



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

ESCUELA DE POSTGRADO

**PENSAR EL PLIEGUE ENTRE ÉTICA Y PODER: EL PROBLEMA DE LO
POLÍTICO Y LOS SENTIDOS DE LA CRÍTICA ANTROPOLÓGICA EN EL
PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA MENCIÓN

FILOSOFÍA

IVÁN TORRES APABLAZA

PROFESOR GUÍA:

DR. RAÚL VILLARROEL

SANTIAGO DE CHILE

2022

*A Bárbara, Charlie y Malala.
Mi refugio, mi complicidad, mi sol de medio día.*

Agradecimientos

A Raúl Villarroel, que, con generosidad y respeto, me acompañó y señaló una dirección en este viaje en ocasiones completamente incierto. Por haberme mostrado la lejana proximidad de la luz de la *Gran política*.

A Carlos Ossandón Buljevic, por su interés en mi investigación y por la confianza que activó en este proceso. En ocasiones bastan las cosas más sencillas, aquellas que *se sitúan a ras de piso* para conseguir *abrir un abanico*.

A Jean-Luc Nancy (*in memóriam*), por la generosidad de responder mis preguntas y mostrarme a través de sus lecturas la problematicidad filosófica que actúa como trasfondo en esta investigación.

A José Jara (*in memóriam*), por enseñarme a oír los *oráculos retrospectivos* de Nietzsche en el trabajo de Michel Foucault. Por haber confiado en la relevancia de mis inquietudes filosóficas. Por enseñarme que es posible pensar y vivir jovialmente en medio de la tragedia.

A Rodrigo Karmy, por su amistad, por su escucha y por habitar el *afuera* de esta investigación con valiosas discusiones e intercambios sobre un tiempo completamente abierto.

A Matías Marchant, por su complicidad y apoyo, por estar presente con un luminoso *kairós* en los momentos de mayor *extravío*.

A Tuillang Yuing, por su escucha y amistad, siempre dispuesto a compartir una pista, una jovial sospecha entre los materiales de esta investigación.

A Carlos Contreras, por su generosidad y apoyo cuando dibujaba las primeras formas de esta investigación.

A Bárbara Olivares, por la belleza de estar presente y acompañar mi trabajo de pensamiento en un tiempo inhóspito. Por mostrar posibilidades, cuando no había más que cerraduras.

A Charlie y Malala, por enseñarme la importancia de pensar la existencia y su desmesura, más allá de sus formas humanas.

Finalmente, agradezco el apoyo financiero proporcionado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) y su programa de Beca Doctoral, sin el cual esta investigación no habría llegado a tener lugar.

ÍNDICE

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	5
II. CONSIDERACIONES DE MÉTODO: ¿CÓMO LEER A MICHEL FOUCAULT?	36
PRIMERA PARTE.....	48
III. EL HUMANISMO ANTROPOLÓGICO Y SU CRÍTICA.....	49
MUERTE DEL HOMBRE. FUNCIÓN DIACRÍTICA DE UN PENSAMIENTO	49
LA ESCENA HUMANISTA FRANCESA	58
PENSAR SIN NOMBRES	70
EJERCICIOS DE CALIGRAFÍA FILOSÓFICA	87
LA ILUSIÓN ANTROPOLÓGICA.....	109
EL HOMBRE Y SUS DOBLES	129
ARQUEOLOGÍA TRÁGICA.....	143
IV. ÉTICA DE LO IMPERSONAL.....	169
DE LA ANTROPOLOGÍA A LA EXPERIENCIA	169
TRANSGRESIÓN	195
PENSAMIENTO DEL ÁFUERA.....	207
INCLINACIÓN LITERARIA I: INFLEXIONES ANALÍTICAS	214
INCLINACIÓN LITERARIA II: ANONIMATO, SINGULARIZACIÓN, MULTIPLICIDAD.....	225
INCLINACIÓN LITERARIA III: IMAGINACIÓN, ETICIDAD TROPOLÓGICA Y JOVIALIDAD	239
V. ÉXCIPII I: MÁQUINA ANTROPOLÓGICA	245
SEGUNDA PARTE.....	268
VI. GENEALOGÍAS POSTHUMANISTAS	269
ENTRADA EN ESCENA DE LAS FUERZAS.....	269
INVESTIDURA POLÍTICA DE LOS CUERPOS.....	282
PODER SOBRE LA VIDA	298
GOBIERNO DE LA EXISTENCIA.....	315
GENEALOGÍA DE LOS ENFRENTAMIENTOS.....	328
UNA POLÍTICA EN LA FORMA DE LAS FUERZAS	347
VII. ÉXCIPII II: ÉTICA DE LA SUBLEVACIÓN	371
VIII. ARQUEOLOGÍA DE LA VIDA ÉTICA	382
HISTORIA POLÍTICA DE LA VERDAD	382
ÉTICA Y SUBJETIVIDAD.....	401
<i>PARRHESÍA</i> Y POLÍTICA	417
<i>ETHOPOÉTICA</i> Y PRÁCTICAS DE LIBERTAD	434
IX. CONCLUSIONES GENERALES	450
BIBLIOGRAFÍA.....	464

I. Planteamiento del problema

La presente investigación –tal como lo anticipa su título–, se propone examinar el problema de lo político en el pensamiento de Michel Foucault. En la última década, este problema ha cobrado vigencia como clave de lectura de su trabajo filosófico, específicamente, a propósito del interés creciente que han concitado sus trabajos desarrollados en el *Collège de France* sobre la gubernamentalidad neoliberal, así como también, sus indicaciones respecto a la conformación de prácticas de subjetivación que podrían habilitar resistencias y transformaciones de las tecnologías de poder sobre la vida en nuestras sociedades. Según esta perspectiva, la pregunta que interroga por lo político al pensamiento del filósofo francés, resulta indisociable de un diagnóstico y una crítica del presente, pese a que, la mayor parte del tiempo, este esfuerzo se despliegue a través de aplicaciones conceptuales dirigidas a la representación teórica de determinados fenómenos –como las prácticas de gobierno, las políticas sociales, las formas y discursos institucionales o las transformaciones económicas–, o bien, disociando la reflexión anamnésica de la inquietud por lo político, a partir de la sistematización de las prácticas y formas de agencia con las que se intenta formular una crítica afirmativa acerca de la política. Sea cual sea la alternativa en que se inscriban estas tentativas, lo político nunca consigue ser formulado como un problema, ni mucho menos advertir su naturaleza epistémica, vale decir, histórica y discursiva, permaneciendo más bien como un axioma que clausura toda posibilidad de darle un tratamiento que no sea aquel de una metafísica. Hannah Arendt (1950b) fue más lejos en este análisis, al advertir que, al no conseguir

poner en cuestión las categorías fundamentales en que se asienta la concepción de lo político, la filosofía política habría permanecido “más atada a la tradición que ninguna otra rama de la metafísica occidental” (p. 92). En este preciso sentido es que este protocolo de lectura no resulta exclusivo de los estudios foucaultianos y sus aplicaciones, por cuanto forma parte de un conjunto de discursos que dan consistencia al pensamiento político contemporáneo. Pese a esto, el propio uso axiomático del concepto resulta indicativo del vaciamiento de sentido del que ha sido objeto, así como también, del estado de situación de su práctica efectiva.

Intentar fundamentar la valencia filosófica del problema de lo político en Michel Foucault, exige mostrar la distancia que separa su pensamiento de este uso, así como también los estratos a partir de los cuales se perfila una redefinición de su comprensión. La hipótesis de trabajo que orienta esta investigación, consiste en sostener que esta distancia asume la forma de una nueva comprensión de lo político, en la que es posible identificar la “estructura” de un pliegue entre ética y poder que perfila los contornos de aquello que llamaremos *ethopolítica*. Como veremos a lo largo de esta investigación, el orden de los términos no resulta arbitrario, por cuanto esta operación crítica se dispondrá en Foucault, a partir de una inquietud fundamentalmente ética –distinta de aquella que inaugura lo político en la antigüedad griega y distinta respecto de una ética comunitarista y universalista–, en la que es posible colegir aproximaciones sucesivas por alcanzar una modulación singular de la existencia, cuya textualidad ontológica es la relación diferencial entre fuerzas. En una textualidad tal, la formulación de lo político resultará indisociable de una atención a la vida y las fuerzas de conducción y gobierno que la despotencian y la

mortifican. Desarrollar esta problematización exigirá, además, intentar determinar la elaboración de este pliegue en el movimiento crítico de pensamiento del filósofo francés, así como también, identificar de qué sedimentos y estratos se fue formando su geología profunda, aspecto que conducirá la investigación por los senderos de una excavación arqueológica de su filosofía.

De todos modos, antes de exponer los materiales que conducen a formular de este modo el objeto de la presente investigación, resulta necesario estabilizar su contraplano, por cuanto sólo así será posible advertir la relevancia filosófica –pero también la actualidad– de interrogar el problema y el estatuto de lo político en el pensamiento de Michel Foucault. Solo un ingreso arqueológico al problema de lo político, nos permitirá advertir la novedad y pertinencia del pensamiento foucaultiano en dirección a posibilitar un distanciamiento crítico con la tradición –no tan filosófica sino de lo político efectivo– y la apertura de lo político hacia un ámbito de experiencias inéditas, a partir de aquello que las filosofías anteriores no pudieron ver.

Un primer movimiento en este sentido, consiste en explorar qué problemas nos podría revelar un ingreso arqueológico al concepto de lo político. Si seguimos este horizonte analítico, advertiremos que la formulación de lo político resulta indisociable del nacimiento de la filosofía, vale decir que, entre ambos discursos, lo que se verifica es una relación de copertenencia, en la que lo político no resulta exterior o anterior a lo filosófico, al mismo tiempo que lo filosófico no resulta independiente de lo político. Así lo entienden Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (1981) al hacer notar que no sería posible dislocar el problema de la constitución política de la propia filosofía, no tan solo en cuanto

lo político constituye su objeto, sino, más directamente, en cuanto lo político le da su contenido y su forma. Si lo político es el objeto primordial de la filosofía –o si lo filosófico constituye una pregunta por lo político–, lo es en la medida que lo político concierne a la vida en común de los seres humanos y a las condiciones que hacen posible su coexistencia. Si complementamos esta indicación –al menos provisoriamente– con algunas de las investigaciones de Hannah Arendt respecto a la condición arcaica de esta relación, lo que encontraremos es que el *juicio* de Sócrates constituiría un acontecimiento de consecuencias históricas decisivas, es decir, un *arché*, en la medida que habría inaugurado una línea de continuidad con el modo en que las “filosofías posteriores” de Platón y Aristóteles definieron el concepto de lo político. No obstante –según esta lectura–, allí también se programarían los pilares fundamentales de una cierta *tradición de pensamiento político* en Occidente (Arendt, 1950a), que habría provocado la apertura de un abismo entre pensamiento y acción, vale decir, la inscripción de la signatura que califica la relación entre filosofía y política, así como también, la forma de entender y practicar la política misma. En la formulación clásica, esta disociación queda a la vista en el *Filebo* de Platón (1992), al distinguir tres géneros de vida, al igual que la operación desarrollada por Aristóteles (1993) en su *Ética nicomáquea*, concibiendo la vida contemplativa del filósofo (*bíos theoretikós*), la vida del placer (*bíos apolaustikós*) y la vida política (*bíos politikós*).

Por medio de esta distinción, lo político será descrito como una forma de vida específica y como aquello que, al mismo tiempo, califica la vida del viviente humano. Es lo que se vuelve legible en el razonamiento de Aristóteles (1957), para quien, el origen de

la *polis*, como el modelo de la comunidad de los hombres, tiene lugar en las necesidades genéricas de la vida (*toû zên héneken*), pese a que esta se ha dispuesto para alcanzar el vivir bien (*eû zên*). Así habría que entender la indicación según la cual, toda ciudad existe por naturaleza, al igual que todo hombre es por naturaleza un animal político: “*ek toúton oûn phaneròn hóti tôn physei he polis estí, kai hóti ánthrôpos physei politikòn zôion*” (1253a, 9). Aristóteles también distingue al hombre de los demás animales, afirmando una cualidad exclusiva, esto es, que “sólo el hombre, entre los vivientes [*zôion*], posee el lenguaje [*logos*]” (1253a, 10). A esta indicación, añade que el *logos* sirve al hombre para percibir el bien y el mal, lo justo y lo injusto, así como los demás valores que le resultan propios, pero también, para expresar estos valores en la *polis*, vale decir, su posesión común. Finalmente, Aristóteles indicará que aquel que carece o se encuentra exento de la vida en común, expresa la vida de un ser que ya no podría ser calificada como un ser humano, sino aquella de un ser degradado (bestia) o bien, la de un ser superior (dios), prescribiendo así la estancia política del hombre como un aspecto indisociable de su definición como animal racional.

En tal sentido, la definición de lo político resultará correlativa de la definición de la humanidad del hombre, en la misma medida que constituye un vector de composición de la vida del viviente humano, al politizar la nuda vida e inscribirlo como objeto fundamental de su actividad. Nos encontramos, por tanto, frente a una definición antropológica de lo político, dispuesta en oposición a la asociación natural representada por el hogar y la familia (*oîkos*) y a distancia de lo animal (*zôion*), con quien comparte el mero hecho de vivir (*zoê*). En palabras de Arendt, “el nacimiento de la *polis* significó que

el hombre recibía «además» de su vida privada [*oîkos*], una especie de segunda vida, su *bíos politikós*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia” (1958, p. 52). Arendt, no niega la definición clásica del hombre como *politikòn zôion*, sino que más bien acepta el postulado de una *animalidad* de la que la *humanidad* del hombre debe liberarse para finalmente advenir como *bios politikos* y abrir, entonces –según la formulación de Platón (1999)– el espacio de los asuntos humanos o el “*ta tôn anthrôpôn pragmata*” (p. 38). Es por ello que Giorgio Agamben (1995) podrá argumentar que nuda vida y existencia política (*zôe* y *bíos*), constituyen la pareja categorial fundamental de la política occidental: “hay política –afirma– porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva” (p. 18).

En la formulación aristotélica del *politikòn zôion* (1957, 1253a, 4), el sustantivo *zôion* quiere decir “ser viviente”, “animal”, mientras que *politikòn* es un adjetivo que acompaña al sustantivo y lo califica como perteneciente a la *polis*, al tiempo que nombra la disposición de las condiciones necesarias para llevar a cabo la con-vivencia. Es por ello una facultad potencial, una cierta capacidad de los hombres –dotados del *logos*– para la constitución de la comunidad política. Es, sin embargo, a partir de esta operación que se programa la arcaica separación entre animalidad y política, de manera tal que, esta última, no sería sino un atributo que calificaría la singular especie del “animal-hombre”, pese a que –como han hecho notar Lacoue-Labarthe y Nancy (1979)– el *politikòn zôion* “nunca ensambla otra cosa que aquello que, por sí, se desensambla y se excluye” (p. 29), esto es, la condición diferencial, desfundamentada y “disuelta” de la existencia. Siguiendo esta

lectura, el *politikòn zôion* expresaría el signo de una profunda escisión que se reparte entre hospitalidad y hostilidad, amistad y rivalidad, cooperación y competencia, en suma, las múltiples y potenciales modulaciones de dicha diferencia. En este preciso sentido es que Derrida (2010) hará notar la estrecha imbricación entre política y *logos*, en la medida que –según su perspectiva– “soberanía es igual a *arché*, *arché* es igual a *logos*, el *logos* que crea, que hace venir o advenir y que crea al ser vivo, la vida del ser vivo (*zoê*) (pp. 366-367), por cuanto, *logos* es siempre sinónimo de violencia, siempre pertenece al orden de la fuerza y por ello, al de la soberanía. En consecuencia, lo que así se remarca es una cierta afinidad ontológica entre *logos* y existencia, vida y política, que nos informa acerca de las relaciones arcaicas que el concepto de lo político consigue componer.

De todos modos, esta consideración arqueológica, nos permite colegir, no tan sólo una antropología a partir de la definición de lo político, sino también, el carácter técnico y belicoso concerniente a su facticidad. Respecto al primer aspecto, que la vida del viviente humano resulte coextensiva a la política, no debiera interpretarse como una relación directa, que ocurre sin mediaciones. Precisamente –según ha hecho notar Jean-Luc Nancy (2002b)–, porque aquello que posibilita este vínculo, es “un conjunto de condiciones llamadas “«técnicas»” (p. 117). Es lo que Foucault (2006a) también detecta durante la última clase del curso *Il faut défendre la société*, al indicar que “la vida y la muerte no son fenómenos naturales inmediatos, en cierto modo originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político” (p. 218), para luego referirse explícitamente a las posibilidades técnicas de “fabricar lo vivo” (p. 229), a propósito del desarrollo de armas biológicas en las guerras del siglo XX.

En esta dirección, un primer aspecto que no habría que pasar por alto, reside en que la vida tenida por objeto de la política, no constituye una “vida natural”, sino el resultado de una producción técnica a partir de la cual se desarrolla su “naturaleza”, así como también las posibilidades de su despliegue. Por esta razón, la política nunca afectaría la “naturaleza” de la vida del viviente humano a secas, sino a propósito de un vínculo técnico de producción-composición. Esta vida –añade Nancy (2002b)– “es precisamente la vida que no es simplemente la «vida», si se quiere entender con ello la autoconservación y la autoafección... [puesto que la técnica expone]... el carácter infinitamente problemático de toda determinación de «auto» en general” (p. 117). Como ha planteado Roberto Esposito (2006) –siguiendo una lectura nietzscheana de este problema–, la consecuencia es que, si la vida se vuelve algo distinto de sí misma cuando sobre ella ingresa la política, no existiría una vida que no sea, a la vez, también técnica. Con ello, la distinción clásica entre *bíos* y *zoê*, vuelve a tensionarse, y la *tekné* se erige como un tercer término correlativo respecto de esta disyunción. A la luz de este contrapunto, la distinción semántica introducida por Aristóteles, y sobre la cual se erige la politización de la vida, se torna profundamente problemática, por cuanto es esta propia relación la que involucraría una operación de *tekné*. Entre vida y técnica no habría, por tanto, ninguna posibilidad de hallar una solución de continuidad, sino potenciación recíproca (Esposito, 2002). Vale decir, que entre una y otra no habría ruptura ni disyunción, sino una profunda intimidad, ligada a la voluntad de creación de la política.

En este preciso sentido es que Martin Heidegger (1949) había hecho notar que, desde su formulación griega, la política se encuentra enredada con la técnica (*tekné*), por

cuanto, su efectuación coincide con la acción (*prâxis*) y el obrar (*poíesis*). En las reflexiones que hoy conocemos como *La pregunta por la técnica* (1953b), dirá que la *tekné* es co-originaria del hombre. Tal como allí explica, tradicionalmente la técnica ha sido pensada en su carácter instrumental y antropológico, esto es, como función medial para la consecución de un determinado fin o como ámbito de acción en tanto hacer propio del hombre. Sin embargo, para el mundo griego este hacer no es inmediatamente acción, sino *poíesis*, en cuanto involucra un *dar-lugar-a* algo desde lo no-presente a la presencia, esto es, *pro-ducirlo*. En esta perspectiva, para Heidegger la técnica es producción, en la medida que desoculta. Para los griegos, el nombre de este desocultar es *aletheia*, de tal manera que, un rasgo distintivo de la técnica en sentido griego, residiría en constituir un modo de la verdad. Siguiendo esta lectura, Heidegger dirá que la técnica se encuentra unida a la *epistêmê*, en la medida que ambas involucran modos del conocer: “en el más amplio sentido. Mientan el entender de algo, ser experto en algo” (p. 80). Para Aristóteles (1993), esta relación de la *tekné* con el conocer, reside en un saber práctico respecto a lo ente, puesto que “se conoce obrando, a través de la *prâxis*” (p. 159); como un “modo de ser racional para la producción” (p. 272).

Lo distintivo en la técnica en sentido clásico, entonces, de ningún modo residiría en su reducción instrumental, sino en constituir una *poiesis*. La co-originariedad de la técnica al hombre se establecería precisamente allí, en cuanto el “brotar” o “emerger desde sí” –aspectos semánticos que los griegos reservan para la naturaleza (*physis*)– no es sino producción. De esta manera, hombre y *physis*, resultarían indisociables de la técnica. Sobre todo, si se considera que la *tekné* reenvía a un mundo construido para la vida del

hombre, de tal manera que, la única “naturalidad” de la vida, sería su artificialidad. Siguiendo esta línea de razonamiento es que Roberto Esposito (2002) advierte que la técnica es cooriginaria y no artificial a la existencia del hombre, en la medida que marca la separación de la existencia respecto de sí misma y expresa el punto de cruce de su sustracción a la inmanencia y a la trascendencia, en el sentido de constituir su propia *condición*: la técnica, al tiempo que impide la coincidencia de la existencia consigo misma, recusa la presuposición de cualquier fundamento trascendente. “Técnico –agrega Esposito– es el modo no esencial del ser, no teleológico, no presupuesto de lo que existe” (p. 213). Pensar de este modo la técnica, nos conduce a la afirmación del ser como no dado, como aquello que transita no desde la nada sino como nada. Como lo expresa Nancy (2002b), nada en algo, nada más que nada de origen. Transitividad del ser-nada que nos proyecta hacia la sustracción del origen, en tanto no fundado, puesto que la técnica no es sino el saber-hacer de lo que no está ya hecho.

En la modernidad, sin embargo, el vínculo originario entre técnica y política, inscribe la existencia en un régimen de sentido completamente diferente al mundo clásico. En este punto es donde Heidegger (1953) advierte su *peligro*, por cuanto lo que expresa la modulación moderna de la relación “tecno-política”, es un desplazamiento desde el *desocultar* productivo, al *provocar*, que pone a la existencia en la exigencia de descubrir, transformar, acumular y repartir, cuestión que no es otra que la de una relación de dominio sobre lo ente en tanto voluntad de poder. Para Roberto Esposito (2011), la consecuencia de esta transformación es el totalitarismo, en tanto expresa la modificación radical del *bíos* por obra de una política identificada enteramente con la técnica” (p. 20), pero también –

en nuestra perspectiva–, la verificación del hecho contemporáneo según el cual no habría naturalidad de la existencia sino tecnicidad.

Al analizar desde este ángulo la profundidad del planteamiento griego, resulta llamativo advertir que aquellos procedimientos gestionales que Foucault identifica como signos distintivos de la biopolítica moderna, constituyen un ingrediente fundamental de la política en sentido clásico, específicamente, en cuanto al nudo que enlaza –según la indicación de François Châtelet (1978)– un modo técnico de hacer (*oikonomía*) y un modo expansivo-defensivo como tecnología bélica (*stásis*). Es este arcaico “modo técnico de hacer”, el que exige una problematización. No solamente en cuanto expresa el modo efectivo de la actividad política, sino como función diacrítica que decide el vínculo entre política y vida. Es en la *Ética nicomáquea* –escrita con anterioridad a la *Política*–, que Aristóteles (1993) deja en claro que el concepto de lo político que propone, involucra una dimensión práctica orientada según el *logos*, aun cuando el fin (*télos*) de la política no sea el conocimiento (*gnôsis*) sino la acción (*prâxis*) (1095a 5, p. 26). Es el *logos* el que en esta concepción permite acceder a un saber sobre la *polis*, configurando con ello una *epistéme politiké* que implica un conocimiento (*gnôsis*) lógico y empírico sobre todos los asuntos que conciernen al *bíos*¹ (1095a 10). Siguiendo estos planteamientos, Derrida (2010) hará notar lo problemático que resulta esta concepción de lo político, al indicar que es precisamente la intervención del *logos* la que opera la composición disyuntiva entre vida y política, al crear y fundar una *zoê*, al igual que la separación simétrica entre

¹ Aristóteles argumenta que cuando se trata de la política, se necesita tener experiencia en las acciones de la vida, es decir, en la vida misma. Es preciso haber vivido para conocerla (1095a 5, p. 26).

animalidad y humanidad, perfectamente identificada con la *polis* como espacio de lo político. Por ello, contrariamente al planteamiento de Giorgio Agamben (1995), no sería tan claro que el acontecimiento “fundador” de la modernidad, resida en la introducción de la *zoê* en la esfera de la *comunidad política*, ni que su reducción técnica sea una cualidad exclusiva de la política contemporánea, por cuanto ambas dimensiones se revelan más bien como arcanos de la política misma. En cambio, la singularidad de su forma moderna, residiría en que, aquello que arcaicamente se presentó como su dimensión práctica, constituiría hoy el declinar de su actividad en el *ergón oikónomico* de la gubernamentalidad, disuelta en un paradigma de gestión y administración de los entes (Nancy, 2002b), que es lo que Michel Foucault de algún modo intuyó en los *Cursos del Collège de France* dictados entre los años 1975 y 1979.

La textura de esta relación, exige, por tanto, considerar las definiciones antropológicas de la vida y la técnica como elementos constitutivos de la política, pero al mismo tiempo, intentar proponer algunas claves de lectura que permitan desarrollar aquello que François Châtelet (1978), definió como el segundo elemento dentro del nudo que enlaza técnica y política en sentido clásico. Esto es, la tecnología bélica. Esta dimensión resulta relevante en el contexto de esta problematización, por cuanto, al igual que ocurre con la función diacrítica de la técnica al interior de la relación entre vida y política, la guerra parece constituir algo más que un modo técnico de hacer o llevar a cabo la política en sentido expansivo-defensivo, mostrando, en cambio, el origen belicoso de la *polis* como aquel espacio en el que la política occidental habría tenido lugar. Esta nueva clave deconstructiva permite, por tanto, desplazar el pretendido origen de la política en la

conformación de una comunidad antropológica, hacia el espacio exterior de una exclusión, en cuya amnesia se revela su carácter, no solo belicoso, sino profundamente disociativo.

Según esta perspectiva, pareciera ser que la distinción entre *bíos* y *zoê*, a partir de la cual se inaugura la política en sentido clásico, no reenvía a la consideración de dos esferas estrictamente separadas. Sobre todo, si se tiene en cuenta que la actividad política en la antigua Grecia, involucra la vida privada, tal como lo ha puesto de manifiesto Hannah Arendt (1950b), al indicar que el *oikos* es el lugar donde se forman los linajes y se configuran las identidades, pero es también aquello que ofrece un modelo de la acción política y el gobierno y –en nuestras palabras–, un modelo de gestión económica (*oikonomikòn*) de la vida, con el cual se materializa o vuelve efectiva la acción política en la *polis*. Esta lectura, adquiere una inesperada confrontación en las investigaciones desarrolladas por la helenista francesa Nicole Loraux (1997a; 1997b), respecto al origen y función de la guerra civil en la antigua Grecia. En ellas, advierte que el *oikos*, al tiempo que configura un modelo de la acción política, se establece, en cambio, como un factor de división y conflicto a partir del cual la *polis* consigue formalizarse, disponiendo la guerra como matriz originaria de constitución de lo político.

En la colección de ensayos reunidos en *La Cité divisée*, Loraux (1997a) aborda este problema rediseñando la topología de la guerra civil (*stásis*), al situarla en el centro de la relación entre ciudad y familia. En tanto, en el ensayo *La guerre dans la famille* (1997b), explica que estas nociones se articulan a lo largo de líneas de fuerza en las que la recurrencia y la superposición prevalecen sobre cualquier proceso continuo de evolución, cuestión que la lleva a reexaminar la muy aceptada idea de una pretendida

excedencia del *oïkos* por la ciudad, así como aquella de una política enteramente logocéntrica. A partir de la lectura del *Menéxeno* platónico, Loraux (1979a) concluye que la *stásis* es un conflicto propio del parentesco de sangre (*phylon*) entre los miembros de la *polis*, de manera tal que la guerra, no sería sino *oikeîos pólemos*, esto es, consustancial a la familia y a las relaciones entre ellas, en la misma medida que es consustancial a la ciudad y parte integrante de la vida política. En *La guerre dans la famille* (1997b), Loraux complementa estas indicaciones, al señalar que la familia es el origen de la división y de la *stásis*, al mismo tiempo que entraña el modelo de la reconciliación. Para sostener esta lectura, tendrá en cuenta la historia de una antigua ciudad griega (Nacone) donde, luego de una *stásis*, los ciudadanos deciden reconciliarse disolviendo la familia natural para repartir a sus miembros en grupos conformados al azar. Tal como explica, con este acto de disolución y exclusión del *oïkos* como fuente de conflictos, se funda, sin embargo, una fraternidad artificial, propiamente política, que libera a la ciudad de la amenaza belicosa. A estas conclusiones, Nicole Loraux (1997b) agrega que, será

necesario ensayar con los griegos, un pensamiento de la guerra en la familia. Plantear que la ciudad es un *phylon*: de esto se sigue que la *stásis* es un revelador. Es necesario, entonces, asumir que la ciudad es un *oïkos*: en el horizonte del *oikeîos pólemos*, se perfila una fiesta de reconciliación. Y, finalmente, admitir que, entre estas dos operaciones, la tensión no puede ser resuelta (p. 62).

Disponer de este modo la problematización, permite mantener a distancia la lectura según la cual, la *polis* constituiría una superación del *oïkos*, para destacar, en cambio, toda su ambigüedad: al tiempo que constituye un factor de división y conflicto, es el paradigma que permite la reconciliación de aquello que ha sido dividido. Siguiendo

estas tesis, Giorgio Agamben (2015) ha argumentado que, ciertamente, “las relaciones entre *oîkos* y *polis*, la *zoê* y el *bíos*, que son el fundamento de la política occidental, deben repensarse desde el comienzo” (p. 21). Al mismo tiempo, recuerda que, en la Grecia antigua, la *zoê* se encuentra excluida de la *polis*, permaneciendo confinada a la esfera del *oîkos*. Sin embargo, esta relación se revela del todo problemática a la luz de las investigaciones de Loraux sobre la *stásis*, por cuanto en ellas se advierte que, *oîkos* y *zoê*, antes que constituir dimensiones radicalmente separadas de la *polis* y el *bíos*, más bien se encontrarían en una relación tal que se incluyen en éstas a través de una operación de exclusión. Por ello, no tendría sentido afirmar el lugar común de la superación del *oîkos* por la ciudad, puesto que la ambigüedad del vínculo entre estas parejas categoriales revela que “no se trata de una superación, sino de un complicado e irresuelto intento de capturar una exterioridad y de expulsar una intimidad” (Agamben, 2015, p. 22). Por ello, Agamben sostendrá –bajo una tonalidad crítica respecto al planteamiento de Loraux– que el lugar originario de la *stásis* no sería precisamente el *oîkos*, sino un interregno o zona de indiferenciación entre éste y la *polis*, entre el espacio impolítico de la familia y el político de la ciudad, de manera tal que, al transgredir este umbral, el *oîkos* inmediatamente se politiza, mientras la *polis*, en cambio, se “economiza”, reduciéndose a *oîkos*. Esto significa que “en el sistema de la política griega, la guerra civil funciona como un umbral de politización o despolitización, a través de la cual la casa se excede en ciudad, y la ciudad se despolitiza en familia” (p. 25). Así, la guerra volvería indistinguible al hermano del enemigo, el adentro y el afuera, la casa y la ciudad, actuando como un paradigma político o “reactivo que revela el elemento político en el caso extremo, como un umbral

de politización que determina de por sí el carácter político o impolítico de un determinado ser” (p. 26). La consecuencia central de este análisis es una concepción de la política como campo de fuerzas cuyos extremos son el *oïkos* y la *polis*, donde la guerra marca un umbral que, al transitarse, politiza lo impolítico y “economiza” lo político. No existiría entonces, algo así como una “sustancia política”, puesto que la política constituiría un campo de tensiones permanentes, recorrido por fuerzas de politización y despolitización, entre la familia y la ciudad.

El rendimiento de esta lectura para la problematización en curso, reside en establecer que la belicosidad constituiría un elemento fundamental de la política efectiva, pese a su conceptualización comunitaria. Que la *stásis* constituya un revelador de la naturaleza de la *polis*, informa acerca del elemento agonal como un arcano de la actividad política desde su propia formulación en el mundo clásico. La *polis*, en tanto ámbito de lo político, no sería sino el resultado de la pacificación y de los equilibrios inestables del conflicto y la modulación de los enfrentamientos entre aquellos que han de vivir juntos. Esta lectura no tan sólo confirma, sino que proyecta arqueológicamente la tesis de Michel Foucault (2006a) según la cual, “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (p. 29), hacia zonas que permanecen vacías o inexploradas por el filósofo francés y la constelación de trabajos sobre la biopolítica que le resultarán contemporáneos. Al invertir el conocido enunciado de Clausewitz (2007), Foucault inscribe el enfrentamiento belicoso –contra el formalismo jurídico– en el origen de la política, al tiempo que ésta es dispuesta como una realidad segunda o derivada que, sin embargo, no consigue sofocar la dimensión agonal que la constituye:

el poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no se inicia cuando cesa el fragor de las armas. La guerra no está conjurada. En un primer momento, desde luego, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de las batallas...la ley no nace de la naturaleza...nace de las batallas reales, de las victorias, de las masacres, las conquistas...la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día (Foucault, 2006a, pp. 55-56).

Lo que Foucault intenta estabilizar en este punto, es que la política tiene por fondo el enfrentamiento belicoso de las fuerzas, incluso antes que este enfrentamiento se formule como guerra o como política. Esta clave de lectura se esclarece al contrastarla con aquello que más tarde precisa en *La volonté de savoir*, por medio de una distancia precautoria, la que, si bien no constituye una retirada absoluta de la inversión que ha propuesto para entender la relación entre guerra y política, deja en suspenso la matriz de causalidad que se desprende de esta primera formulación:

¿Cabe, entonces, retornar a la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? *Quizá, si aún se quiere mantener una distancia entre guerra y política*², se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada –en parte y nunca totalmente– ya sea en la forma de «guerra», ya en forma de «política»; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas (1976a, p. 123).

Para Foucault lo fundamental es la fuerza y su régimen relacional. Que la política sea la continuidad de la guerra –mas no su efecto–, podría entenderse como un modo específico de estratificación de las fuerzas en conflicto que las constituyen a ambas y,

² Las cursivas son mías.

ciertamente, las preceden. En esta perspectiva, lo político no tendría por tarea neutralizar los efectos de la guerra, sino reinscribir permanentemente las relaciones de fuerzas en las instituciones, en el lenguaje y en los cuerpos. No habría, por tanto, una relación de causalidad necesaria entre guerra y política. Ese sería –añade Foucault– “el primer sentido que habría que dar a la inversión del aforismo de Clausewitz: la política es la continuación de la guerra por otros medios; vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra” (2006a, p. 29).

Siguiendo estas lecturas, resultaría del todo problemático sostener –como hace Hannah Arendt (1963)– que la Grecia antigua se habría definido “a sí misma como un modo de vida basado exclusivamente en la persuasión y no en la violencia... [y] debido al hecho de que para el griego la vida política no se extendía... más allá de los muros de la *polis*, no se creyó necesario justificar el empleo de la violencia en la esfera de lo que hoy llamamos asuntos exteriores” (p. 12). Afirmar una lectura tal, no tan solo conduce hacia una concepción idealizada de la política –como un espacio de cierta pureza, posibilitada por la expulsión de la violencia–, sino que reinscribe un protocolo de lectura que resulta constitutivo de la *tradición de pensamiento político* que la filósofa alemana pretende, precisamente, problematizar, al prescribir el consenso *logocéntrico* como el *arché* y la *sustancia* de una politicidad que, más bien, habla en el lugar de una “formación de compromiso”, para pronunciar el discurso de una amnesia. La relación y enfrentamiento de fuerzas, en cambio, permite vislumbrar la huella mnémica del tercer arcano al interior de la arqueología de la política en Occidente, constituyendo –junto a la definición antropológica de la técnica y la vida– el *factum* inmanente que mide y da forma

a cualquier hacer que se plantee político, como una herida que nos recorre en lo más íntimo de nuestra experiencia cultural. En una palabra: la política constituye un problema.

Es esta concepción de la política la que hoy se encuentra en crisis, al intensificar su sentido antropológico que la ha dispuesto, no tan solo como potencia disolutiva de la comunidad de los “hombres”, sino respecto al conjunto de la existencia sobre la cual ha volcado su voluntad de poder, provocando que incluso distinciones clásicas como aquella entre *physis* y *tekné* se vuelvan profundamente problemáticas. Recordemos en este punto, que Aristóteles (1995) en el libro II de la *Física*, distingue “las cosas que son por naturaleza (*physis*)” –porque tienen en sí mismas un principio de movimiento y reposo–, de aquellas que son “por otras causas” (p.128). Entre las primeras, da algunos ejemplos: “los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua” (p. 128). Mientras que, las “otras causas”, incluyen la *tekné*, así como el azar y la voluntad. La política, en tanto se despliega como *prâxis* y *poíesis*, vuelve difusa la distinción ontológica entre las cosas que naturalmente son y aquellas que han devenido obra. El problema filosófico-político reside precisamente allí, por cuanto implica un paradigma antropológico en que la relación entre técnica y política se despliega como voluntad de poder y gobierno sobre la existencia en su conjunto, incluyendo todo lo viviente, así como sus procesos y condiciones existenciales. Es lo que Michel Foucault intuyó –mas no desarrolló– en los *Cursos* dictados en el *Collège de France* entre los años 1977 y 1979, al abastecer un campo de problematizaciones que nos permitiría colegir que la novedad de la biopolítica a partir del siglo XIX, es precisamente que para operar el gobierno de los procesos vitales del “hombre”, debió intensificar el gobierno de la

existencia en general, aquel del “mundo” *del* “hombre”: alterar el curso de los ríos, ampliar la explotación de los bosques, racionalizar el dominio sobre las demás especies animales, ejercer, en suma, una completa soberanía sobre el planeta. La consumación del *gobierno de la vida*, desborda así cualquier soberanía humana, para involucrar una dimensión ontológica que lo dispone en el centro de la producción política de la existencia. De todos modos, este aspecto exige de operaciones reflexivas que permitan distinguir con nitidez la extensión y radicalidad de esta subsunción técnica de lo político, hacia ámbitos que exceden la vida del viviente humano, hasta alcanzar aquellos tradicionalmente concebidos como propios de la “naturaleza”. Por esta razón, lo que para Aristóteles y el mundo griego constituye una diferencia de principio entre *physis* y *tekné*, en el mundo moderno se vuelve una zona extremadamente difusa, precisamente, por su capacidad técnica de producir y reproducir la existencia. La intensidad tecno-política es tal, que incluso el principio de “movimiento y reposo” que Aristóteles atribuye a la naturaleza, ha llegado a constituirse en obra técnica: es la *tekné* la que se ha situado como principio de movimiento y reposo de la *physis*. El “principio”, que es capacidad de mover o de ser movido, esto es, un cambio de la *potencia* al *acto* (1994, 1019a), es precisamente lo que la técnica moderna ha alterado, volviéndose capacidad de afección sobre el mundo de la “naturaleza”. Lo que para Aristóteles (1995) y el mundo griego constituye apenas un “accidente” (p. 104), en nuestra era deviene un presupuesto de la existencia. Por esta razón, la distinción tradicional entre *zôê* y *bíos*, con la cual se ha intentado problematizar la relación entre vida humana y política, ciertamente resulta insuficiente frente a la diferencia aún más radical para nosotros entre *physis* y *tekné*, existencia natural y artificial que esta relación

programa: ya no simple existencia de la vida-humana-en-forma, sino la diferencia entre naturaleza y producción.

Intentando caracterizar estos problemas, es que pensadores como Jean-Luc Nancy (2020) han indicado que nos encontraríamos en plena “retirada de lo político” (p. 74), tras el fondo de una catastrófica situación ecológica provocada por la expansión mundial de fuerzas tecno-económicas que reinscriben la política como un anexo de los procesos de acumulación capitalista. A su reducción a procedimientos gubernamentales de naturaleza tecnocrática, se añade un conjunto de prácticas que la aproximan a una actividad profundamente normativa, volviéndola indistinguible del derecho y la moral (Rosanvallon, 2003). Fenómenos como la judicialización de la política para hacer frente a los problemas que conciernen a la coexistencia entre los seres humanos o la prescripción conductual en las formas de gobierno autoritarias, dan cuenta de este aspecto. Pero también, las formas contemporáneas del estado de excepción, frente a los procesos globales de insurrección y como forma de enfrentar una pandemia global que, con singular intensidad, ha puesto en evidencia la reducción policial de la política, como aquella función gubernamental arcaica sobre la cual se erigen los Estados modernos (Foucault, 1981); signo indesmentible, no tan solo de la precariedad de la institucionalidad estatal, enfrentada a procesos crecientes de neoliberalización, sino de las propias categorías a partir de las cuales se ha comprendido y practicado la política.

Al mismo tiempo que la política ha permanecido clausurada al mundo *de* los “hombres” –incapaz por ello de hacer otra cosa que intensificar su voluntad de poder sobre toda la existencia–, parece no poder enfrentar ni resolver los problemas que conciernen a

su propia coexistencia: la proliferación de identidades fundadas en la exclusión y la violencia; la extensión cada vez más intensa de marcas de distinción entre categorías completas de seres humanos, sobre la base de un dato generacional, racial, de género y/o de clase; la división de la sociedad entre quienes se benefician del “progreso” social y el crecimiento económico, y aquellas *vidas en intemperie* (Torres Apablaza, 2016), abandonadas, completamente expuestas y enfrentadas a morir de hambre o enfermedad; pero también, el fracaso de todos los proyectos políticos fundados en nombre de lo común, y de aquellos parapetados en la metafísica del orden y la seguridad, constituyen fenómenos contemporáneos que nos informan respecto de este problema. En este sentido es que Nancy (2002b) pudo decir que “el estado actual del mundo no es una guerra de civilizaciones. Es una guerra civil: es la guerra intestina de una ciudad, de una civilidad...” (p. 9), la de un mundo que se desgarrar al no poder “hacer lo que debe: a saber, un mundo... vale decir, un espacio de sentido” (p. 12).

Los problemas que hoy plantea la adversidad ontológica en que habitamos, vuelven completamente insuficientes las categorías con las cuales la tradición representó lo político, constituyendo, a la vez, un ingrediente fundamental de la crisis contemporánea. Por esta razón, no resulta tan claro que sea posible seguir aferrando el *topos* de la política a la evidencia axiomática de la *polis*, ni a sus demás universales antropológicos: la razón y el individuo, la ciudad y la vida del “hombre”, la soberanía y el progreso, el Estado y el derecho. El desastre del presente, que acompaña la crisis de las categorías tradicionales de la política, ha desbordado ese lugar. Es la propia fractura, la desgarradura de la ciudad, la que conduce a pensar lo político como un problema. Y esta situación tal vez, incluso,

ponga en entredicho a la “ciudad de los hombres” como dato de la política contemporánea, volviendo porosas y profundamente problemáticas las distinciones modernas en que había, hasta ahora, afianzado sus fundamentos: público-privado, izquierda-derecha, democracia-totalitarismo. El drama de nuestro tiempo presente, es que una línea de fuerzas enerva estas dicotomías y las disuelve para descubrir, en su lugar, el carácter expuesto y desnudo de la existencia. El carácter antropológico de la política –o la política como antropología–, vale decir, una política de los seres humanos, con arreglo a los seres humanos y, en consecuencia, como ejercicio de una voluntad de poder sobre toda la existencia, es precisamente aquello que ha comprometido, no tan solo las posibilidades de apertura de la política, sino la consistencia ontológica del planeta. Por ello es necesario intentar salir del universo categorial y del régimen de verdad en que la política ha sido inscrita por la tradición metafísica. En palabras de Jean-Luc Nancy (2020) –ciertamente, sus últimas palabras respecto de este problema–, “es necesario partir de otro lugar, un lugar más profundo o anterior a toda «política»” (p. 74). O, como planteó una década antes, hacer comparecer a la política ante el “tribunal de la razón” (2009, p. 67), teniendo en cuenta que la política debe dar la forma de acceso a la propuesta de otras formas, renovar de forma constante la posibilidad de aparición –nunca fundación ni determinación– de registros de sentido. A fin de cuentas, la política como un dar espacio a la puesta en forma de las fuerzas.

Es precisamente este gesto de pensamiento el que da sentido a la exploración arqueológica de lo político en la filosofía de Michel Foucault: otro comienzo para lo político, cuestión que –a la luz del planteamiento que abre esta problematización–,

equivale, al mismo tiempo, a otro comienzo para la filosofía. Por ello, hemos decidido ensayar otro ingreso al que tradicionalmente se ha tenido como clave de lectura de este problema. No iniciaremos esta investigación desde la analítica de la biopolítica –pese a que es en ella donde el filósofo francés identifica la crisis de las instituciones y la política modernas–, sino a partir de la crítica al humanismo antropológico, presente en sus primeras investigaciones filosóficas, las que se extienden en el trayecto comprendido entre aquellas desarrolladas durante los años cincuenta, hasta el final de la década de los sesenta con la consumación del proyecto arqueológico. Este ingreso contempla la estabilización analítica de dicha crítica, teniendo en cuenta una lectura en serie entre la *Introduction à l'Anthropologie de Kant* y *Les mots et les choses* –en la medida que constituyen los materiales a partir de los cuales Foucault elabora su posición respecto al humanismo antropológico–, y su posterior puesta en diálogo con las investigaciones arqueológicas y su *afuera*, esto es, el conjunto de materiales concernientes al desarrollo de una singular inquietud literaria que permitirá exponer y caracterizar el sustrato ético de la investigación arqueológica.

La hipótesis de trabajo que orienta esta decisión, consiste en sostener que la inquietud por la vida ética con la cual Foucault finaliza de forma interrumpida sus investigaciones filosóficas, encuentra, no tan solo un antecedente en esta crítica, sino que constituye una función diacrítica que permitirá reconocer una hebra que enlaza la topología discontinua de su pensamiento y leer el espesor filosófico a partir del cual se fue elaborando el pliegue entre ética y poder como la geometría de una comprensión no metafísica de lo político. Intentaremos evitar así, la lectura convencional según la cual, el

pensamiento de Foucault se estratificaría en momentos o etapas, dentro de las cuales se distingue una preocupación por el saber, el poder y la ética. Pero también, aquella lectura que intenta sostener que, previo a la analítica del poder, no habría una consideración a lo político. Es el caso de interpretaciones que destacan una valencia exclusivamente estética en los trabajos que sirven de contraste a las investigaciones arqueológicas –como es el caso de los análisis sobre el pensamiento literario–, o aquellas que resuelven la relación entre las investigaciones arqueológicas y las escrituras sobre la *transgresión* y el *afuera*, destacando sus rendimientos epistémicos. No obstante, como tendremos ocasión de desarrollar, la reflexión sobre lo político en Foucault no es inmediatamente verificable si es que se busca su rastro tras las representaciones tradicionales de su concepto. La operación filosófica fundamental en este punto, consiste en haber elaborado una crítica radical a la política moderna y haber abastecido una comprensión de la política cuyo origen es una inquietud ética por las posibilidades de darle una forma al *bíos*. En consecuencia, lo que será posible hallar en los trabajos comprendidos en el trayecto descrito, serán los contornos –mas no un contenido– de un *ethos* de comparecencia a la condición desfundamentada e impersonal de la existencia, como apertura a la problematización del poder y la política. Desde este punto de vista, lo ético se vuelve indisociable de una politicidad que compromete la vida del viviente humano, al tiempo que la desborda en sus determinaciones antropológicas, al concebirla como un espacio de exuberancia y experimentación. Es en este preciso sentido que Foucault podría revelarnos algunas claves deconstructivas, no tan solo de la *tradición de pensamiento político*, sino

del modo en que las reflexiones modernas estabilizaron el discurso contemporáneo sobre lo político.

En esta perspectiva, se perfila una *ethopolítica* como tentativa por pensar una conceptualidad *alterada* de lo político, que no se agota en sus arcanos, puesto que más bien intenta re-trazarlos, para precisamente salir de su marco normativo de experiencias. Al respecto, resulta significativo advertir que, una de las características sobresalientes de lo que Arendt (1950b) denominó la *tradición de pensamiento político*, es haber constituido un sistema de exclusión de todas aquellas modulaciones de lo político que no resultaran consistentes con sus esquemas, incluso si estas eran las experiencias de su pasado directo, manteniendo “la tradición intacta frente a todas las experiencias nuevas, contradictorias y conflictivas” (p. 84). Así dispuesta, la comprensión de lo político dispuesta por la filosofía de Michel Foucault, resultaría solidaria del problema de la vida y sus incesantes modulaciones, permitiendo exceder sus expresiones antropológicas y afirmar una politicidad sin *a priori* ni fundamento trascendente, esto es, una modulación vital, efectuada, cada vez, singular y creativamente, que compromete la vida y su relación con la existencia al establecer condiciones inéditas para su despliegue. Al interior de esta propuesta de comprensión, la *ethopolítica* intenta expresar un nudo en el que ética y poder permanecen coligadas, con el resultado de alterar el concepto tradicional de lo político, y a partir del cual toda política determinada es examinada según el *ethos* que contribuye a formalizar o a partir del cual se constituye. Siguiendo el modo en que Foucault (2010) aborda este problema en la arqueología de la vida ética, implica desmontar el régimen de verdad a partir del cual se ha entendido y practicado la política en Occidente, recusando

en dicho gesto, su reducción a una esfera estrictamente gubernamental, al mismo tiempo que se plantea crítica respecto de la racionalidad calculante que la ha reducido a una ciencia de la administración de los entes (Lacoue-Labarthe y Nancy, 1981).

Foucault (2006b) exhibió la profundidad de este problema, cuando pensó la noción griega de *ethopoíein*, con la cual también aproxima una definición de la ética, entendiéndola pragmáticamente, esto es, sin ninguna textura normativa o moral, como aquello a partir de lo cual se efectúa el modo de ser y actuar de los sujetos. *Ethopoíein* – nos explica–, es la voz griega para el ejercicio de producir, modificar y transformar un *ethos*, la manera o modo de vivir, al tiempo que, modo y lugar en el que se *es*. Precisamente, porque en la lectura que hace Foucault de las éticas del cuidado de sí en la Grecia Antigua, lo que encuentra es un modo de conocimiento de sí que pone en cuestión la existencia misma y produce (*poíein/poíesis*) un cambio en el modo de ser. Este cuestionamiento, según explica –surgido de una inquietud y desasosiego incesante con el mundo–, es el que se constituye como un *ethos*, cuyo despliegue no puede ser sino agonal. Es el elemento del poder, el carácter relacional de la fuerza, que también encuentra en la estructura de la *parrhesía* como verdad política, toda vez que introduce en la *ciudad* un discurso crítico de verdad (Foucault, 2009b) respecto al poder. Sin embargo, tal como es posible colegir de estas investigaciones arqueológicas, se trata de una verdad que no reenvía al conocimiento de una interioridad, sino a una ontología, por cuanto se trata de un discurso que confiere un modo de ser a la existencia, al tiempo que impone un modo de ser al sujeto que lo pronuncia. En *Du gouvernement des vivants*, Foucault (2014b) aclarará que esta verdad puede responder a discursos diversos acerca de la existencia,

razón por la cual siempre se encuentra vinculada con una textualidad ontológica. En este preciso sentido es que el saber al que está ligada esta verdad en la subjetivación, no es el de uno que somete al individuo, sino aquel de una ontología que es saber sobre el mundo, el devenir y la interacción. Es en este registro de experiencias donde es posible disponer una verdad que «afecte» al sujeto: aquello que está en juego no es la verdad o falsedad de unos discursos, sino los modos de existencia y los mundos que contribuyen a formular; a fin de cuentas, una *ontología de la veridicción*, que no es sino una determinada y singular modulación de la existencia (Foucault, 2009b).

Las investigaciones sobre la arqueología de la vida ética en Foucault, permiten colegir que la *ethopoíein* se encuentra estrechamente ligada a la *dramaturgia* de una verdad —su puesta en acto—, así como a una *gimnastica* de la exposición al poder, en la medida que permite disponer una verdad que disputa una concepción *mundo*. Aun cuando resulte evidente, vale el esfuerzo recordar que, en Foucault, lo existente no es sino una efectuación de *fuerzas* en relación. Es precisamente esta *verdad* la que orienta un modo específico de conducción en el mundo, al tiempo que su singular modulación. Foucault (2009b) precisa, en esta dirección, que no habría que analizar la *parrhesía* por la estructura interna del discurso, sino por el lado del riesgo que el decir veraz comporta para quien lo pronuncia, puesto que la *ethopolítica* dentro de la cual se expresaría, no tiene la textura de una existencia sosiega, pacificada, sino aquella del riesgo. A fin de cuentas, se trata de un peligro que pone en juego a la existencia misma, como ser o en cuanto ser, puesto que, cuando una verdad política es pronunciada, genera una fractura que compromete el orden y la comunidad de sentido organizada conforme a él. Es, en este sentido, una forma de

sublevación, de aquel que no puede nada frente al que lo puede todo; un discurso y un acto agonista que revela o desnuda el *pathos* de la existencia, exponiendo la vida “en todos los sentidos de la palabra” (Foucault, 2010, p. 246), esto es, se muestra y arriesga en lo más *íntimo*.

Lo que será posible hallar en esta investigación, por tanto, no es un intento de fundación de lo político a partir de una ficción ontológica, como aquella hobbesiana que legitima el estado de excepción (Hobbes, 1651), ni aquella reductivamente agonial, propia del paradigma amigo-enemigo (Schmitt, 1932), pero tampoco una concepción de lo político identificada con la institución estatal ni el concepto de democracia (Abensour, 2007). En otras palabras, aquello que orienta la pregunta que interroga por lo político al pensamiento de Foucault, no es una política determinada sino una inquietud por un *ethos* singular, como posibilidad de superar los procedimientos antropológicos de captura filosóficos, epistémicos e institucionales que mortifican la vida y el conjunto de la existencia en nuestra cultura. Así podrá ser leída la variación analítica introducida por el filósofo francés, al abrir la problematización sobre lo político a partir de la pregunta respecto a cómo no ser gobernados –de cualquier modo y a cualquier precio (Foucault, 1978c)–, teniendo por fondo los fenómenos históricos concernientes a la biopolítica, cuestión que exige –según la indicación de Esposito (2006)– replantear el léxico filosófico y político moderno.

Desde aquí, el problema concerniente a la biopolítica y las prácticas de subjetivación y resistencia, podría ser leído, por contraste, como una tentativa por pensar una politicidad que prescinde de toda remisión a universales antropológicos, incluyendo

una noción de vida que se aparta sustantivamente de sus representaciones biológicas programadas por las ciencias humanas, para afirmar, en cambio, un “vitalismo” más próximo a la filosofía jovial de Nietzsche, y disponerlo como “la apuesta de las luchas políticas” (Foucault, 1976a, p. 137) que vienen. Es lo que será posible observar en su crítica al humanismo antropológico y también, al tener en cuenta que la vida para Foucault –pese a que nunca formuló un concepto específico y aquí toma prestada una indicación de Georges Canguilhem–, es “aquello que es capaz de error” (Foucault, 1985, p. 774), vale decir, una definición donde no es posible advertir ninguna consistencia positiva o figurativa, sino una indicación respecto a considerar la vida en relación a su *afuera*, en el movimiento de su singular apertura y desfundamentación. Es lo que, en cierto modo, Roberto Esposito (2008) ha formulado al proponer la necesidad de pensar la política en la *forma de la vida*: no una vida a propósito de la política o una política del viviente, sino una política coextensiva a la esfera de la vida. Sin embargo, tal como inmediatamente argumenta –asumiendo el tono de una indicación precautoria–,

para que la vida pueda señalar un horizonte diferente para la política – literalmente: revitalizarla–, es necesario que, a su vez, ella misma sea pensada en toda su complejidad; esto es, que sea rescatada de aquella reducción a la nuda base biológica... si la vida es considerada como el simple hilo vertical que une el nacimiento con la muerte, en un desarrollo predeterminado, ciertamente no podrá decir ni dar nada a la política, sino que se limitará necesariamente a un poder ciego respecto de sus fines y destructivo en sus medios (pp. 22-23).

El itinerario que seguiremos se organiza en dos partes. La primera, presenta en clave de problematización y análisis, las mesetas que pueblan la crítica al humanismo antropológico en el pensamiento de Michel Foucault. A partir de su estabilización,

finalizaremos con una conclusión provisoria que intenta identificar y proyectar claves de lectura que serán de utilidad para las problematizaciones comprendidas en la segunda parte, dedicada a describir la elaboración del pliegue entre ética y poder.

II. Consideraciones de método: ¿cómo leer a Michel Foucault?

“Mal se paga a un maestro cuando uno sigue siendo siempre su discípulo. ¿Y por qué no habríais de deshojar mi corona? Vosotros me veneráis; pero, ¿qué pasaría si vuestra veneración, un día, se desmoronase? ¡Cuidaos de no morir aplastados por una estatua!... Aún no os habéis buscado a vosotros mismos: entonces me encontrasteis. Así actúan todos los creyentes; por eso vale tan poco cualquier fe. Ahora os llamo a que me perdáis y os encontréis a vosotros; y solo cuando todos me hayáis negado, querré volver entre vosotros” (Nietzsche, 1885a, p. 117).

En su *Introduction générale* a la edición francesa de las *Œuvres philosophiques complètes* de Friedrich Nietzsche, Foucault junto a Deleuze, dirán que un pensador maldito se reconoce desde el exterior, por tres rasgos: “una obra bruscamente interrumpida; parientes abusivos que pesan sobre las publicaciones póstumas; –y, finalmente– un «libro-misterio», algo así como un «libro» cuyos secretos no dejamos de presentir” (1967c, p. 561). Esta descripción, resulta justa para una investigación que interroga a Michel Foucault sobre el problema de lo político. Luego de su muerte intempestiva, su obra experimenta una escansión, que al mismo tiempo ha coincidido con una dispersión que redobla la estructura fragmentaria y discontinua de su pensamiento, a través de interpretaciones eruditas o inventariables que, extrañamente, han hecho del pensamiento del filósofo francés una sistematización formal de la dispersión de sus objetos. Pero, así como hay “libros-misterio”, también hay “pensadores-misterio”.

El trabajo de investigación desarrollado aquí, intenta hacer frente a una doble y extendida dificultad en las lecturas sobre Foucault: de un lado, sostener que su filosofía se compone exclusivamente de sus libros, de manera tal que, todo lo demás, no sería sino secundario o incluso *apócrifo*. Contra esta lectura que llamaré “oficial”, quisiera sostener una interpretación que reconozca allí la inflexión y la marca de una pretendida *voluntad*

de poder, es decir, un intento por inscribir el pensamiento como *firma*, al interior de protocolos de lectura instituyentes, y como forma de enmascarar y sepultar sus posibilidades en “coherencias funcionales o sistematizaciones formales” (Foucault, 2006a, p. 21). Por contrapartida, tendremos en cuenta que los materiales llamados “secundarios” (conferencias, entrevistas y cursos), constituyen prolongaciones y ampliaciones de perspectivas y trabajos en curso, es decir, partes integrantes de una “obra” –como lo planteara Deleuze (1990)–, puesto que exhiben “nuevas zonas” (Ewald y Fontana, 1997, p. 9) al interior de una compleja topografía de pensamiento que no cesa de experimentar mutaciones.

El riesgo que asume esta lectura es el de toda exploración que se aventura por terrenos inciertos, allí donde todavía no hay senderos ni estancias en las que refugiarse o ponerse a resguardo. Se trata de tomar el riesgo de pensar en la intemperie, provistos únicamente de las signaturas que, pese a todo, se reconocen en una cartografía dispersa, borroneada, que fortuitamente Foucault debió “dejar caer” y permaneció durante largo tiempo ignorada. Es la consecuencia de intentar trabajar con los materiales de un *pensar interrupto*, abiertamente suspensivo. Un gesto tal de pensamiento, podría conducir la exploración de rutas *intempestivas* de análisis y re-trazar otros modos de comprensión, como si Foucault fuese un signo en medio de la noche oscura de este mundo y, en tanto tal, autorizara múltiples y sucesivos ingresos, sin pretender en ellos el establecimiento o fundación de una clausura. Antes bien, se busca relanzar las posibilidades de exploración, como aquella tirada de dados de la que nos hablaba Deleuze (1986) refiriéndose a Foucault, puesto que, aun cuando habitamos el riesgo de un pensamiento de signaturas,

cada vez que intentamos reconstruir la cartografía, no podemos sino habitar ese extraño umbral en el que cada lectura es un re-encadenamiento sucesivo que nunca parte exactamente desde cero, sino que convoca algo de lo no dicho, pero también de lo impensado. Justamente allí, descansa la posibilidad de relanzar o de hacer proliferar el pensamiento.

La segunda dificultad, consiste en describir el pensamiento de Michel Foucault separado en momentos o etapas, en lo que se ha interpretado como la preocupación por el *saber*, el *poder* y la *ética*. Judith Revel (2010), se ha referido críticamente a un cierto “sistema de fragmentación” (p. 16) que ha persistido en los comentaristas de Foucault, al intentar, con ello, inscribir y distribuir su “obra” en cesuras que funcionan como signos de una discontinuidad al interior del pensamiento: aquella de la reflexión lingüística y literaria, centrada en el análisis del campo discursivo; una reflexión política, bajo la forma de una analítica del poder que consigue integrar los discursos, así como las estrategias y las prácticas; y una reflexión ética centrada en los procesos de conformación de las subjetividades y las estéticas de la existencia. Estas operaciones, sin embargo, no hacen otra cosa que separar la obra de Foucault en tres secciones que, al mismo tiempo, coinciden con las tres décadas de escritura de su filosofía.

Pese a esta estrategia hermenéutica –incluso, contra ella–, hemos decidido abandonar la lectura canónica, sobre todo, considerando que ha inscrito el pensamiento de Michel Foucault en una línea de progresión que localiza la discontinuidad y su valor en el objeto de investigación que es su medio y, en consecuencia, ha intentado leerlo a partir de una extraña coordenada empirista que no consigue interrogar su geología profunda ni

establecer las regularidades enunciativas presentes en su filosofía. En lugar de esta lectura, que denominaré *extensiva*, quisiera proponer una interpretación *intensiva* del pensamiento filosófico de Michel Foucault, con objeto de intentar sortear el obstáculo de la periodicidad, por cuanto, de lo que aquí se trata, no es del problema de la duración, sino de fronteras móviles y porosas, que habilitan lecturas provisorias y aproximaciones sucesivas a la problematización filosófica de lo político. En esta investigación, por tanto, hemos decidido tomar una distancia tal, que nos permita decidir respecto de una herencia demasiado pesada e incómoda para habilitar la posibilidad de pensar y explorar el trabajo del filósofo francés con renovado asombro. En el mismo gesto, sin embargo, habría que hacer notar la articulación con aquello que Nietzsche una vez señaló respecto a la filosofía, esto es, que esta “debe comenzar no ya con el asombro, sino con el horror” (1872b, p. 501). El filósofo trágico pensó esta actitud como una disposición del pensamiento capaz de hacer frente a la pobreza intelectual de la tradición filosófica de su tiempo. En nuestro caso, reconocemos el horror como el resultado de una afección provocada por la interrogación respecto a la experiencia de habitar un *mundo*. Es el horror del mundo, su desintegración contemporánea, la que nos impulsa a explorar, de este modo, un pensamiento, intentando interrogar su problematización para, *quizá*, hallar en él, algunas claves interpretativas, pero también, abrir fisuras, operar cortes en el presente, de manera tal de imaginar las posibilidades de ser de aquello que aún no existe. Así es como entendemos aquello que Foucault llamó una *ontología histórica de nosotros mismos* (1984c).

Giorgio Agamben (2008) –en su ensayo *Signatura rerum*–, ha hecho notar, respecto a la filosofía de Foucault, su proceder a través de *paradigmas*, esto es, *ejemplos* o casos singulares que le permitieron volver inteligibles la totalidad de un problema o de un contexto-histórico problemático más amplio: es el caso de figuras conceptuales como la *episteme*, el *panóptico*, o la *biopolítica*, pero también de nociones como la *epimeleia heautou* o la *parrhesía*. Dentro de esta lectura, el paradigma no consistiría tanto en la constatación de una semejanza sensible entre un conjunto de procesos históricos y un caso particular que lo represente en la forma de un ejemplo convencional, sino en producir esta semejanza a través de una operación analítica, verificando, en este gesto, que aquello que tenemos en frente es una *arqueología* no precisamente historiográfica sino *filosófica*. Tomando noticia de esta lectura, es que tendremos la precaución de no asumir las descripciones de archivo como el *sentido* de la investigación misma³.

Afirmar, por ello, un pensamiento de intensidades –en el sentido de una fuerza que se manifiesta como *gravedad* en el ejercicio de pensamiento, frente a una figura u objeto específico tenido como urgencia–, abre la posibilidad de restituir a la analítica foucaultiana su carácter de *acontecimiento*. Judith Revel (2014), se ha referido a este asunto, afirmando la presencia en Foucault de una *discontinuidad del pensamiento* (en cuanto a la progresión de la escritura, a sus objetos), al tiempo que de un *pensamiento de lo discontinuo* (como proyecto filosófico). Quisiera, de todos modos, sostener que en

³ Nos enfrentamos a la misma dificultad cuando se quiere derivar un diagnóstico del presente a partir de las figuras conceptuales propuestas por Foucault para la analítica de las formas de gubernamentalidad modernas, aplicando mecánicamente categorías como *panóptico*, *sociedad disciplinaria*, *encierro*, *poder psiquiátrico*, *biopolítica* o *biopoder*.

Foucault la *discontinuidad* se expresa, no tanto en sus figuras de pensamiento, sino en el segundo sentido, es decir, como un proyecto que ha tomado a su cargo a la discontinuidad misma –es lo que Revel (2014) llama “el espesor del discurso de Foucault” (p. 87)–, de tal manera que –en nuestra lectura– dichas figuras no serían otra cosa que *estancias de pensamiento*, en el sentido de inscripciones diferentes de una *intensidad diferida*, cuyo centro de *gravedad* coincide con una actitud crítica, de muy larga data, por alcanzar la dispersión histórica en que nos hemos constituido o aquello que Deleuze (1990) llamó, “una extraña figura de tres dimensiones” (p. 151), con la que Foucault habría perseverado en alcanzar *una manera de vivir*, anticipando con ello el espesor ético que recorre su pensamiento. En consecuencia, no sería del todo adecuado valorar su trabajo filosófico en torno a una discontinuidad epistémica. Más bien, habría que reconocer en la dispersión capilar de sus objetos, el signo de una insistencia ética mucho más profunda por explorar otras posibilidades existenciales, otras modulaciones vitales, para reconocer en ella, a fin de cuentas, una *experiencia sistemática de variaciones continuas*.

A partir de las precisiones introducida por Foucault en su *Réponse au Cercle d'épistémologie* (1968b) –las que, al mismo tiempo constituyen anticipos de *L'archéologie du savoir* (1969a), publicada un año más tarde–, la *discontinuidad* es retratada como un elemento fundamental del análisis histórico. Lo relevante es el modo en que ésta es definida. Para el filósofo francés, la *discontinuidad* supondrá una “operación deliberada del historiador” (1968b, p. 698), esto es, un ejercicio interpretativo sobre las fuentes, que concierne al análisis y establecimiento de las temporalidades y sus velocidades. Lo que la discontinuidad busca descubrir, por tanto, son “los límites de un proceso, el punto de

inflexión de una curva, la inversión de un movimiento regulador, los límites de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, la emergencia de un mecanismo, el instante de desorden de una causalidad circular” (p. 698). Dentro de este planteamiento, remarcar el valor analítico de la *discontinuidad*, implica reconocer que ésta no sería ya lo negativo de la interpretación –al modo de un envés o fracaso–, sino su elemento propiamente positivo, por cuanto es ella la que determina su objeto, al tiempo que valida su análisis.

La unidad de una obra siempre fue un motivo problemático en Foucault, por cuanto, esta nunca resulta ser inmediata, cierta ni homogénea, al contrario, si consideramos que la discontinuidad en Foucault funciona como una operación deliberada, la unidad de una obra solo podrá ser formulada a partir de una “cierta función de expresión” (Foucault, 1968c, p. 704), que descifra un correlato en medio de sus fragmentos. De cualquier forma, la singularidad del trabajo de investigación arqueológica en el filósofo francés, no puede prescindir del *acontecimiento* y su irrupción al interior de un campo discursivo específico. Esto quiere decir que, en lugar de intentar hallar las continuidades de un discurso, será preciso identificar sus escansiones o rupturas, de manera tal de abrirlo hacia su dispersión constitutiva. Recurriendo a este gesto, en esta investigación se intenta cartografiar, esto es, producir el trazado que permitiría establecer la problematicidad de lo político al interior de su filosofía.

La pregunta que interroga filosóficamente lo político para constituirlo en un problema, resulta, en apariencia, sencilla, por cuanto se encuentra habitada por una inquietud acerca de los acontecimientos en el mundo, ejercicio que tradicionalmente hace andar la investigación filosófica. Sin embargo, su apariencia oculta una compleja red de

conexiones dispersas, muchas de ellas improbables y “misteriosas” que, de algún modo, permiten vislumbrar una sospecha respecto a las interrogaciones filosóficas que conducen a Michel Foucault a plantear determinados problemas, que no son precisamente o no coinciden directamente con la capilaridad de sus objetos.

En su trabajo titulado *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze y Guattari (1997), definieron la filosofía como aquella “disciplina que consiste en *crear* conceptos” (p. 11), por cuanto, no trata de inventarlos o fabricarlos como si estos fuesen formas o productos terminales, sino de generarlos como creaciones singulares, siempre nuevas. Nietzsche (1885b) –del que Foucault fue un temprano y sistemático lector– ya había previsto que la actividad filosófica no debe conformarse con la constelación de conceptos disponibles, y en su lugar debe “hacerlos, crearlos, establecerlos” (p. 757) y persuadir a otros de recurrir a ellos. Hacer lo contrario –añade– constituiría una actitud de piedad con una herencia que delata el “elemento moral del conocer” (p. 757), y nada justifica “pensar” moralmente. Siguiendo estas tesis, cuando se afirma que el objetivo central de esta investigación es fundamentar una nueva comprensión de lo político en la filosofía de Michel Foucault, lo que se quiere sostener es una actitud de “escepticismo absoluto ante todos los conceptos transmitidos” (Nietzsche, 1885b, p. 757), cuestión que resulta del todo pertinente para una investigación que intenta avanzar por terrenos escarpados, luego de haber decidido abandonar las sucesiones temporales de las continuidades analíticas y los amparos de las lecturas canónicas. Después de todo –tal como indica precautoriamente Pierre Macherey (2009)–, definir un concepto –en nuestro caso, una concepción– implica formular necesariamente un problema.

Deleuze y Guattari (1997), también precisan que, al interior de este “arte constructivista” que sería la filosofía, todo concepto se constituye por el ensamblaje de determinados componentes que lo definen, no en la forma de una totalidad orgánica, sino en el modo de una multiplicidad fragmentaria y heterogénea que, sin embargo, establece una relación indisociable respecto al plano de problematización al que pertenecen y al cual intentan responder. Es a esto a lo que ambos pensadores denominan un *anclaje problemático*. Puesto que, al tiempo que definen al concepto, los componentes establecen su perímetro o radio de problematización, afectando el modo en que se articula, reparte e interactúa con otros conceptos. Así, todos los conceptos portarían los trozos o fragmentos procedentes de otros conceptos, los que, a su vez, pertenecen a otros planos de problematización, ciertamente próximos al concepto objeto de construcción o examen. En consecuencia, cada componente no sería sino un rasgo intensivo del concepto, al mismo tiempo que, todo concepto es una heterogénesis, es decir, “una ordenación de sus componentes por zonas de proximidad” (p. 26).

En una perspectiva similar, Michel Foucault (1963e) tempranamente propuso la estrategia analítica de intentar leer telescópicamente, precisamente, para intentar encontrar los isomorfismos y pliegues de un pensamiento. De igual manera, advierte que no todos los conceptos tienen el mismo grado de elaboración al interior de un pensamiento. En general no tienen la misma función ni el mismo tipo de uso al interior del discurso. Habría, por tanto, que intentar distinguirlos y precisarlos: función clasificatoria, diferenciadora (establecer relaciones), analítica. Hay, también, conceptos cuya función es más bien

periférica al interior de un pensamiento: aquellos con los que el pensamiento se diferencia a sí mismo y delimita su campo de objetos.

Si algo caracteriza a los conceptos es su dinamismo y elasticidad. Puesto que no son estáticos, se encuentran recorridos por movimientos que responden a las *fases de variación* de sus componentes. A partir de estos movimientos, es posible tener noticia de las estancias y los estratos de un problema, de sus articulaciones, así como también de sus límites, cierres o clausuras (Deleuze y Guattari, 1997). En este gesto se sostiene la posibilidad de interrogar filosóficamente lo político en Foucault, estableciendo con ello el “anclaje problemático” en que se verifican sus confines.

Para Foucault (1984h), esta forma de abordar el ejercicio de investigación, implica “el trabajo específico del pensamiento” (p. 598), en la medida que concierne a una labor de problematización que permite establecer las condiciones de aparición, no tan sólo de un discurso o un cierto conjunto de enunciados, sino también de determinados conceptos y sus estratificaciones, junto a la elaboración problemática de sus obstáculos, dificultades y zonas de exclusión.

Una última orientación de método para esta investigación, se halla, precisamente, en este punto, por cuanto hace posible pensar el trabajo de análisis y problematización filosófica, según el establecimiento de un plano o cartografía de pensamiento con el que examinar *intersecciones* de conceptos, reflexiones, problemas, es decir, sus proximidades, conjunciones, al tiempo que sus límites, disyunciones, pliegues y prolongaciones. La tarea filosófica y verdaderamente crítica –siguiendo en esto a Foucault– no residiría, por tanto,

en la búsqueda metódica de una “solución”, sino en problematizar. No reformar, sino instaurar una distancia crítica; reencontrar los problemas.

Cuando se intenta pensar cómo es que una concepción es capaz de adquirir la forma de un problema, nos encontramos frente al desafío de intentar elaborar su especificidad, la que, para esta investigación, refiere a la forma singular que adopta la interrogación filosófica sobre lo político en el pensamiento de Michel Foucault. Allí convergen estratos conceptuales específicos: la transgresión, el afuera, las resistencias, y las prácticas de sí, así como problemas y reflexiones coextensivas: la crítica al humanismo y sus fantasías antropológicas, el problema ontológico y el pliegue entre ética y poder. Estas claves, no tan sólo hablarían o nos dirían algo respecto a nuestra pregunta, sino que dispondrían los contornos de una comprensión específica de lo político en Foucault, al mismo tiempo que señalarían una cierta facticidad, esto es, aquella de intentar pensar sobre nosotros mismos y nuestro presente.

El desafío fundamental, entonces, reside en la pregunta respecto a qué es posible pensar a partir de establecer las coordenadas del problema de lo político en Michel Foucault y, al mismo tiempo, si una problematización en sentido foucaultiano concierne a un “conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hace que algo ingrese en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento” (1984f, p. 670), determinar cuáles son las prácticas a las que sería posible arribar. En consecuencia, el gesto de pensamiento involucrado en esta investigación, se articula a partir de un doble movimiento, en la medida que se propone establecer las condiciones de constitución de un problema, pero también tratar a la filosofía como un *discurso*. Por una

parte, realizar un trabajo negativo: liberarnos de todo un juego de problematizaciones que reenvían o tributan a una determinada *tradicón*. Después de todo, los conceptos no son sino *anamnesis* (Nietzsche, 1885b, 732). Por otra, establecer los límites de este discurso, sus correlaciones con otros enunciados y conceptos que puedan tener vínculos con él, sus formas de coexistencia, su funcionamiento mutuo, y mostrar qué formas de enunciación excluye y de qué enunciaciones podría ser capaz.

Primera Parte

III. El Humanismo Antropológico y su Crítica

Muerte del hombre. Función diacrítica de un pensamiento

El surgimiento del humanismo como un objeto y orientación axiológica del pensamiento, ha sido localizado tradicionalmente hacia fines del siglo XV, entendiendo que allí se encontrarían los orígenes históricos de lo que hoy conocemos como *ciencias humanas* (Cordua, 2013). La decadencia de la representación teológico-cristiana del mundo, correlativa al surgimiento del Renacimiento europeo, así como de inflexiones filosóficas específicas –como la formulación del *cogito* cartesiano–, acompañan esta lectura, para afirmar el ocaso del *antiguo mundo* y la emergencia de un proyecto filosófico y cultural moderno de carácter laico, racionalista y antropocéntrico. En esta perspectiva, la coligadura entre humanismo y la conceptualidad del hombre en su finitud –desde Descartes a Hume–, constituirá un esfuerzo importante contra las ambiciones dogmáticas del conocimiento absoluto (Han-Pile 2003). Por contraste, el mismo subtítulo del *Discours de la méthode* (1637) anticipa y graba la valencia específica de este humanismo como un cuerpo doctrinal, ciertamente crítico del oscurantismo medieval, pero, al mismo tiempo, profundamente práctico y, por ello, normativo: “*Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*”.

Pese a este hábito de lectura, de entrada, es necesario tener en cuenta que la crítica de Michel Foucault al humanismo antropológico no puede ser reducida, sin más, a una postura anti-humanista o “inhumana” como plantea Alain Badiou (2005), ni mucho menos

a un cuestionamiento global del humanismo como movimiento filosófico y cultural europeo. Tal como se aprecia en *Les mots et les choses*, para Foucault (1966a),

el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– se puede estar seguro de que el hombre es una invención reciente... El hombre es una *invención* cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y *quizá*⁴ también su próximo fin (p. 398).

En una sugerente clasificación, Nancy Fraser (1985) interroga los sentidos que podría tener esta crítica en Michel Foucault. En esta dirección, sería posible identificar a) un estrato de tipo conceptual o filosófico, a partir del cual se despliega una crítica a la metafísica occidental centrada en la figura del sujeto y la filosofía del *cogito*; b) otro, de tipo estratégico, como crítica al encubrimiento de tecnologías de dominación tras la apelación a valores humanistas; y c) finalmente, un estrato de carácter normativo, a partir de una crítica que sostendría que el humanismo sería intrínsecamente indeseable, en la medida que no comporta otra cosa que una renovada fórmula de dominación. Como veremos, Foucault nunca dispuso una sistematización formal de los estratos que conforman su crítica al humanismo antropológico, encontrándose distribuidos, más bien, de manera fragmentaria al interior de un corpus de problematizaciones históricas, filosóficas y políticas que, pese a su dispersión analítica, contribuyen a organizar una clave de interrogación constante –en ocasiones explícita, en otras, velada–, en su trayecto filosófico. De ahí la simetría de esta clasificación con los tres momentos con los que

⁴ En ambos casos, las cursivas son mías.

tradicionalmente se suele representar su itinerario de pensamiento: saber, poder, y ética. Habría, de todos modos, que intentar leer esta constelación problemática en sus interrelaciones, para evitar así, el mismo riesgo denunciado por Fraser (1985) de una lectura parcial que pierda de vista el conjunto, al enfatizar un estrato por sobre los demás. Es el caso de investigaciones como las de David Hoy (1981), con un acento exclusivo en los aspectos puramente conceptuales de la crítica, o como aquella de Dreyfus y Rabinow (1983), centrada en la crítica normativa a los valores humanistas. Tal como intentaremos mostrar a lo largo de esta investigación, los aspectos filosóficos y políticos comprometidos en la problematización de Michel Foucault, no constituyen tan solo una elección de estratos a partir de los cuales dirigir la crítica, sino que comprenden contraofensivas frente a una ontología antropocéntrica que ha diagramado la reflexión sobre *el* hombre y *su* mundo, a partir de un discurso y unos saberes respecto de él, un conjunto de tecnologías de poder y una constelación de valoraciones morales dirigidas al hombre y su conducción. Se trata, por tanto, de aspectos que se solicitarán de manera recíproca y que en el pensamiento de Foucault serán abordados y desarrollados de manera sucesiva a lo largo de su trabajo filosófico. Al respecto, resulta significativo considerar la intervención de Foucault (1988) – pronunciada el año 1982 en la Universidad de Vermont, dos décadas después de este debate– en la que argumenta que es a través de determinadas prácticas históricas (psiquiátricas, médicas, penitenciarias) que un modelo específico de humanidad ha tomado forma, esto es, prácticas a partir de las cuales se ha representado una idea normativa y general acerca del hombre, cuestión que tiene como correlato la presentación universal de un modelo específico de libertad. Según su indicación, “nuestro futuro

comporta más secretos, más libertades posibles e invenciones de los que el humanismo nos permite imaginar, al interior de la representación dogmática de los diferentes componentes del espectro político: izquierda, centro y derecha...” (p. 782). Como colofón a la reseña de un trabajo del biólogo Jacques Ruffié, Foucault (1976b) ya había adelantado, en este sentido, que es la historia la que dibuja la forma de aquello que llamamos humanidad. Contra la noción de raza presente en tono crítico en dicho trabajo, añadirá que la especie no puede ser definida a partir de un prototipo, sino por un “conjunto de variaciones” (p. 96), así como la raza no es sino una noción estadística, esto es, una “población” (p. 96). Es a esta perspectiva a la que Foucault denominará “bio-historia”, la que –según señala– permitiría superar la historia unitaria y mitológica de la especie humana.

Por contrapartida a esta crítica, los ataques a Foucault no se harán esperar y será Sartre (1994), así como los intelectuales marxistas en Francia, los que rápidamente reaccionarán en contra de lo que califican una postura reaccionaria y conservadora en la crítica del hombre, por cuanto estiman, disolvería la libertad, las posibilidades emancipadoras y la dignidad de la persona humana como un fin en sí mismo: “se trata de edificar una ideología nueva –declama Sartre (1966)–, la última barrera que la burguesía puede alzar todavía contra Marx” (p. 67). Alain Badiou (2005) hará notar, sin embargo, que las tentativas francesas de humanismo radical –especialmente la de Sartre– llegan tarde, por cuanto se erigen como intentos por reactivar un proyecto político (los socialismos reales) que se encuentra en ruinas y ha demostrado su voluntad totalitaria a lo largo de toda Europa. Por ello, Badiou podrá decir que “Sartre dibuja la figura patética y

formidable del compañero de ruta sin ruta” (p. 216). En una perspectiva, en cambio, estrictamente conceptual, Beatrice Han-Pile (2010a) ha hecho notar que el sustrato de estas querellas, se habrían producido por una cierta ambigüedad con la que Foucault expresó su crítica del hombre, reservando el mismo término para referirse tanto a una estructura epistemológica como a su contenido empírico. El planteamiento, sin embargo, no se presta a demasiados malos entendidos si se tiene en cuenta el nivel de análisis en el que se inscribe. Como veremos, Michel Foucault detecta un problema de carácter epistémico –pese a que no es el único, como mostraremos a continuación– en el humanismo antropológico surgido entre los siglos XVIII y XIX, heredero del cuerpo doctrinal del humanismo de fines del siglo XV: el arribo del hombre como sistematización formal de una naturaleza humana y como índice objetivo del conocimiento, cobrando con ello, un valor imprescriptible al interior de la filosofía y el pensamiento en general⁵. Por esta razón, los primeros humanistas al interior de esta crítica, no serán los pensadores del Renacimiento, como Rebelais, Montaigne o Pico Della Mirandola, sino los herederos del proyecto ilustrado representados por Kant, Hegel y Marx (Han-Pile, 2010a), así como los representantes franceses del humanismo de postguerra en la fenomenología y el existencialismo. Esta es la razón por la que Foucault (1966a) dirá que “el hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y *quizá*⁶ también su próximo fin” (p. 398). Pese a esta postura, casi dos décadas más tarde, Foucault (1984c) propondrá una genealogía más extensa del

⁵ Por ejemplo, sus remisiones en pintura y literatura, pero también al interior de una concepción específica de la política: el liberalismo.

⁶ Las cursivas son mías.

humanismo –que ciertamente involucra a la Ilustración, pero no se agota en ella–, a partir de establecer una línea de continuidad en torno al problema del hombre en la modernidad europea, el que, sin embargo, exhibirá una trayectoria completamente heterogénea:

hubo un humanismo que se presentó como crítica del cristianismo o de la religión en general; hubo un humanismo cristiano en oposición a un humanismo ascético y mucho más teocéntrico (aquel del siglo XVII). En el siglo XIX, hubo un humanismo desconfiado, hostil y crítico respecto a la ciencia; y otro que puso (al contrario) su esperanza en esta misma ciencia. El marxismo ha sido un humanismo, el existencialismo y el personalismo también lo han sido. Hubo un tiempo en que se respaldaron los valores humanistas representados por el nacionalsocialismo, y cuando los propios estalinistas se decían humanistas (p. 573)

De cualquier forma, la crítica al humanismo antropológico desplegada por Foucault durante la década de los sesenta, se encuentra circunscrita a mostrar de qué partes y piezas el hombre fue compuesto entre fines del siglo XVI y principios del XIX. En tal sentido es que en *Les mots et les choses*, habría intentado caracterizar la figura moderna del humanismo, enfatizando que no es “por una preocupación moral por el ser humano que tuvimos la idea de conocerlo científicamente, sino, al contrario, porque hemos construido al ser humano como objeto de un saber posible que luego desarrollamos todos los temas morales del humanismo contemporáneo” (1966e, p. 541). En esta perspectiva, el problema del hombre se perfila como una invención o una construcción propiamente artefactual, cuya emergencia habría que buscarla en el conjunto de procesos históricos en los que se diagrama un determinado discurso sobre la naturaleza del hombre y su mundo. De ahí que una de las funciones de esta crítica consista en intentar despertarnos del “sueño antropológico” y dogmático al que nos habría conducido la ilusión trascendental que

recorre la modernidad desde su postulación kantiana. Gran parte del problema, por tanto, consistirá en constatar que el hombre del que aquí se trata, no es aquel identificable con su “su miseria positiva” (1966a, p. 328), sino más bien, el dispositivo histórico a partir del cual se constituye una ontología antropocéntrica, coextensiva del nacimiento de las ciencias humanas y subsidiaria del pretendido humanismo axiológico en las filosofías que van desde Kant a la fenomenología, pasando por el existencialismo y el marxismo francés⁷.

Estos aspectos serán expuestos a través de lo que Foucault distingue como un nivel de “análisis arqueológico que descubre el *a priori* histórico y general de cada uno de sus saberes, [y en el que] el hombre moderno –este hombre asignable en su existencia corporal, laboriosa y parlante– sólo es posible a título de figura de la finitud” (p. 329). El hombre al que Foucault dirige su crítica, será, por tanto, aquel que funciona como un *a priori* del pensamiento, antes que como una entidad general. En sus palabras:

El modo de ser del hombre, tal como se ha constituido en el pensamiento moderno, le permite representar dos papeles; está a la vez en el fundamento de todas las positividades y presente, de una manera que no puede llamarse privilegiada, en el elemento de las cosas empíricas. Este hecho –no se trata para nada allí de la esencia general del hombre, sino pura y simplemente de este *a priori* histórico que, desde el siglo XIX, sirve de suelo casi evidente a nuestro pensamiento–, este hecho es sin duda decisivo para la posición que debe darse a las “ciencias humanas”, a este cuerpo de conocimientos (pero quizá esta palabra misma sea demasiado fuerte: digamos, para ser aún más neutros, a este conjunto de discursos) que toma por objeto al hombre en lo que tiene de empírico (1966a, p. 355).

⁷ Al existencialismo, como filosofía que reenvía la posibilidad de la experiencia a la actividad sintética de la conciencia y su estructura intencional; al marxismo cuyo edificio filosófico se erige sobre una teoría de la alienación, demasiado próxima a una reducción antropológica. Por ello Foucault (1966e) podrá decir que los grandes exponentes del humanismo contemporáneo “son, evidentemente, Hegel y Marx” (p. 541).

En esta perspectiva, Foucault intentará redefinir el modo en que se han desarrollado las problematizaciones al interior de la filosofía contemporánea, advirtiendo, al mismo tiempo, el régimen epistémico, político y axiológico en que se inscriben sus discursos. Después de todo, para Foucault (1966f) existen “dos tipos de filósofos, aquel que abre nuevos caminos al pensamiento, como Heidegger, y el que desempeña el papel de arqueólogo, que estudia el espacio en el que se despliega el pensamiento, así como las condiciones de este pensamiento, su modo de constitución” (p. 553). Tal como más tarde clarifica, el problema del humanismo en su trabajo resultará coextensivo a un intento de “diagnosticar el presente de una cultura” (1967a, p. 620) –cuestión que coincide con la actividad del filósofo–, al interior del cual la “muerte del hombre”, según afirma, constituye una de sus “convicciones más profundas” (p. 617). Es en este último sentido que encontraremos una clave hermenéutica de la crítica al humanismo antropológico desplegada por el filósofo francés.

Esta crítica, sin embargo, también anuncia la posible proximidad de su fin: “quizá”, es la enigmática expresión que inscribe esta posición. Jacques Derrida (1994), siguiendo a Nietzsche, se refirió una vez a esta figura como una indicación precautoria según la cual, allí residiría el único pensamiento posible del acontecimiento *por-venir*. Desde este punto de vista, ¿podría el *quizá* del próximo fin del hombre, contener la posibilidad de, no tan sólo fundamentar, sino de anticipar este fin?, ¿en qué medida anuncia su acontecer como un futuro anterior en el pensamiento y la experiencia histórica contemporánea? y ¿cómo podría conectar el *quizá* de este fin con la politicidad que Foucault sitúa en el centro de esta crítica y con su propia gestualidad de pensamiento? Tal

como intentaremos sostener a lo largo de esta investigación, la crítica al humanismo antropológico en Foucault, funcionaría –cuando se sabe oír– como un “oráculo retrospectivo” (Foucault, 1969a, p. 158) que acompaña en intensidades variables su trabajo filosófico, en la medida que, no tan solo profundiza esta crítica en su propio pensamiento –como si este fuese un conjunto de consecuencias extraídas de la “muerte de Dios”–, sino que, al mismo tiempo, no cesa de intentar librarse de los problemas que ésta supone. Como tendremos oportunidad de ver, es sobre esta problematicidad que el filósofo francés compone la arquitectura discontinua de su propio pensamiento, motivo por el cual, su precisión adquiere una función diacrítica en la lectura de los movimientos y mesetas que pueblan su filosofía. Intentaremos analizar también, la precisión de la afirmación según la cual, en Foucault no habría una “definición positiva de un modelo alternativo al humanismo” (Han-Pile, 2010b, p. 2). La hipótesis de trabajo, en este punto, consistirá en sostener que no se trataría de la formulación de “otro” humanismo, sino de intentar hacer de la filosofía una experiencia transformadora, a contrapelo del modo en que se ha entendido y practicado la filosofía en Occidente desde su formulación platónica.

La escena humanista francesa

El debate en Francia acerca del humanismo antropológico –en medio del cual Foucault desarrolla y formula esta crítica–, se inaugura con la conferencia *L'existentialisme est un humanisme* (1945), pronunciada en clave de manifiesto por Jean-Paul Sartre en 1945 en *la Salle des Centraux* de París. Los efectos de aquella conferencia en el medio intelectual francés, han sido retratados ampliamente (Descombes, 1988), subrayando el conjunto de recepciones fundacionales a las que dio lugar, así como la serie de polémicas que suscitó. En este contexto, las contestaciones críticas contra el humanismo, estuvieron representadas inicialmente por filósofos como Maurice Blanchot, Roland Barthes y Michel Foucault, pero también por pensadores estructuralistas como Lévy-Strauss, Louis Althusser y Jacques Lacan. Todos comparten la negación de la primacía del hombre, ya sea como punto de partida epistemológico o como agente práctico. Al mismo tiempo, esta crítica supuso, en términos generales, una denuncia tanto del fundacionalismo como de una visión progresiva de la historia.

Sartre –cuyo discurso, en este punto, se sitúa en un lugar *paradigmático*– al igual que la mayoría de los filósofos de su generación, comparte la inquietud por los destinos de la humanidad como sentir más propio de la afección que produjo la guerra y su máquina de muerte durante la primera mitad del siglo XX en Europa. Es posible hallar vestigios en Francia de esta tonalidad, en una serie de trabajos posteriores a la conferencia de *la Salle*, las que, la mayor parte del tiempo, intentan poner en relación las pretendidas virtudes del humanismo y su expresión más notable: la ciencia. Por ejemplo, Émile Bréhier (1947),

Science et Humanisme; Dominique Dubarle (1952), *Humanisme scientifique et raison chrétienne*; León Bérard y Pasteur Valléry-Radot (1956), *Science et Humanisme*; incluso la intervención tardía respecto de este debate en Emmanuel Lévinas (1970), con su *Humanisme de l'autre homme*, solo por nombrar los trabajos más significativos. Pese a su heterogeneidad, estos trabajos comparten un diagnóstico que califica el presente como una crisis histórica, moral y cultural de la humanidad y un intento por recuperar el humanismo como *sentido* –esto es, como significado y dirección– de lo humano. En este escenario es que la afirmación de valores esenciales, se dispondrá a la tarea de pensar la redención del hombre como un tópico recurrente. De algún modo, la problematización desarrollada en torno del humanismo, intenta caracterizar las transformaciones históricas que –a su juicio– socavarían la “esencia” de lo humano, su “naturaleza”. Allí encontramos la técnica, la gran industria, la producción capitalista y la máquina bélica. Por ello, la decadencia de la humanidad, coincidiría con peligros que amenazan con disolverla, tal como si se tratara de fenómenos y acontecimientos exteriores a la humanidad del hombre y su voluntad antropocéntrica. Al interior de este proyecto, habría entonces que restituir el carácter propiamente humano a la vida del hombre, arrebatado por este conjunto de fenómenos histórico. Es en este sentido que Beatrice Han-Pile (2010a) ha señalado que el humanismo –incluso más allá de su “capítulo francés”– es un concepto ampliamente utilizado, pero, al mismo tiempo, marcado por su indeterminación, por cuanto suele asociarse a una perspectiva optimista y secular del mundo, a partir de la afirmación del privilegio o la excepción de los seres humanos sobre todo lo existente (entidades orgánicas e

inorgánicas), así como a la primacía de sus derechos a la felicidad y al desarrollo de su potencia individual.

Peter Sloterdijk (1999) –en su polémica con el humanismo– nos aporta claves de lectura importantes, pese a que su análisis se centra en un diagnóstico del presente que comprende las últimas décadas, sus reflexiones resultan igualmente válidas para la actitud humanista postbélica de mediados del siglo XX. Según señala, los conflictos económicos y políticos a los que el humanismo intenta hacer frente, no pueden ser resueltos “de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias” (p. 29), precisamente porque lo que está en juego en la “solución” humanista es una tentativa por conjurar las “fuerzas salvajes” de lo humano:

Quien hoy pregunta por el futuro de la humanidad y de los medios de humanización, lo que en el fondo quiere saber es si sigue habiendo esperanzas de tomar bajo control las actuales tendencias asilvestradoras del hombre... El tema latente del humanismo es, pues, la domesticación del hombre; su tesis latente: una lectura adecuada amansa (pp. 31-32).

Contrariamente a las buenas intenciones, el problema consiste en advertir que el humanismo comporta una premisa capital según la cual los hombres son “animales sometidos a influencias” y a partir de ello es que resultaría indispensable conducirlos en una senda “correcta”, “civilizada”. En este sentido es que el humanismo constituye una actitud política coextensiva al liberalismo y sus variantes.

En una perspectiva simétrica, durante una entrevista sostenida con Claude Bonnefoy, en que Foucault (1966e) es confrontado con la pregunta respecto al significado del humanismo en nuestra cultura, dirá que, bajo el influjo de una ilusión retrospectiva, se

tiende a creer que el humanismo ha sido la constante de la cultura occidental, de tal manera que constituiría su cualidad más distintiva, sobre todo si se considera –tal como lo indicamos al inicio de este capítulo– que una cierta narrativa historiográfica ha persistido en señalar que “el siglo XVI fue la época del humanismo, que el clasicismo desarrolló los grandes temas de la naturaleza humana, que el siglo XVIII creó las ciencias positivas y que al fin hemos arribado a conocer al hombre de forma positiva, científica y racional con la biología, la psicología y la sociología” (p. 540). Pese a esto –aclara–, durante estos siglos, no es el hombre el que ocupa el centro de la cultura, sino “Dios, por el mundo, la semejanza entre las cosas, por las leyes del espacio, ciertamente también por los cuerpos, las pasiones, la imaginación, pero el hombre mismo está completamente ausente” (p. 540). Contrariamente, en la perspectiva de la escena humanista francesa, el humanismo será representado como el gran motor del desarrollo histórico contemporáneo, y como “la recompensa de este desarrollo, en definitiva, que es el principio y el fin” (p. 540). Pero todo esto, no sería otra cosa que una quimera y Foucault lo retrata muy bien al contraponer la sorpresiva preocupación por lo humano en nuestra cultura, y la identificación de la barbarie de las máquinas de guerra o las violencias institucionales, como signos de una no-humanidad, impidiendo apreciar, con dicha operación, su valor de envés del mismo humanismo antropológico que se esfuerzan en defender y que caracteriza la época moderna. Mucho antes que el debate suscitado en Francia, gran parte de las investigaciones desarrolladas por los pensadores de la Escuela de Frankfurt⁸ –entre ellas,

⁸ La lectura en Francia de estos trabajos es bastante tardía, incluso pasó completamente desapercibida, al menos hasta fines de los años sesenta con la intervención del pensamiento de Herbert Marcuse en las revueltas estudiantiles de *Mayo del 68*. Durante una entrevista sostenida con Duccio Trombadori (1978),

Dialéctica de la ilustración de Horkheimer y Adorno (1944), como la obra más significativa en este punto—, ya habían impugnado el carácter totalitario de la razón moderna y sus ideales antropológicos de desarrollo, libertad y progreso, al evidenciar que la verdad de la modernidad y el proyecto ilustrado, coincide con la racionalidad instrumental que fundamenta la cámara de gas y los campos de concentración. Todo el programa de investigación crítica consistente en analizar la dialéctica del progreso y la regresión, la inversión de la *Razón* en mitología o la destrucción de la metafísica clásica por la nueva metafísica de la técnica industrial, tributa a este propósito.

Visto desde este ángulo, el humanismo antropológico consistirá como una doctrina profundamente problemática, puesto que intentará resolver, en términos de moral, de valores, de reconciliación, problemas que no ha conseguido formular, por cuanto no puede interrogar al hombre ni las condiciones filosóficas de su enunciación, que es la signatura funcional de su sistema de representaciones. De ahí que Foucault (1966e) —en abierta polémica con la posición de Sartre— señale que la razón dialéctica apela al humanismo

porque es una filosofía de la historia, porque es una filosofía de la práctica humana, porque es una filosofía de la alienación y de la reconciliación. Por todas estas razones y porque sigue siendo, en el fondo, una filosofía del retorno a sí mismo, de alguna manera, la dialéctica promete al ser humano un devenir hombre auténtico y verdadero. Promete el hombre al hombre, y en esta medida, no puede ser disociada de una moral humanista (p. 541).

Foucault se referirá a este problema señalando que, incluso, su propio trabajo sobre las prisiones, ya había sido adelantado en gran medida por la investigación de Georg Rusche y Otto Kirchheimer, cuya fecha de publicación es 1932 (*Sozialstruktur und Strafvollzug*), cuarenta y tres años antes de la publicación de *Surveiller et Punir* (1975).

Pese a esto, Foucault perspectiva la emergencia de aquello que denomina como una cultura no dialéctica –al interior de la cual su pensamiento encuentra una estancia–, que habría comenzado con Nietzsche, al mostrar que la muerte de Dios no implicó la emergencia del hombre, sino su desaparición. Para Nietzsche la muerte del hombre y la muerte de Dios resultan acontecimientos coextensivos. Una operación simétrica es posible identificar en Heidegger, en su intento de captar la relación fundamental del ser con un retorno al origen griego. Lo mismo en Bertrand Russell con su crítica lógica a la filosofía. También en lingüística con Wittgenstein, a través del problema de las relaciones entre lógica y lenguaje. En esta tradición, sin embargo, Foucault identifica una dispersión, al tiempo que un peligro, esto es, el de un “retorno simple” a la preocupación ilustrada del siglo XVIII: “No puede haber tal retorno” (p. 542). Habría, en cambio, que descubrir “la forma propia y absolutamente contemporánea de este pensamiento no dialéctico” (p. 542) que, en su perspectiva, concierne a una preocupación por el saber.

Contemporánea a esta entrevista, en conversación con Madeleine Chapsal, Foucault (1966b) enfatiza que la “tarea consiste en liberarnos definitivamente del humanismo, y es en este sentido que nuestro trabajo es un trabajo político, en la medida en que todos los regímenes, de Oriente a Occidente, han hecho pasar su contrabando por los pabellones del humanismo” (p. 515). En esta lectura, el gesto de liberación implicaría advertir que tras el humanismo o a propósito de él, han tenido lugar experiencias históricas inquietantes, que conciernen al modo de relación entre los hombres y el conjunto de lo existente, experiencias que, contrariamente a sus efectuaciones específicas, han revestido

su actividad de una pasta moral y salvífica. Esto es lo que Foucault (1967a) señala apenas un año más tarde:

es precisamente este humanismo el que sirvió para justificar, en 1948, el estalinismo y la hegemonía de la democracia cristiana, el mismo humanismo que encontramos en Camus o en el existencialismo de Sartre. Al fin y al cabo, este humanismo ha constituido, en cierta manera, la pequeña prostituta de todo el pensamiento, toda la cultura, toda la moral, de toda la política de los últimos veinte años. Considero que querer proponerlo hoy como ejemplo de novedad, es una provocación (p. 616).

Teniendo en cuenta este espesor de la crítica emprendida por Foucault, habría que agregar que, al problema epistemológico, se suma el problema político. La incompreensión de la cual fue objeto –incluso hasta hoy–, concierne a una cierta resistencia del medio intelectual francés a procesar la problematización dirigida al punto estructural que sostiene sus sistemas de pensamiento, así como sus posicionamientos políticos, sobre todo, cuando estos se tienen por planteamientos progresistas o abiertamente de izquierdas. De algún modo, en la entrevista junto a Chapsal, Foucault desliza esta interpretación y argumenta que la crítica del humanismo ha resultado compleja, sobre todo en el ámbito de las ciencias humanas, a diferencia de lo que ha ocurrido en dominios como la lógica o la matemática. En consonancia, le parece que el humanismo resulta completamente abstracto como clave de lectura de los problemas que conciernen a los seres humanos y sus relaciones:

todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir, aisladas del mundo científico y técnico que es nuestro mundo real... el esfuerzo que están haciendo actualmente los miembros de nuestra generación, no

consiste en reivindicar al hombre contra el saber y la técnica, sino en mostrar que nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestro modo de ser, incluso, nuestra manera de ser más cotidiana, forman parte de la misma organización sistemática y, por tanto, pertenecen a las mismas categorías del mundo científico y técnico. Es el «corazón humano» lo que es abstracto, y es nuestra investigación la que quiere vincular al hombre con su ciencia, con sus descubrimientos, con su mundo, que es concreto (1966b, p. 518).

Contrariamente a esta lectura, los tópicos desarrollados en la conferencia de Sartre, conciernen a un intento por inscribir la filosofía como antropología, a través de una paradójica concepción del hombre que –aun cuando se pretende atea–, no hace otra cosa que redoblar la figura de un dios en su reducción cartesiana de la conciencia, esto es, el hombre como creador: “no hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla” (1945, p. 29), replica Sartre. Sin embargo, inmediatamente después, propone la representación del hombre como un creador de sí mismo que, si bien es responsable no tan sólo de sí mismo, sino de todos los demás hombres, lo hace a partir de su propia agencia individual: “nuestro punto de partida, en efecto, es la subjetividad del individuo... en el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: pienso, luego soy; esta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma” (p. 56). En otras palabras, Dios hecho hombre. No en vano, Jacques Lacan (1965) advertirá, más tarde, que el Dios de Descartes es aquel del sujeto de la ciencia, indicando con ello el sustrato teológico del absoluto cartesiano y su papel como garante de la verdad. Sartre, de algún modo, pretende llenar con el hombre el lugar vacío dejado por la muerte de Dios, sin advertir la operación metafísica implicada en este movimiento. Alain Badiou (2005), hará notar, sin embargo, que la ocupación efectiva de este lugar resulta imposible, aspecto que Sartre (1943) ya había detectado en *L'Être et le néant*, al señalar que toda realidad humana es una pasión y

un “proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí” (p. 711), en tanto obra realizada de su propio advenimiento, para luego añadir que “el hombre es una pasión inútil” (p. 711), en la medida que éste se pierde para salvar a Dios, aun cuando la idea de Dios resulta contradictoria, perdiéndose, por tanto, en vano. De ahí el sustrato metafísico de la defensa del humanismo en Sartre, para un pensador que, paradójicamente, compartía la crítica a las reducciones antropológicas. Tal como lo manifiesta en *L'existentialisme est un humanisme*, “no debemos creer que existe una humanidad a la que podemos rendir culto, a la manera de Auguste Comte. El culto a la humanidad conduce al humanismo encerrado sobre sí mismo de Comte y, es necesario decirlo, al fascismo” (1945, p. 75).

Pese a esto, Sartre podrá llevar el impulso humanista hacia la afirmación que sostiene que “esta teoría es la única que da una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en un objeto” (p. 58). Si Sartre sitúa la problematización en este punto, es porque –en su representación–, el hombre es una identidad con valores supremos. “Nosotros –declama– queremos constituir precisamente el reino humano como un conjunto de valores distintos del reino material” (p. 58). Luego, complementa: “cuando en el plano de la autenticidad total, he reconocido que el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia, que es un ser libre que no puede, en circunstancias diversas, sino querer su libertad, he reconocido al mismo tiempo que no puedo menos que querer la libertad de los otros” (p. 70).

Más allá de la ausencia de todo sentido histórico en estos planteamientos, atender a la profundidad de esta representación del hombre es importante, por cuanto nos ayudará a advertir el espesor moral en que se inscribe la escena inaugural del humanismo

antropológico francés –allí reside su valor *paradigmático*–, escena en que participan las principales corrientes filosóficas en medio de las cuales se forma académicamente Michel Foucault y que ocuparán el protagonismo hasta inicios de la década de los setenta. Tal como hemos indicado, se trata del existencialismo y la fenomenología, pero también del marxismo y el estructuralismo.

Es cierto que el manifiesto antropológico de Sartre se encuentra edificado sobre una particular interpretación del trabajo filosófico de Martin Heidegger, esto es, la reducción del *Dasein* a la “realidad humana”⁹. Tal como ha destacado Descombes (1988), la fama y difusión de estas ideas en Francia –al igual que ocurre con la fenomenología–, se explica menos por la lectura directa de las filosofías de Husserl y Heidegger, que por la presencia de un constante rumor sobre ellas. En este contexto, trabajos como *L’être et le néant* (1943), no hacen otra cosa que dotar de autoridad y extender las primeras traducciones francesas de Heidegger propuestas por Henry Corbin¹⁰. Por otra parte, hasta mediados de la década de los sesenta, el conocimiento de su obra en Francia es bastante escueto. Lo que se encuentra disponible, son algunos ensayos y conferencias, además de una traducción parcial de *Ser y Tiempo* (2015), que incluye una selección de párrafos, que deja lugar tan solo a una lectura fragmentaria de este importante trabajo¹¹.

⁹ Es Heidegger quien advierte este error, como queda registro en su intercambio epistolar con Jean Beaufret (ver “Lettre à Jean Beaufret” del 23 de noviembre de 1945 en R. Munier (Ed.). *Lettre sur l’humanisme*.

¹⁰ Primer traductor de Heidegger en Francia: *Qu’est-ce que le Métaphysique?* (1931); *Hölderlin et l’essence de la poésie* (1937); *Phénoménologie de la mort* (nombre de la traducción de los párrafos 52 y 53 de *Ser y Tiempo*) (1938).

¹¹ *Ser y Tiempo* se traduce en su versión completa, de manera tardía en Francia. En 1964 se encuentra disponible una traducción parcial que incluye los párrafos 1 al 44, por obra de Alphonse De Waelhens y Rudolf Boehm. Recién en 1985 se cuenta con la obra completamente traducida por Emmanuel Martineau. En 1986 aparece una segunda traducción de Francois Vezin, con un tono mucho más académico, al incluir notas y comentarios que enriquecen las traducciones anteriores.

Algo similar sucede con el marxismo, cuyas fuentes filosóficas en la Francia de postguerra, son las lecturas antropológicas de Hegel, especialmente aquellas de Kojève sobre *La fenomenología del espíritu*, y de Marx, aquel de los *Manuscritos económico-filosóficos*. A todo este panorama humanista, se suma la extensión de las ciencias humanas al interior del campo filosófico. La “realidad humana”, servía entonces como una noción que intentaba pensar el sentido del hombre, su humanidad. Sin embargo –tal como acertadamente puntualiza Jacques Derrida (1968)–, ni la pretendida “unidad del hombre”, ni mucho menos la historia del concepto será interrogada por la tradición de pensamiento francesa. “Todo ocurre –afirma– como si el signo «hombre» no tuviera ningún origen, ningún límite histórico, cultural, lingüístico. Ni siquiera ningún límite metafísico” (p. 152). En un escenario tal, la unidad metafísica del ser, sería correlativa de la unidad de la realidad humana y sus proyectos, volviendo indisociable la representación del hombre de una ontología. La muerte de Dios, por tanto, declinaría en la existencia del hombre, vale decir, “el proyecto de hacerse Dios como proyecto constituyente de la realidad humana” (p. 153). Por ello Heidegger (2016) dirá en 1947 que todo humanismo sigue siendo una metafísica, cuestión que, en el contexto de este análisis, se despliega como una onto-teología.

Más allá de su lectura general y superficial, el conocimiento de la filosofía heideggeriana en Francia consigue alcanzar un grado de precisión mayor bajo la guía de Jean Beaufret (Benoist, 1994), destinatario de la *Carta sobre el humanismo* y a cuyas lecciones sobre *La crítica de la facultad de juzgar* de Kant, Foucault asiste con singular interés durante 1949, en el contexto de sus estudios para la obtención de un diploma de

estudios superiores (Gros, 2006). En este curso, Foucault estudia, además, las referencias a *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger (1981), las que luego acompañan su propia interpretación de Kant en *Les mots et les choses* (1966a). La publicación de la *Carta* –traducida al francés en 1953, pero discutida recién en la década del sesenta–, contribuye a minar el terreno de las omisiones y reducciones provocadas por la recepción existencialista de Heidegger, desencadenando con ello la disputa sobre el humanismo antropológico, en el que se incluye la crítica con valor inaugural de Michel Foucault, así como también el anti-humanismo –al menos declarado– del estructuralismo –corriente en la cual el filósofo francés en un principio creyó ver una alternativa¹²–, que cuestiona la suficiencia de las filosofías de la conciencia como explicación del origen del sentido.

¹² Atender al primer subtítulo de esta obra es relevante: “*Une archéologie des structuralisme*”.

Pensar sin nombres

La crítica al humanismo antropológico, es un tópico recurrente al interior de la filosofía de Martin Heidegger, por lo que la *Carta* reviste el tono de una aclaración dirigida a sus lectores franceses, al tiempo que la consumación de un itinerario de pensamiento. Para la edición de 1949, el filósofo alemán lo confirma: “lo que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el «instante» de un intento por decir sencillamente la verdad del ser” (2016, p. 13). La referencia corresponde a las lecciones sobre Schelling y “El tratado sobre *La Esencia de la Libertad Humana*”, dictadas en el semestre de verano en la Universidad de Friburgo (1936), mismo año en que comienza su investigación formal sobre Nietzsche (1961), que incidirá de manera decisiva en la reformulación de algunos problemas fundamentales contenidos en *Ser y Tiempo* (1927). En aquellas lecciones, se anticipa el tono de la respuesta contenida en la *Carta*, al argumentar que la libertad no pertenece al hombre, sino a la libertad del ser que fundamenta la libertad de lo ente en general. Según explica, la libertad del hombre rebasa la voluntad y se manifiesta como esencia del ser, puesto que no depende de una subjetividad sino del ser del cual el hombre participa:

la libertad es la esencia que abarca y penetra todo, en retrorreferencia a la cual el hombre es primeramente hombre. Ello significa: la esencia del hombre se funda en la libertad. Pero la libertad misma es una determinación del ser en general propiamente dicho, que sobrepasa todo ser humano. En tanto el hombre *es* en cuanto hombre, tiene que participar de esa determinación del ser, y el hombre *es* en tanto lleva a cabo esa participación en la libertad (1936, p. 11).

La primera publicación de la *Carta* en 1947, se incluye como apéndice a *La doctrina platónica de la verdad*. Allí, Heidegger (1940) precisa que “toda la metafísica está atravesada por los esfuerzos en torno al problema del ser del hombre y de la posición del hombre en medido de lo ente” (p. 196). De ahí que –según concluye– “el comienzo de la metafísica en el pensamiento de Platón es al mismo tiempo el comienzo del «humanismo»” (p. 196). En Heidegger –al igual que la significación de este problema en Nietzsche–, confrontar al humanismo implica disponer críticamente el pensamiento con la tradición filosófica occidental, por cuanto toda la metafísica estaría comprometida con una concepción antropológica del ser. Es lo que precisamente clarifica en las lecciones sobre Schelling y también en aquellas sobre *Kant y el problema de la metafísica* (1929), afirmando incluso que toda la filosofía contemporánea podría ser leída como una antropología filosófica, en tanto expresa una tendencia creciente a conocer todo cuanto involucra a lo ente desde la perspectiva del hombre y a pretender decidir, a partir de ella, sobre el significado de la verdad en general. Más tarde, en el ensayo dedicado al enunciado de Nietzsche, *Dios ha muerto*, Heidegger (1943) explica que Dios allí es la figura que permite nombrar el ámbito suprasensible de las ideas y los ideales que, desde Platón y la interpretación de la filosofía helenística por el cristianismo, constituye el único mundo verdadero y efectivamente real. Por contrapartida –según se deja ver en este ensayo–, si Dios es el garante de lo infinito, su muerte provocaría su declinación nihilista en el hombre, razón por la cual la nada se extiende, esto es, la ausencia de mundo suprasensible y vinculante. De allí la importancia de esta crítica, si lo que se quiere es pensar más allá

de reducciones metafísicas. Tal como indica en la precisión introducida en la *Carta*, si el hombre quiere volver a encontrarse en la vecindad del ser, “tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres” (2016, p. 24).

El contexto de la *Carta*, es una comunicación dirigida al filósofo francés Jean Beaufret fechada en 1946, luego de que este le comunicara a Heidegger una serie de malentendidos respecto a la recepción de su trabajo filosófico en Francia. Quizá lo más llamativo, en este contexto, es la tajante distinción que el filósofo alemán establece entre su pensamiento y el de Karl Jaspers –confusión que aclara, ha llegado a ser canónica–, y la incorrecta traducción del *Dasein* como “réalité humaine” (1945). La respuesta de Heidegger (2016) se concentra en torno a la inquietud de Beaufret, quien pregunta “¿de qué modo se le puede volver a dar un sentido a la palabra humanismo?” (pp. 64-65). Heidegger advierte que allí se verifica la intención de conservar la palabra, por encontrarse amenazada producto de la pérdida de sentido a la que ha sido expuesta. Aquello que la anima, por tanto, no sería otra cosa que una preocupación por el hombre, en el sentido de un “cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, «inhumano», esto es, ajeno a su esencia” (p. 25). Pese a este ingreso, Heidegger intentará responder a la pregunta por el sentido del hombre de un modo no antropológico.

Al inicio de la *Carta*, Heidegger emplaza el problema que comporta la pregunta por el hombre, explicándole a Beaufret que el lenguaje es la casa del ser y en su morada habita el hombre. A renglón seguido, que los pensadores, al igual que los poetas, son sus guardianes, en la medida que aquello que custodian es la manifestación del ser, llevándola al lenguaje a través de su decir. En esta indicación, se deja ver el lugar desde el que

Heidegger responde a las inquietudes de su interlocutor, pero más precisamente, a la comunidad de lectura de su filosofía en Francia. Este umbral de pensamiento es el que propicia la apertura de la problematización sobre el humanismo antropológico, enfatizando con ello, una intensidad del pensamiento, al tiempo que su estancia específica: “el pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto” (p. 16) –prosigue– o porque este pueda ser utilizado, sino que actúa solamente en la medida que piensa. Se trata del actuar más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre” (p. 16). Con ello, Heidegger prescribe situar la formulación de la pregunta por el hombre, en el horizonte de otro modo de pensar –cuestión que supone otro comienzo–, que le permita distinguirse y liberarse de la interpretación técnica (τέχνη) del pensamiento, a partir de la cual la filosofía, desde su origen griego, habría recusado la pregunta por el ser a favor de una interrogación sobre lo ente. Desde luego, Heidegger sabe perfectamente que, al interior de la concepción del ser humano en el mundo griego, se revela una intimidad fundamental entre pensamiento (λόγος) y acción (πρᾶξις), no obstante, su interpretación enfatizará la primera de estas facultades como indicativo esencial del hombre. En esta perspectiva es que en *Kant y el problema de la metafísica*, dirá que toda antropología “supone ya al hombre como hombre” (1929, p. 193), aspecto que habría obstaculizado toda posibilidad de interrogar su fundamento. Nunca pregunta qué es el hombre, por cuanto siempre ya “sabe” qué es, es decir, supone una determinada concepción acerca de su esencia.

Intentar pensar el sentido del humanismo, y con ello, del hombre, no tendría, por tanto, más alternativa que apartarse del modo en que la filosofía habría recusado también

el reconocimiento de su evidencia problemática. Tal como enfatiza, “la historia del ser sostiene y determina toda *condition et situation humaine*” (2016, p. 17). El ingreso de Heidegger, en cambio, consiste en proponer un modo de pensar que se disponga abierto al ser para decir su verdad. Como indica en lo profundo de los argumentos expuestos en la *Carta*, “a la hora de definir la humanidad del hombre como ex-sistencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex-sistencia” (pp. 47-48).

Al seguir las indagaciones de Heidegger sobre estos problemas, se advierte que uno de los argumentos centrales expuestos en la *Carta*, corresponde a formulaciones tempranas contenidas en su curso del año 1923, publicado bajo el nombre de *Hermenéutica de la facticidad* (1923). Según lo expuesto allí, el concepto del hombre constituye un producto de la experiencia y la representación de un mundo, cuyas condiciones objetivas nos vienen dadas, en cada ocasión, de un modo determinado. Para nuestra cultura, esta concepción se articularía con arreglo a una doble filiación, que la inscribe como unidad metafísica de cuerpo y espíritu: aquella propia de la antigüedad griega, en la que el hombre es definido como un “ser vivo dotado de lenguaje” (*zoon lógon échon*) y aquella de raíz teológico-cristiana, que establece una equivalencia entre el hombre y la persona, en tanto criatura de Dios. En su investigación titulada *Tercera persona*, Roberto Esposito (2007), amplía esta última filiación, indicando que la categoría de persona expresa la extensión de la separación romana entre una entidad artificial y el hombre como entidad natural, constituyendo así un núcleo de subjetivación, no tan solo teológico, sino jurídico y político en el que se afianza el dispositivo antropológico

moderno. En esta perspectiva, la persona funcionaría como un punto de articulación entre derecho y vida, subjetividad y cuerpo, antropología y política. Heidegger, en cambio, *extravía* este problema y, en los términos de la *Carta*, explora la alteración de la formulación griega sobre el hombre, señalando a Roma como “el primer humanismo” (2016, p. 29), en la medida que la interpretación metafísica del *zoon lógon échon*, le permitió hacer, no tan solo del *logos* un equivalente de la *ratio*, sino de la *paideía* el origen de la *humanitas*, esto es, la presuposición de una esencia y el desarrollo de un conjunto de cualidades que harían del hombre un verdadero humano. De ahí que el humanismo –mas no la concepción del hombre– constituya, en los términos de Heidegger, un “fenómeno específicamente romano que nace del encuentro de la romanidad con la cultura de la Grecia tardía” (p. 26). En el humanismo romano, se expresaría como un proyecto a realizar, la primera definición de una naturaleza del hombre en nuestra cultura: el hombre como “animal racional” (*zoon lógon échon*).

Resulta llamativa, sin embargo, la omisión de Martin Heidegger respecto al complejo marco de problemas a partir del cual la cultura griega pudo definir lo propio del hombre en estrecha relación con su existencia política. Según se vuelve legible en el razonamiento de Aristóteles (1957), el origen de la *polis* como el modelo de la comunidad de los hombres, tiene lugar en las necesidades de la vida (*toû zên héneken*), pese a que se ha dispuesto para alcanzar el vivir bien (*eû zên*). En este preciso sentido, toda ciudad existiría por naturaleza, al igual que todo hombre es por naturaleza un animal político: “*ek touton oûn phaneròn hótì tôn physei he polis estí, kai hótì ánthrôpos physei politikòn zôon*” (1253a, 9). Aristóteles también distingue al hombre de los demás animales,

afirmando una cualidad exclusiva, esto es, que “sólo el hombre, entre los vivientes [*zôion*], posee el lenguaje [*logos*]” (1253a, 10). A esta indicación, añade que el *logos* sirve al hombre para percibir el bien y el mal, lo justo y lo injusto, así como los demás valores que le resultan propios, pero también, para expresar estos valores en la *polis*, vale decir, su posesión común. Finalmente, Aristóteles indicará que aquel que carece o se encuentra exento de la vida en común, expresa la vida de un ser degradado (bestia) o bien, la de un ser superior (dios), prescribiendo la estancia política del hombre como un aspecto indisociable de su definición como animal racional. De esta manera, tanto para la cultura griega, al igual que para la romana, el *zoon lógon échon* solo constituye una cualidad de lo humano en la medida que se expresa como *zoon politikón*.

Por contrapartida, pareciera ser que –en el contexto de la *Carta*– este aspecto no tiene un valor problemático en la reflexión sobre los intentos de localizar la esencia del hombre a través de la determinación de un contenido o definición de su naturaleza, pese a que el filósofo alemán advierte que “el homo humanus se opone al homo barbarus” (2016, p. 26), distinción cuya condición de posibilidad –en la antigua Roma, pero también en Grecia– adquiere sentido en relación a *polis* y más tarde en la *civitas*. Heidegger se encuentra plenamente al tanto de estos problemas. Así lo atestigua esta indicación, pero también su lectura de Nietzsche –iniciada, al menos públicamente, en 1936–, a partir de la cual podrá precisar que la historicidad del *ser* se inscribe en un devenir que no es sino un modular de la *fuerza* (Heidegger, 1961). Pese a esta omisión, seis años después de escribir la *Carta*, publica su *Introducción a la metafísica*, a partir de los materiales preparatorios de un curso dictado el año 1935 en la Universidad de Friburgo. Casi al final

del libro, Heidegger (1953a) dirá que es político aquello que está en el lugar del acontecer histórico, es decir, el fundamento y el lugar de la existencia del hombre. A continuación, formulará una indicación decisiva:

Polis se traduce por Estado y ciudad; pero estas acepciones no aciertan con su pleno sentido. Antes bien, *polis* quiere decir el lugar, el ahí [el *Da*], dentro del cual y en el cual el *Da-sein*, la ex-sistencia, es entendida como histórica. La *polis* es el lugar de la historia, el *Da* en el cual y a *partir* del cual y *para* el cual acontece la historia (pp. 140-141)¹³.

En la perspectiva de la problematización desarrollada en la *Carta*, la omisión de lo político en el hombre, podría entenderse a partir de la indicación planteada por Philippe Lacoue-Labarthe (1980) según la cual, este trabajo reviste un sentido político subrepticio, en la medida que permite a Heidegger romper el silencio internacional sostenido por más de diez años desde que pronuncia el discurso del rectorado y publica *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En 1947 se cumplían dos años desde la caída del régimen Nacional Socialista y esta intervención le permitirá, no tan solo clarificar su posición filosófica respecto al problema del humanismo, sino que también declarar, entre líneas, una “primera «puesta a punto» de su actitud política” (p. 269). Dicho de un modo más directo, la problematización sobre el humanismo en Heidegger, podría revelarnos una toma de posición política, de manera tal que su activa omisión, le permitirá, además, soslayar la problematicidad implicada en esta relación, precisamente para evitar referirse a sus consecuencias.

¹³ He introducido algunas variaciones en la traducción citada (los vocablos en lengua griega, alemana y “ahí” en lugar de “allí”), por mor de ser fiel a la precisión en los términos introducidos por Heidegger.

Quien no descuida ni omite este aspecto, es Hannah Arendt (1958) –de algún modo, la escansión y el *extravío* de Martin Heidegger–, para quien solo la acción (*prâxis*) y la relación –o el hecho de existir junto a otros– pueden ser indicadas como las prerrogativas exclusivas del hombre. En tal sentido es que se inclinará a favor de la primera –y más habitual– traducción del *zoon politikón* aristotélico como *animal socialis*. Sin embargo –tal como inmediatamente reconoce– una lectura de este tipo, no solo sustituye lo político por lo social¹⁴, sino que introduce una amnesia respecto al concepto de lo político y su relación con la definición del hombre en el mundo griego. Al interior de esta conceptualidad, la relación directamente social entre los hombres, es tenida por una limitación impuesta por las necesidades de la vida biológica, equivalente a todos los demás animales. La política, en cambio, se encuentra en directa oposición a la asociación natural, representada por el hogar y la familia (*oïkos*). En palabras de Arendt, “el nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía «además» de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia” (p. 52). Arendt, no niega la definición clásica del hombre como *zoon politikón*, más bien acepta el postulado de una *animalitas* de la que la *humanitas* del hombre debe liberarse para finalmente advenir como *bios politikos*. En la perspectiva del mundo griego, solo dos actividades fueron consideradas como políticas y coextensivas a lo que Aristóteles designó como *bios politikos*: la acción (*prâxis*) y el discurso (*léxis*), a partir de las cuales surge el espacio de los asuntos humanos o el “*ta tôn*

¹⁴ Concepto propiamente moderno, pese a que su etimología encuentra en la *societas* romana una filiación, con un significado político restringido a la alianza entre los miembros del pueblo para un propósito concreto.

anthrôpôn pragmata” (p. 38), según la formulación de Platón (1999). Sin embargo, en toda esta lectura, el pensamiento resulta ser secundario respecto al discurso, al tiempo que, entre este último y la acción, se verifican facultades del mismo rango y la misma clase. En esta perspectiva, la definición aristotélica del hombre como *zoon lógon échon*, solo puede ser completada –como hemos indicado– tras el fondo de su definición como *zoon politikón*, acepción abiertamente omitida por la interpretación heideggeriana.

Una segunda indicación contenida en la lectura de Hannah Arendt (1958), podría constituir un colofón a la interpretación desarrollada por el filósofo alemán: “lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida en la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política” (p. 57). Como veremos en las últimas secciones de este capítulo, esta dimensión política ausente, es precisamente uno de los centros de preocupación y la singularidad de la crítica de Michel Foucault al humanismo antropológico.

Pese a todo, Heidegger advierte a Beaufret, que la problemática de la *humanitas* no es posible reducirla a una mala lectura de la filosofía griega, por cuanto es la misma definición antropológica contenida en ella la que resulta problemática. Por esta razón, el marco de exposición considera una inflexión a la formulación aristotélica (1957) del hombre como *zoon lógon échon*: en la medida que el hombre es definido por su capacidad de lenguaje, se lo representa como una *diferencia específica* en relación a todos los demás seres vivos (animales, plantas y dios), es decir, como un ente en medio de los otros. Con el término «animal» (*zoon*), sin embargo, se plantea una concepción de la vida que reposa sobre una interpretación específica de lo ente, en tanto *zōē* y *physis*, dentro de la cual

emerge lo vivo. Con esta formulación –y pese al intento contrario de separarlo del animal– el ser humano permanece relegado al ámbito de la *animalitas*, incluso cuando se formula como una *diferencia específica*: “la metafísica –argumenta Heidegger (2016)– piensa al hombre a partir de la animalitas y no en función de su humanitas” (p. 31). En consecuencia, es el animal el que acompaña la definición del ser racional (y político) en la acepción griega del hombre y, por ello –como lo ha planteado Jacques Derrida (2002)– coincidiría con una zoología. Es lo que Heidegger precisamente cuestiona al humanismo marxista, existencialista y cristiano:

por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo...siempre coinciden en el hecho de que la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo, el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad (p. 27).

En *Ser y tiempo*, Heidegger (1927) ya había interrogado la especificidad de la *humanitas* y la insistente respuesta allí, consiste en afirmar que “la «sustancia» del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*” (p. 144; p. 235; p. 334). En los términos de la *Carta*, este aspecto se piensa como ex-sistencia (*Ek-sistenz*), en la medida que le permite subrayar el carácter ex-tático de la existencia del hombre, como único ente que tiene este singular *modo* de ser: *lo abierto*, como posibilidad del pensamiento y la razón, en tanto único horizonte de toda experiencia. Según esta proposición, el rasgo fundamental de la *humanitas* del *homo humanus* –contrariamente a la formulación griega–, sería su «ser-en-el-mundo», no en medio de los entes, sino en la apertura del ser en tanto que ex-siste: “«Mundo» –aclara Heidegger (2016)– es el claro

del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada” (p. 72-73). Por ello, la “esencia” del hombre sería siempre “algo más” que un animal dotado de razón. No habría, por tanto, un fundamento, una esencia que al hombre le resulte propia, más que el de su exposición a la existencia. La ex-sistencia del hombre, sin embargo, es histórica –como ya había señalado Heidegger (1927)– y la historia, es “la totalidad del ente que cambia «en el tiempo», entendiendo por tal, a diferencia de la naturaleza, que también se mueve «en el tiempo», las transformaciones y vicisitudes de los hombres, de las agrupaciones y de la «cultura»” (p. 397). Si el ser es tiempo (Heidegger, 1961), es siempre ahí, en cada caso, y aquello que tiene una historia, se encuentra inscrito en un devenir (como ascensión o decadencia).

A las filiaciones arqueológicas del hombre establecidas por Heidegger, se suma un aspecto específico contenido en la *Carta*, que enlaza nuestra experiencia contemporánea a las determinaciones normativas establecidas por la filosofía del *cogito*, bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad. Allí, es la conciencia la que organiza la trama del sentido, mientras la pregunta por la verdad del ser, permanece sin ser jamás formulada. Según el planteamiento simétrico de *Ser y tiempo*, en la medida que “las *cogitationes* permanecen ontológicamente indeterminadas o se las considera, una vez más, inexpressa y “obviamente” como algo “dado” cuyo “ser” está fuera de todo cuestionamiento, la problemática antropológica queda indeterminada en sus fundamentos ontológicos decisivos” (1927, p. 76). Es en el *ego cogito* del hombre finito que René Descartes encontró la subjetividad del *subjectum*, por ello, “la aparición de la forma metafísica del hombre como fuente de prestación de sentido, es la última consecuencia de

la situación del ser humano como *subjectum determinante*” (1955, p. 322). En lugar de abordar la finitud del hombre en su íntima relación con el problema del ser (1929), reconociendo en la existencia su singular forma de ser en medio de la totalidad de lo ente, el pensamiento moderno inaugurado con la filosofía del *cogito*, reforzará la metafísica de la subjetividad anticipada en la formulación griega del *zoon lógon échon*. Así como el hombre es más que un animal, al mismo tiempo es menos que una subjetividad, cuestión que esta variante antropológica no podrá pensar. Heidegger explica que lo propio de la cultura moderna es haber hecho aparecer la autoridad de la conciencia y la razón, en el lugar mismo de la desaparición de la autoridad de Dios: “la huida hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico...lo creador, antes lo propio del dios bíblico, se convierte en distintivo del quehacer humano” (1943, p. 165). Formulación simétrica a la utilizada por Heidegger en la conferencia de 1938 a través de la figura del *desdiosamiento del mundo*, para expresar que esta no sería sino una variante de la interpretación teológica del mundo, que no tan sólo erige un nuevo universal, sino que toma prestado su esquema del orden jerárquico de lo ente. Es precisamente el problema que advertíamos al comentar la conferencia de *la Salle* de Jean-Paul Sartre, para quien, la esencia del hombre coincide con la razón y su carácter creador.

Pese a esta inflexión del filósofo alemán, la omisión de la arcaica valencia política en la definición del hombre en nuestra cultura occidental, le llevará a descuidar que el *desdiosamiento del mundo* operado por la razón moderna (Heidegger, 1938), oculta una filiación arqueológica más profunda. Es Jacques Derrida (2002) quien pone de manifiesto este problema al seguir la lectura del Evangelio de Juan según el cual, “En

arché ên o logos, In Principium erat verbum” y sugerir, a partir de allí, que la soberanía es igual al *arché* y este, a su vez, igual al *logos*: “el *logos* que crea, que hace venir o advenir y que crea al ser vivo, la vida del ser vivo (*zôê*)” (pp. 366-367). Es decir, un *logos* que hace ver, que produce la *zôê*, y “una vida que está en el logos” (p. 367). La relación descrita por Derrida es, sin dudas, una teología, en cuanto se trata de una razón creadora, un *logos* performativo, el mismo que se manifestará al interior de las ciencias humanas en relación al hombre y la vida: una composición técnica, *bio-lógica*, de una vida que *es* en el *logos*. Si tenemos en cuenta este problema y se piensa en relación con aquel de lo político –tal como hace también Derrida–, lo que emerge es otra modulación de la relación entre *logos* y *zôê*, una afinidad esencial u ontológica del logos y el ser vivo y de este con el *logos*, que se sitúa “en el *arché*, en el comienzo, en el principio soberano de todo lo que concierne a lo que aparece y crece en la luz, la *phusis* de la luz, *phôs*, de la vida, *zôê*, y del *logos*, del habla” (p. 367).

Soslayando este problema es que Heidegger podrá señalar en la conferencia pronunciada en 1938 en la Universidad de Friburgo, que la metafísica comportaría una concepción específica de lo ente y la verdad, fundamentando, no tan sólo una representación del hombre y lo ente en general, sino también una época, específicamente, porque toda época se encontraría dominada por su principio, esto es, por aquello “«aprehendido en primer lugar», por su *primum captum*” (Schürmann, 1982, p. 74). Simétricamente, toda antropología será metafísica, en la medida que toda concepción acerca de la naturaleza del hombre, comporta una concepción de mundo (*Weltanschauungen*) (Heidegger, 1929). Desde este punto de vista, la metafísica –sobre

todo a partir de Descartes– habría convertido al hombre en el *primer y auténtico subjectum*¹⁵, esto es, en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en su modo de ser y su verdad. Cuando se describe la época moderna como el triunfo de la subjetividad, se intenta connotar que, con Descartes, al igual que con la filosofía desde Platón, ésta se ha “informado del hombre «en primer lugar», y de lo demás en relación con él” (Schürmann, 1982, p. 74). Por esta razón, el *mundo*, para Heidegger, en tanto nombre de lo ente en general, no sería en este contexto problemático, otra cosa que la subjetivación, vale decir, la *representación* de lo ente en su totalidad. El *mundo* vuelto imagen del hombre en tanto *subjectum*, constituiría el elemento decisivo de la esencia de la Edad Moderna, como umbral de un proceso cuyos vestigios se aprecian en el ocaso del siglo XVIII. Precisamente allí, donde Foucault descubre que el conocimiento acerca del mundo asumirá el modo de una teoría del hombre o de una antropología. “Así las cosas –añade Heidegger (1938)–, no es de extrañar que sólo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen...por eso, el humanismo en sentido histórico estricto, no es más que una antropología estético-moral” (p. 76).

Heidegger insiste en la *Carta* que, independiente de la modalidad específica que adopte el humanismo, todos “coinciden en el hecho de que la *humanitas del homo humanus* se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad” (2016, p. 27). Por ello –prosigue– “todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda

¹⁵ He introducido las cursivas para destacar el descuido arqueológico recién comentado.

determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser, es metafísica” (p. 28). Inversamente, “desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista»” (p. 28).

Pese a esta posición, Beatrice Han-Pile (2003) ha hecho notar que Heidegger no habría conseguido superar la metafísica del humanismo, sobre todo, teniendo en cuenta su lectura respecto al planteamiento antropológico de Kant. Según este análisis, a pesar de la crítica de Heidegger al trascendentalismo kantiano, de todos modos, habría operado la afirmación de un *a priori* sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento. La estrategia consistiría en sugerir que, aun cuando no podemos predecir las formas ónticas que asumirá la finitud del hombre, de igual forma se podría conocer *a priori* sus estructuras ontológicas fundamentales. En esta perspectiva, habría dos niveles disímiles en el planteamiento heideggeriano: desde el punto de vista de su contenido, la versión ontológica del *círculo hermenéutico*, excluye todo fundamento trascendental para el conocimiento empírico. En cambio, desde el punto de vista de la forma –sobre todo considerando los planteamientos de *Ser y Tiempo*–, habría una consideración respecto a que tal fundamentación es posible y legítima, “ya que se presenta como un análisis de las estructuras ontológicas de la existencia, consideradas como necesarias (aplicables a todas las formas del *Dasein*, incluidas las no centradas en el hombre) y universales (válidas para todos los tiempos) –lo que es, *stricto sensu*, la definición kantiana de lo *a priori*” (Han-Pile, 2003, p. 148). Para Han-Pile, estos dos niveles de análisis –que no son sino aquellos

de la *diferencia ontológica*—, no reflejarían otra cosa que la reintroducción del pensamiento metafísico en su expresión más característica: la dicotomía y con ello, su adhesión a al *giro copernicano* y la definición trascendental de la finitud del hombre. Es también la crítica que dirige a la lectura de Foucault, al señalar que este no habría conseguido superar el mismo problema de la propuesta de Heidegger, al intentar distinguir los *a priori* históricos como condiciones epocales de los discursos, y no haber logrado dar cuenta de las transformaciones epistémicas, sin que lo empírico “recurra dentro de lo trascendental” (p. 150). En lo que sigue, intentaremos tematizar estas últimas afirmaciones.

Ejercicios de caligrafía filosófica

En 1961, Michel Foucault traduce al francés la *Antropología en sentido pragmático* de Immanuel Kant (2009a), como tesis complementaria para la obtención de su doctorado. Este trabajo, se acompaña de un estudio introductorio en el que despliega una singular lectura de Kant a partir de dos referentes que lo acompañarán a lo largo de su itinerario de pensamiento: Heidegger y Nietzsche. Pese a las reticencias generales a explicitar las referencias que informan su trabajo filosófico, esta filiación no tan sólo se verifica en los contenidos y movimientos analíticos de dicha tesis complementaria, sino en un amplio respaldo biográfico apoyado en sus propias declaraciones. El año 1984, en lo que se considera su última entrevista, Foucault (1984a) confirmará este aspecto, al señalar que, en sus años de formación, comenzó a leer a Hegel, posteriormente a Marx

y en 1953 o 1952, no me acuerdo, leí a Nietzsche... todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la condujo. No conozco suficientemente a Heidegger, prácticamente no conozco *Ser y Tiempo*... mi conocimiento de Nietzsche es mucho mejor que el que tengo de Heidegger. De todos modos, esto no reduce el hecho de que se trata de las dos experiencias fundamentales que he hecho. Es probable que, si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Había ensayado la lectura de Nietzsche durante los años cincuenta, ¡Pero Nietzsche por sí solo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, ¡eso produjo un impacto filosófico! Pero jamás he escrito nada sobre Heidegger y sobre Nietzsche solo escribí un pequeño artículo; son, sin embargo, los dos autores que más he leído. Creo que es importante tener un pequeño número de autores con los que se piensa, con los que se trabaja, pero sobre los que no se escribe. Escribiré sobre ellos, quizá, algún día, pero en ese momento ya no serán instrumentos de pensamiento para mí (p. 703).

Respecto a la filiación heideggeriana en la filosofía de Michel Foucault, Judith Revel (2009) ha planteado que las semejanzas entre ambos pensadores serían superficiales y los intentos por inscribir a Foucault en la estela heideggeriana ocultarían la oposición frontal entre ambos, especialmente en cuanto a cómo entienden y despliegan la práctica filosófica, así como sus metas y objetivos. Beatrice Han-Pile (2002) irá más lejos, al señalar que la ontología heideggeriana sería el verdadero *impensado* de la ontología foucaultiana. En pocas palabras, el señalamiento consiste en sostener que Foucault no habría conseguido explicar el trabajo subterráneo de Heidegger en su propia obra y seguir con rigurosidad sus consecuencias. Sin embargo, la influencia de Heidegger no podría ser calificada de superficial, sobre todo si se presta atención a la singularidad del problema filosófico a partir del cual esta influencia se hace explícita. Visto en términos amplios y en posición de sobrevuelo, sin duda que Heidegger se muestra como la presencia de una ausencia, apenas como rugosidad tectónica o signatura de una intensidad pretérita. Pero si el examen se detiene –como intentamos hacer en esta investigación– en el pliegue a partir del cual se muestra la falla geológica provocada por la crítica foucaultiana, lo que es posible hallar es la intensidad de las múltiples emisiones telúricas de un pensamiento, tanto para sí mismo como para los discursos circundantes. Es decir, el problema que, efectivamente, en ocasiones trabaja subterráneamente, mientras en otras –como ocurre con la crítica al humanismo antropológico– de forma completamente explícita. Por otro lado, el que una influencia o afección se manifieste en un pensamiento, no es sinónimo de una recepción absoluta, esto es, de una lectura sin diques, porosidades ni vías de drenaje de las intensidades telúricas del propio referente. En tal sentido, no podría atribuirse a

Foucault la tarea de resolver los problemas que Heidegger dejó abiertos en su propio pensamiento. Foucault ejerce la filosofía, mas no el oficio del comentario. Hay en su lectura una cierta voluntad de apropiación de claves hermenéuticas, gestualidades, instrumentos de pensamiento, operaciones y formas de hacer que recuerdan lo que una década más tarde prescribirá y autorizará –en la figura de “pequeñas cajas de herramientas” (1975c, p. 720)– como actitud respecto a los usos de su propio pensamiento: “Si las personas quieren abrirlas, servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y eventualmente los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor (p. 720).

Teniendo esto en cuenta, lo *impensado* de la filosofía de Heidegger en Foucault, podría leerse a partir de la indicación que el propio filósofo alemán comparte a su audiencia durante el semestre de invierno de 1952 en la Universidad de Friburgo. Según señala, lo impensado en un pensamiento no es un defecto de lo pensado, sino “el don supremo que un pensamiento ha de conceder” (Heidegger, 1954a, p. 102). Mientras que para el entendimiento corriente, lo no-pensado –sinónimo de lo impensado– es lo incomprensible, aquello que nunca resulta ser un índice para advertir y tomar distancia de las propias posibilidades de comprensión y sus límites, la indicación de Heidegger consiste en mostrar la necesidad de aprender a oír, esto es, reconocer la voz tras el silencio de lo impensado, como aquello inesperado y, por ello, desconcertante, capaz de echar a andar el pensamiento. En pocas palabras, intentar pensar este silencio antes que decretarlo como un sesgo o simple omisión. Tal vez una primera seña consista en dirigir la atención

hacia la singular inclinación de Foucault por la filosofía nietzscheana e insistir allí con la pregunta respecto a por qué nunca afirmó una ontología en su propio pensamiento, pese a que este se encuentra poblado de formulaciones ontológicas.

Es cierto que Foucault lee a Nietzsche¹⁶ a través de Heidegger, pero no es menos cierto que tempranamente se distanció de su particular lectura¹⁷. En lo específico, respecto a considerar a Nietzsche como el último representante de la metafísica occidental (Heidegger, 1955). De todos modos, como ha hecho notar Luca Paltrineri (2010), el Nietzsche de Foucault, más que representar una continuidad con el “olvido del ser”, sería un discurso alternativo y crítico a la modernidad. Como veremos, este es precisamente el gesto de pensamiento que se reafirma en la conclusión al estudio introductorio de la antropología kantiana (2009a), en la sección final de *Les mots et les choses* (1966a) y también en su apuesta posterior por elaborar una teoría nietzscheana del conocimiento (2014a), así como una analítica del poder (1971c). A esta reconstrucción, Roberto Esposito (2006) ha añadido que, incluso “detrás de su específica perspectiva biopolítica, y dentro de ella, está en primer lugar la genealogía nietzscheana... de ella extrae esa capacidad oblicua de desmontaje y reelaboración conceptual que otorga a su trabajo la originalidad que todos reconocen” (p. 41).

¹⁶ Según la indicación de Bernard E. Harcourt (2021), Foucault habría ensayado cinco modalidades de uso del pensamiento de Nietzsche: crítica, epistemológica, lingüística, alethúrgica y política, las que recorrerían punto a punto sus investigaciones filosóficas.

¹⁷ Incluso, podría añadirse una actitud de cautela respecto de la lectura de Nietzsche llevada a cabo por Heidegger. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el voluminoso libro que reúne décadas de lecciones universitarias, tiene por punto de apoyo principal *La voluntad de poder*, libro que Nietzsche, precisamente, nunca escribió como tal.

En lo que concierne a los propósitos de nuestra investigación, el Heidegger con el que Foucault piensa el problema del humanismo antropológico, es aquel del estudio sobre *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *La época de la imagen del mundo* (1938) y *La carta sobre el humanismo* (1947). Hacia fines de la década de los cincuenta, el filósofo francés ya deja al descubierto la influencia de la crítica al devenir técnico del mundo y el pensamiento, al señalar –como si fuese un parafraseo del argumento heideggeriano de la conferencia de 1938– que “la ciencia ya no es una vía de acceso al enigma del mundo, sino el devenir de un mundo que no constituye sino una sola y misma cosa con la técnica realizada” (Foucault, 1957b, p. 155). Por su parte, en lo que concierne al mismo tópico, las referencias a Nietzsche consideran, fundamentalmente, la lectura de *La ciencia jovial* (1882), *Así habló Zaratustra* (1885a)¹⁸, *Más allá del bien y del mal* (1886) y *De la genealogía de la moral* (1887). La afirmación de la historia, la dimensión trágica del hombre, así como la coextensividad de su muerte a aquella de Dios, constituirán elementos centrales de este arsenal de lecturas que –para utilizar la expresión de Nietzsche (1887)– parecen constituir en Foucault, ejercicios de “caligrafía filosófica” (p. 455), por cuanto dejan a la vista de manera bastante explícita los trazos y estilos de ambos pensadores en su propia composición filosófica. Por ello no es exacta la afirmación de Azucena Blanco (2020), cuando señala –siguiendo la lectura de Antonio Campillo (1995), quien, sin embargo, no sugiere esta interpretación– que es “a fines de los sesenta

¹⁸ Maurice Pinguet (2016), recuerda una conversación en que Jean Hyppolite le pregunta a Foucault por dónde hay que comenzar la lectura de Nietzsche, a lo cual responde que se debe comenzar por “el más apasionado [ardiente], el más mordaz de todos, por *Zaratustra*” (p. 56).

y principio de los setenta... cuando aparece un modelo de pensamiento, de carácter nietzscheano” (p. 5) en Michel Foucault.

Si el humanismo antropológico se presenta como un problema inaugural en el pensamiento de Foucault, también lo son las claves analíticas con las cuales lo enfrenta. Es lo que se aprecia en las elaboraciones contenidas en sus primeras investigaciones. Por ejemplo, el argumento central de la tesis con la cual defiende en 1949 su diploma de estudios superiores, titulada *La constitution d'un transcendantal dans La phénoménologie de l'esprit de Hegel*¹⁹, consiste en plantear una problematización de lo trascendente y la condición de emergencia de la ciencia, en términos de sus condiciones históricas de posibilidad. Como ha destacado Jean-Baptiste Vuillerod (2020), en este trabajo, el conocimiento absoluto hegeliano constituirá para Foucault un verdadero “trascendental histórico”.

Por otra parte, el curso más antiguo de Michel Foucault (2022) del que se guarda registro, lleva por título *Connaissance de l'homme et reflexion transcendantale*²⁰. Según la descripción de Daniel Defert²¹, se trata de un conjunto de apuntes elaborados para el desarrollo de un curso en la Universidad de Lille, entre 1954 y 1955, donde proyecta examinar el destino del problema antropológico en la filosofía del siglo XIX (Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey y Nietzsche), siguiendo el problema planteado por Husserl vinculado a “la antropologización creciente de la filosofía” (Defert, Ewald y Gros, 2008,

¹⁹ Trabajo inédito. Su pronta publicación se encuentra a cargo del editor Christophe Bouton.

²⁰ En su reciente edición y publicación, Arianna Sforzini –su editora– ha decidido reunir este conjunto de notas bajo el título de *La question anthropologique. Cours 1954-1955*.

²¹ Defert identifica este manuscrito, aún inédito, en la caja 46 de los Fonds Michel Foucault en la Bibliothèque Nationale de France.

p. 32). A esta descripción, se suma Arianna Sforzini (2020), quien ha indicado que el manuscrito también incluye anotaciones sobre Nietzsche y citas a dos textos de Heidegger publicados en 1954, por lo que estima una datación posterior al curso²². Estos textos, corresponden a *¿Qué significa pensar?* (1954a) y *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* (1954b)²³. Por la estructura del documento –escrito en 97 carillas, con anotaciones en sus bordes y tan solo con un enigmático y solitario capítulo del cual se extrae el nombre del manuscrito–, la investigadora italiana estima que se trataría, no tan sólo de apuntes para el desarrollo de un curso, sino de un trabajo más amplio con miras a su publicación futura. Así lo atestigua su contenido, al exhibir los trazos de una investigación histórica sobre antropología filosófica, que se desplaza desde René Descartes hasta Martin Heidegger. En esta perspectiva, los movimientos analíticos se organizan en tres partes: a) una lectura sobre el conocimiento del hombre en los siglos XVII y XVIII, trazando un recorrido que va de Descartes a Kant; b) una lectura del problema antropológico en los filósofos postkantianos, con una atención especial en Feuerbach y Dilthey; y, c) finalmente, una sección sobre Nietzsche y algunas de sus interpretaciones contemporáneas, entre ellas, Jaspers y Heidegger.

²² Sforzini agrega que, al cotejar los apuntes tomados por Jacques Lagrange en un curso similar dictado por Foucault en la École Normale Supérieure entre 1954 y 1955, se corresponden con los materiales del manuscrito. Esto, sin embargo, no excluye la posibilidad que Foucault haya trabajado con los mismos apuntes en ambas versiones del curso, para luego preparar una versión definitiva que incluye las referencias de Heidegger.

²³ En ambos trabajos –pero especialmente en las lecciones reunidas en el primero de ellos, donde se presenta la argumentación más detallada–, Heidegger desarrolla la pregunta respecto al significado del pensar, a partir de su lectura del *Zaratustra* de Nietzsche y su relación con la racionalidad y las figuras del *ultrahombre* y el *eterno retorno*. Su conclusión, consistirá en señalar que toda doctrina filosófica acerca de la esencia del hombre es, al mismo tiempo, una doctrina del ser del ente, como si todo el camino del pensar *transcurriera* “siempre ya *dentro* de la relación entera de ser y esencia del hombre” (Heidegger, 1954a, p. 105).

El manuscrito en cuestión, constituye un material de gran interés filosófico, básicamente por tres motivos: en primer lugar, tiene un valor inaugural al interior del trayecto filosófico de Michel Foucault, no tan solo por su datación, sino por el carácter iniciático del problema antropológico en su filosofía. El manuscrito nos muestra el alcance de una crítica cuyo desarrollo se extendió por cerca de quince años, hasta la formulación más acabada en *Les mots et les choses*²⁴. En segundo lugar, prefigura algunas de las direcciones que asumirá la crítica al humanismo antropológico en las investigaciones de la década de los sesenta. En tercer lugar, ensaya las periodizaciones con las que posteriormente articulará sus trabajos arqueológicos, esto es, la distinción entre un saber clásico acerca del hombre y un saber moderno. En estos términos, una de las problematizaciones centrales que recorre este trabajo, consiste en afirmar que, a lo largo de la época clásica, una antropología filosófica resulta, no tan solo inexistente, sino imposible de formular, pese a la presencia de un extenso saber filosófico, moral y teológico sobre el hombre. La explicación de Foucault, intenta mostrar que el mundo clásico se encuentra demasiado adherido al *antiguo mundo*, por lo que su discurso solo podrá pensar al hombre en términos morales y teológicos, esto es, a partir de los derroteros de la salvación y la caída: “el cuestionamiento de lo que el hombre debería haber sido por naturaleza, antes del pecado y de lo que por su libertad (y por la gracia de Dios) está llamado a volver a ser” (Sforzini, 2020, p. 5). Frente al mundo y las fuerzas de la

²⁴ Sforzini comenta que, de este trabajo desarrollado durante la década de los cincuenta, se conservan manuscritos inéditos, proyectos de tesis inacabados, y abundantes notas de lectura sobre psicoanálisis, lenguaje, historia humana y psicología científica, reunidos en las cajas 42 y 43 de los Fonds Michel Foucault en la Bibliothèque Nationale de France.

naturaleza, el hombre, en el discurso clásico, aún resulta ser una experiencia descentrada, una completa exterioridad para sí mismo: “el mundo –afirma Foucault (2022)– al ser interrogado sobre su verdad y su ser, no responde señalando al hombre, sino que, por una curiosa paradoja, muestra que, en el fondo, el hombre le es ajeno” (p. 46).

En la perspectiva del manuscrito, la época clásica no podrá situar al hombre como fuente de veridicción y será incapaz, por ello, de formular una antropología. Por contraste, las condiciones de posibilidad de una antropología solo podrán surgir con la activación de un saber científico acerca del hombre –una física humana–, de manera tal que la historia del conocimiento del hombre sobre sí mismo, no sería otra que la historia del discurso científico acerca de él y *su* mundo. A través de esta clave de lectura, lo que Foucault comienza poco a poco a vislumbrar, es que el hombre solo podrá ser formulado en su valencia antropológica, por medio de un discurso que sitúa el problema de la verdad y su copertenencia al hombre y su finitud. Es decir –al igual que el planteamiento heideggeriano–, cuando el conocimiento moderno, y con ello también la filosofía, se vuelven enteramente una antropología. Según el análisis de Foucault, esta ruptura con el mundo clásico, solo será posible por medio del acontecimiento abierto por la filosofía de Immanuel Kant. Pese a que avanza con cautela en este punto y descarta que corresponda al filósofo alemán la formulación de una antropología –afirmando, más bien que es Feurbach el verdadero fundador de la antropología en el pensamiento moderno, al hacer del conocimiento acerca del hombre, el eje fundamental de interrogación filosófica–, precisará, de todos modos, que son las consecuencias de su pensamiento las que habilitan la emergencia de la antropología moderna. Es lo que argumenta al señalar que en las

filosofías postkantianas del siglo XIX se habrían producido algunos “impulsos” (*poussées*) que intentaron realizar el pensamiento kantiano en términos antropológicos. En este esfuerzo aloja a Hegel, Feuerbach y Dilthey. Por contraste, la relevancia de Kant consiste en constatar que es su pensamiento el que inaugura la posibilidad de una reflexión científica acerca del hombre, al introducir la filosofía trascendental como instrumento del conocimiento del que el hombre se provee para la intelección de la naturaleza. Como veremos en las siguientes secciones, esta interpretación será retomada y modificada en los movimientos analíticos que luego acompañan su *Introduction à l'Anthropologie de Kant* y, más aún, en *Les mots et les choses*. De todos modos, con estos movimientos analíticos, Foucault podrá distinguir en Kant, los cuatro rasgos filosóficos que hacen posible el conocimiento antropológico. En palabras de la editora del curso,

el cuestionamiento del hombre en el nivel de su propio mundo; el origen antropológico de todos los significados; la pérdida de la caracterización del hombre en relación con el absoluto (la finitud es su única dimensión); la búsqueda fundamental de una esencia humana que sería a la vez su verdad como autenticidad y su destino como libertad (Sforzini, 2020, p. 7).

Según esta lectura, a partir de la construcción de una historia del pensamiento antropológico, Foucault podrá abrir un problema para la filosofía y su propio itinerario de pensamiento: “el parentesco crítico entre una filosofía del presente y el pensamiento del hombre y su muerte” (p. 10). Aunque, en ciernes, el manuscrito ya deja ver el interés de Foucault por explorar otros modos del pensamiento filosófico, por fuera del canon académico que envuelve estas reflexiones. Desde este ángulo, el recurso a una analítica histórica de la antropología, consistirá, por un lado, en mostrar su transversalidad para el

discurso epistemológico y crítico moderno, y por otro, en interrogar las posibilidades de continuar hablando de la verdad, cuando el hombre, que es en ella sujeto y objeto, experimenta su disolución. Precisamente porque el manuscrito intenta abordar la problemática del hombre a partir del problema de la verdad, intentando mostrar, con ello, que la antropología moderna resulta indisociable de los criterios de veridicción del conocimiento. A ello obedece la toma de posición abiertamente nietzscheana con la cual Foucault concluye el manuscrito, al proyectar la situación actual de la filosofía como el fin de la antropología y de la filosofía. Como evidencia, destaca la emergencia del evolucionismo darwiniano y el psicoanálisis de Freud, las que luego, en *Les mots et les choses*, serán llamadas *contraciencias*. En ambos discursos –surgidos en las postrimerías del siglo XIX–, Foucault verá dos variantes de un mismo contrapunto a la figura del “hombre-razón”, que insiste en postular que la verdad del hombre es algo completamente exterior, tanto si se piensa como ascendencia animal o como actividad inconsciente. Un gesto similar se logra apreciar en el recurso ensayado aquí, respecto a la intensidad dionisiaca del pensamiento en Nietzsche, entendida como una figura de oposición decidida a la dialéctica del sentido y su coextensividad antropológica, pero más importante aún, permitiéndolo plantear la superación de la interrogación kantiana por los juicios sintéticos *a priori* como condición de acceso a la verdad, por la pregunta respecto a *la* verdad de la *verdad*:

la pregunta sobre la necesidad de la verdad de estos juicios debe ser sustituida por una pregunta sobre la creencia en su verdad, es decir, una pregunta que les devuelva la posibilidad absoluta de ser falsos. La pregunta filosófica sobre el

juicio sintético a priori, o sobre la verdad de la ciencia, es la que pone de manifiesto la posibilidad de no ser verdadera (p. 173).

Foucault (2022), siguiendo a Nietzsche, comprende que la liberación de la verdad excluye la posibilidad de encontrar apoyo en la pregunta kantiana por el hombre (*Was Ist Der Mensch?*), disolviendo, en un mismo gesto, la verdad del hombre junto a la verdad de sus determinaciones humanas. Según explica,

en este espacio crítico despejado por Nietzsche, bajo la forma de la libertad dionisiaca del espíritu, se desentraña por primera vez esta implicación de la verdad y el hombre que ha sido, desde Kant, el problema mismo de la Antropología. Esto no significa que el hombre y la verdad caigan el uno fuera del otro, en una relación de alteridad en la que desaparezcan las fronteras y la familiaridad de su patria común, sino solamente que se vuelven enigmáticos el uno para el otro, que ya no pueden contar el uno con el otro: que el hombre ya no puede ser la verdad de la verdad, ni la verdad, la verdad del hombre. El hombre y la verdad están en constante retirada el uno respecto del otro, son opacos (p. 174).

A través de esta gestualidad, Foucault pretende afirmar la valencia trágica del pensamiento y la existencia, para reencontrar, en la ausencia de sentido, un fondo de goce y *embriaguez* que es “al mismo tiempo, vacío abismal y el poder de atravesarlo” (Sforzini, 2020, p. 13). Esta indicación es relevante, en la medida que anticipa el espesor y la textura que, en adelante, asumirá la propuesta de “salida” –y la afirmación positiva que, como planteamos, Beatrice Han-Pile (2003) no puede vislumbrar en Foucault– al problema antropológico. Como veremos, se trata de una tentativa por conectar la potencia antropológica y jovial de la imaginación, con la modulación de la vida y el pensamiento. En estos términos, lo trágico en la filosofía –su experiencia y su lección arcaica–, no será sino

el teatro de lo dionisiaco, donde transcurre el extravío del hombre en su propio enigma y experimenta el abandono de toda pretensión por acceder a una verdad que le resultaría propia, para devenir, en cambio, una danza de *simulacros* (Foucault, 1964a).

Nuevamente, tenemos aquí un anticipo de los movimientos que Foucault desplegará a lo largo de sus investigaciones arqueológicas, donde se encuentran incesantemente los elementos de una crítica y una ontología. A este respecto, la *experiencia límite* y sus figuras específicas como el *afuera* y la *transgresión*, tributarán al intento por pensar por fuera de los marcos de la antropología moderna. Reencontrar a Dioniso, en su exuberancia y desmesura, no será otra cosa que el signo de un lazo a partir del cual será posible pensar una experiencia desubjetivadora y desindividualizante, es decir, la desgarradura del sujeto en medio de la desgarradura que es la existencia misma. Siguiendo en este punto la lectura de Sforzini (2020), Nietzsche representa para Foucault una forma de plantear un problema crucial para la filosofía: concebir la posibilidad de un pensamiento no antropológico, como filosofía de la ruptura y no de la interioridad, de la dispersión de la subjetividad y no de la identidad psicológica. Aun cuando esta inquietud —que retroactivamente se revela como programática— resulta bastante explícita a lo largo de la descripción que hemos hecho del manuscrito que orienta el curso de 1954-1955, también es posible señalar un segundo problema, igual de intenso, pero quizá más sutil en su presentación y tal vez por ello ausente en la descripción de Arianna Sforzini: la posibilidad de pensar una filosofía como experiencia transformadora, indisociable de la vida y sus incesantes modulaciones. Este segundo aspecto, excede, sin duda, el marco histórico acotado del estudio contenido en el manuscrito, pero su extensión es tal, que

introduce una clave hermenéutica que posibilita un examen crítico de toda la historia de la filosofía occidental, aspecto que solo asumirá un punto de consumación con la *arqueología de la vida ética* desarrollada por Foucault hacia el final de su trabajo filosófico.

En las últimas páginas del manuscrito –como si se tratara de un “oráculo retrospectivo”–, Nietzsche revela ser la condición de posibilidad de la reconstrucción crítica ensayada por Foucault, por cuanto, no tan solo le permite encontrar un punto de fuga al discurso antropológico, sino decretar el ocaso del hombre como figura epistémica²⁵ y centro de gravedad de la experiencia. En este contexto es que podrá proponer un retorno a la cuestión de la naturaleza, bloqueada por la antropología moderna, para situar la mirada en la exterioridad constitutiva del hombre. Parfraseando a Freud (1917), diríamos que el intento de Foucault, en este punto, consiste en mostrar lo mismo que el psicoanálisis a comienzos del siglo XX, esto es, que el hombre ya “no es el amo en su propia casa” (p. 135) y la apelación a la naturaleza, al igual que en Nietzsche, resulta ser un recurso filosófico que le permite mostrar, poco a poco, los límites y el carácter restrictivo del pensamiento moderno.

Contemporáneo al manuscrito sobre el *Connaissance de l'homme*, encontramos el primer trabajo publicado de Michel Foucault donde es posible constatar una remisión explícita a Heidegger y la analítica del *Dasein*, así como una inscripción nietzscheana del

²⁵ El impacto ejercido por Nietzsche es tal en Foucault, que incluso en 1982 declaró que “Nietzsche fue una revelación para mí. Tuve la impresión de descubrir a un autor muy diferente del que se me había enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida, dejé mi trabajo en el hospital psiquiátrico, abandoné Francia: tenía la sensación de estar atrapado. A través de Nietzsche, devine extraño a todas estas cosas” (Foucault, 1988, p. 780).

problema antropológico: la *Introduction* (1954) a *Le Rêve et l'Existence* de Ludwig Binswanger. Si bien no constituye un trabajo sistemático de crítica al humanismo, muestra en acto las primeras elaboraciones del problema que aquí nos concierne, a partir de una sensibilidad que nos parece importante destacar. Se trata, ciertamente, de un ensayo en el que aún es posible verificar aspectos de la lectura fenomenológica del hombre, en parte, por tratarse de una elaboración que emerge en medio de un contexto intelectual y cultural que –como vimos en las secciones anteriores– intenta situar al hombre y su humanidad, como un valor. Pese a esto, Foucault no tardará en distanciarse de estas posiciones y la lectura de Heidegger y Nietzsche le permitirá estabilizar un punto de fuga respecto de las reducciones humanistas de la fenomenología, logrando con ello poner en entredicho las formulaciones filosóficas que tributan a la definición de una “naturaleza humana”. La *Introduction* tiene, por tanto, un valor que no tan solo concierne a su contenido, sino a la prefiguración de un problema y un estilo de pensamiento. Por ello la inadecuación de la lectura que afirma que estos trabajos previos a *Histoire de la folie*, pertenecerían a un “período de silencio” y no habrían conducido “a ningún lugar determinado” (Macey, 1993, p. 116).

Según la indicación contenida en la *Presentación* (Defert, Ewald y Gros, 2008) a la edición francesa de la *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, la lectura de Heidegger será dominante en esta primera etapa de prefiguración de una crítica. Pese a esto, no habría que dejar de advertir cómo es que esta lectura dispone el modo en que Nietzsche hace su ingreso en las formulaciones de la *Introduction*. Como veremos, lo que se observa es un cierto uso de Heidegger en el ejercicio de retrotraer los derroteros del hombre y su

pretendida naturaleza, hacia un ámbito que lo vuelve completamente problemático. La textura ontológica de la fuga ensayada aquí, ofrece la posibilidad de pensar al hombre como un problema filosófico, al interior de una analítica que se interroga por sus “estructuras fundamentales” y reconoce en la historia, su cualidad más propia. Es lo que es posible hallar en las indagaciones posteriores del filósofo francés respecto a la psicología, sosteniendo, contra ella, la necesidad de “recuperar al hombre como existencia en el mundo y caracterizar a cada hombre por su propio estilo de existencia” (Foucault, 1957a, p. 136); existencia que ciertamente desborda todo intento de reducción a una causalidad psicológica, para reencontrarla, en cambio, en su historicidad. El gran problema identificado por Foucault en esta disciplina, es su pretensión de decir que “la verdad del hombre se agota en su ser natural” (1957a, p. 120) o biológico, de tal manera que todo conocimiento acerca él, no conduciría a otro lugar que a una reducción instrumental, expresando con ello su fidelidad a la herencia antropológica moderna a partir de la cual se constituye como discurso científico al interior de las ciencias humanas.

La espesura de estos problemas ha quedado a la vista con la reciente publicación de un manuscrito inédito, titulado *Binswanger et l'analyse existentielle* (2021a), redactado entre los años 1952 y 1954, mientras Foucault enseñaba en la Universidad de Lille. Las poco más de doscientas páginas que organizan este trabajo, dan cuenta de la centralidad que adquiere el problema antropológico y su temprana crítica, así como también, la necesidad de historizar la experiencia del hombre y la enfermedad mental. En este contexto, dirá que el análisis de la existencia –en el sentido de Heidegger– permite, no tan sólo activar un pensamiento sobre las condiciones concretas de la existencia del hombre,

sino reconocer su irrecusable libertad en sus “innumerables posibilidades de ser” (p. 135).

Según afirma,

el organismo animal se da a sí mismo en la unicidad de su plan constructivo; el sujeto humano tiene que darse siempre a sí mismo en la infinitud de sus «posibilidades de ser». Y es esta libertad, además, la que abre al hombre a la verdad, [que] le posibilita esa apertura al ser por la que, según Heidegger, se define el acceso a lo verdadero. Mientras que el animal, como organismo encerrado en sus estructuras, sólo constituye el mundo en relación con sus categorías funcionales, el hombre como existencia puede moverse hacia y en un mundo revelado en su verdad (p. 135).

Pese a que Foucault –al igual que sus contemporáneos en Francia– sigue traduciendo aquí el *Dasein* heideggeriano por “*existence humaine*”, entiende que un recurso a la filosofía existencial resulta un paso ineludible en dirección a intentar salir del horizonte del pensamiento moderno, comprometiéndose con lo que denomina un esfuerzo por “superar la metafísica” (p. 137). En un movimiento que evoca como una paráfrasis las palabras de Heidegger (1936) contenidas en *El tratado sobre La Esencia de la Libertad Humana*, Foucault dirá que “la libertad no se despliega como elección entre un conjunto de posibilidades establecidas, con anterioridad a toda existencia, por las eventualidades de la esencia, sino que la libertad es el modo de ser fundamental de la existencia humana como tal” (2021a, p. 137). Incluso argumentará a favor del carácter terapéutico del “análisis existencial”, en la medida que dispone un reencuentro con la dimensión compartida que constituye la existencia humana, esto es, el *mitsen* o ser-con de la exposición al semejante.

De todas formas, Foucault (1961a) tomará distancia de lo que, tanto en este manuscrito como en la *Introduction* de 1954, elogia en el “análisis existencial”, por lo que califica su insuficiencia teórica para elaborar la noción de experiencia. Más tarde, en una especie de balance contenido en *Meladie mentale et psychologie*, dirá que

Ciertamente, la enfermedad mental puede situarse en relación con la génesis humana, en relación con la historia psicológica e individual, en relación con las formas de existencia. Pero no se deben convertir estos diversos aspectos de la enfermedad en formas ontológicas si no se quiere recurrir a explicaciones míticas, como la evolución de las estructuras psicológicas, o la teoría de los instintos, o una antropología existencial. En realidad, sólo en la historia se puede descubrir el único a priori concreto, donde la enfermedad asume, con la apertura vacía de su posibilidad, sus figuras necesarias (1962c, p. 101).

Lo que posibilita la lectura de Binswanger en Foucault, es precisamente abastecer una reflexión que lo aproxima al valor filosófico de la historia como aquel *a priori* que acompañará su itinerario de pensamiento y a partir del cual podrá interrogar tempranamente el lugar problemático de la metafísica del hombre en el pensamiento moderno. Es precisamente este aspecto el que es posible colegir de su interés –también temprano– por el saber psicológico. Tal como se aprecia en *Binswanger et l'analyse existentielle*, su lectura del psicoanálisis freudiano le permitirá advertir el papel de escansión de esta teoría respecto de la representación moderna del hombre y su reducción biológica, al desplazar “el límite conceptual que la tradición metafísica había trazado entre la sustancia-alma y la sustancia-cuerpo; y al mismo tiempo borrar el carácter de oposición absoluta que este límite marcaba por definición” (Foucault, 2021a, p. 20). El psicoanálisis, en cambio, habría operado una articulación a partir de la cual, el síntoma será concebido

en el contexto interpretativo del conjunto de las funciones vitales –definidas como un pliegue entre historia e intersubjetividad–, recomponiendo así la unidad entre mente y cuerpo, separada con la filosofía del *cogito*. Pese a esto, Foucault explica que una nueva figura antropológica rápidamente tomará lugar por la recepción evolucionista de estas premisas, a partir de situar “la unidad ficticia y parcial de lo «vital»” (p. 22) que, no tan solo permitirá relanzar la definición antropológica del hombre como ser natural en la forma de una antropología de la vida, sino que, por medio de esta operación, podrá situar un criterio de distinción entre lo normal y lo patológico y separar al hombre, esta vez, de su existencia histórica.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, lo que parece interesar a Foucault en la especificidad de las reflexiones contenidas en la *Introduction*, es la reubicación que el texto de Binswanger opera sobre el problema antropológico. Específicamente, destaca la superación de un concepto reductor del hombre en tanto *homo natura*, a favor de una “reflexión ontológica que tiene como tema mayor la presencia del ser, la existencia, el *Dasein*” (Foucault, 1954, p. 66). El hombre, al interior de esta analítica, no sería sino “el contenido efectivo y concreto de lo que la ontología analiza como la estructura trascendental del *Dasein*, de la presencia en el mundo” (p. 66). No se trataría, por ello, de una ciencia de los hechos humanos ni de un conocimiento positivo que arrancaría de la estabilización de un *a priori* especulativo. Foucault aclara: “el tema de su investigación es el «hecho humano», si se entiende por «hecho» no tal sector objetivo de un universo natural, sino el contenido real de una existencia que se vive y se siente, se reconoce o se pierde en un mundo que es a la vez la plenitud de su proyecto y el «elemento» de su

situación” (p. 66). Es decir, lo que se vuelve sensible para Foucault en este punto, es el modo en que Binswanger dispone el problema antropológico en términos de una experiencia que lo vincula a su textura propiamente ontológica. “La antropología –agrega– puede designarse entonces como «ciencia de los hechos» desde el momento en que desarrolla de modo riguroso el contenido existencial de la presencia en el mundo” (p. 66). En la sección introductoria del ensayo, Foucault despeja toda duda sobre su interés en este estudio:

Nos ha parecido que valía la pena seguir, *por un instante*, la andadura²⁶ de esta reflexión; y buscar con ella si la realidad del hombre es accesible solamente fuera de una distinción entre lo psicológico y lo filosófico; si el hombre, en sus formas de existencia, era el único modo de acceder al hombre. En la antropología contemporánea, nos ha parecido que el itinerario de Binswanger seguía la vía real. Toma a contrapelo el problema de la ontología y de la antropología, y va derecho a la existencia concreta, a su desarrollo y a sus contenidos históricos (p. 67).

En el análisis de Foucault, así como Binswanger recusa la tentativa de reparto entre filosofía y psicología, de igual modo, el análisis existencial que intenta destacar, evita la distinción *a priori* entre antropología y ontología, sin por ello suprimirla. La remitirá, en cambio, al examen de la “existencia concreta” (p. 67). Y esta “concretud” de la existencia, no es otra que su historicidad. Por ello –en un tono abiertamente nietzscheano–, luego argumentará a favor de la necesidad de “conceder un privilegio absoluto, entre todas las dimensiones significativas de la existencia, a la de la ascensión y

²⁶ La expresión es idéntica a la del comentario introducido por Heidegger en la versión de 1949 a la *Carta sobre el humanismo*. Ver primer párrafo de la sección dos de este capítulo.

la caída: en ella y sólo en ella pueden descifrarse la temporalidad, la autenticidad y la historicidad de la existencia” (p. 109).

Tal como indicamos al comienzo de este capítulo, Michel Foucault se encuentra aquí formulando un campo de problemas filosóficos a partir de su lectura de Heidegger y Nietzsche, en una relación ortogonal entre ontología e historia. Es precisamente este encuentro filosófico el que le permitirá tomar distancia de la lectura fenomenológica sobre el problema del hombre y su representación metafísica. En esta misma dirección es que, luego de afirmar la “existencia concreta” como horizonte analítico, subrayará el primado que asume lo trágico en la comprensión de la historia. Siguiendo a Nietzsche, dirá que es sobre el eje vertical de la existencia donde se asienta la expresión trágica: “el movimiento trágico siempre es del orden de la ascensión y la caída, y el punto que lleva su marca privilegiada es aquel en el que se cumple el balanceo imperceptible de la subida que se detiene y oscila antes de caer” (p. 106). Contra todo esencialismo, agregará que “nunca puede captarse la existencia más que en sus formas constituidas” (p. 109), esto es, la “existencia haciéndose” (p. 109). En esta lectura, la historia es la condición de posibilidad de la experiencia del hombre –su ser como su más amplio modular–, al interior de la cual, lo trágico signa su ontología como estructura de la temporalidad²⁷. En este sentido, el tiempo analizado de forma horizontal, no sería más que el trazado hacia un origen y un destino, problema que Foucault ya conocía por su proximidad formativa con la escuela de epistemología histórica francesa, representada por Bachelard, Koyré y Canguilhem

²⁷ Como intentaremos mostrar en las siguientes secciones de esta investigación, este aspecto luego asumirá la forma de la analítica del poder.

(Descombes, 1988). La temporalidad, en este sentido, no sería sino una cronología de la progresión espacial y la incesante repetición de la nueva partida. “En esta dirección existencial –añade Foucault (1954)–, el tiempo es, por esencia, nostálgico” (p. 107). Con el movimiento trágico de la ascensión y la caída, en cambio, “puede captarse la temporalidad en su sentido primitivo” (p. 107).

A partir de estas premisas, Foucault podrá sostener la idea de abandonar “el nivel antropológico de la reflexión, que analiza al hombre en tanto que hombre y en el interior de su mundo humano, para acceder a una reflexión ontológica que concierne al *modo de ser*²⁸ de la existencia en tanto que presencia en el mundo. Así se efectúa el paso de la antropología a la ontología...” (p. 109). En otras palabras, la existencia haciéndose, formulándose en su devenir histórico, antes que inmóvil en sus formas constituidas. Es en este mismo sentido que, como expresará más tarde en *La prose d'Actéon*, “nunca hay hombres, sino solo simulacros” (1964a, p. 334), esto es, formas, modulaciones, en tanto apariencias de este devenir que es la historicidad de los modos. El hombre, la humanidad del hombre, no sería, por tanto, otra cosa que una modulación antropológica, figurada, de la existencia, su volverse *Menschsein*.

²⁸ Las cursivas son mías.

La ilusión antropológica

Si el *Connaissance de l'homme* y la *Introduction* a Binswanger, constituyen – como antes señalamos– ejercicios de caligrafía filosófica e inauguran la crítica al humanismo antropológico en Michel Foucault, la *Introduction à l'Anthropologie de Kant* (2009a), junto a *Les mots et les choses* (1966a), será su consolidación. Así lo ha hecho notar Beatrice Han-Pile (2009), para quien, esta *Introducción* reviste una importancia mayor, básicamente por tres motivos: a) se trata de un examen minucioso y el único dedicado a la obra de Kant en el trabajo del filósofo francés, pese a que en el curso de 1954-1955 ya anticipa las tesis centrales de su crítica; b) presentaría la ambigüedad del planteamiento filosófico kantiano, al mostrar la oscilación entre dos tesis incompatibles (repetición versus desplazamiento de la *Crítica* por la *Antropología*); c) más allá de Kant, el texto se extiende sobre la naturaleza e influencia del pensamiento antropológico en la filosofía moderna, anticipando así, varios de los temas que posteriormente serán desarrollados en *Les mots et les choses*.

Gran parte de la lectura temprana de Foucault sobre Kant, se dirigirá a mostrar las consecuencias problemáticas de la fusión en la *Antropología* de dos concepciones sobre la finitud (empírica y trascendental) que la *Crítica de la razón pura* (1781) pretendía mantener separadas, provocando el surgimiento de la imagen ambivalente del hombre como sujeto/objeto del conocimiento. En otro trabajo dedicado al mismo tópico, Han-Pile (2010a) ha señalado que esta ambivalencia respondería a la imposibilidad de que “el hombre aparezca en la *Crítica* en su plena ambigüedad” (p. 36), esto es, como objeto de

conocimiento y como objeto que conoce, aun cuando el mismo texto lo suponga en su dualidad empírico-trascendental, por lo que constituiría, en sentido estricto, “lo impensado de la Crítica” (p. 36). Todo el esfuerzo de Foucault contenido en su *Introduction*, residiría en mostrar precisamente este impensado, para luego ponderar sus consecuencias en el plano extenso de la filosofía a partir de Kant. Una de ellas, consiste en señalar que la inflexión del tema trascendental, solo podría conducir a una serie de impasses, entre los que se cuenta, el hecho de que la *Antropología* se equivoca al buscar un conocimiento dentro de lo empírico que pueda tener valor trascendental, ya que este mismo giro resulta suficiente para vaciar de sentido el concepto de fundamento trascendental. El problema, para Foucault, será entonces pensar en una transposición no antropológica de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Toda la reflexión sobre el *a priori* histórico, la *episteme* y el *archivo*, tributarán a este propósito.

Teniendo esto en cuenta, leer ambos trabajos en serie resulta una operación analítica fundamental, ya que *Les mots et les choses* no hace otra cosa que desarrollar y ampliar el marco de problemas contenidos en la *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, la que, por esta razón, adquiere un valor seminal. Considerados en su conjunto, ambos trabajos también elaboran una crítica a los intentos de fundar una antropología, específicamente en el sentido del existencialismo y la fenomenología²⁹, representado por Sartre y Merleau-Ponty³⁰. Tal como precisa Didier Eribon (1992), “*Les mots et les choses*

²⁹ En las notas contenidas en el curso de 1954-1955, Foucault (2022) anticipa que la fenomenología constituye uno de los destinos antropológicos de la *Crítica*.

³⁰ En la “*Situation du texte*” que acompaña la publicación de *Binswanger et l'analyse existentielle* (2021a), Elisabeta Basso sostiene que el conocimiento que Foucault ha desarrollado del trabajo de Merleau-Ponty a mediados de la década de los cincuenta, es bastante profundo. Prueba de ello, no son tan solo sus comentarios en distintas obras del período arqueológico, sino también su asistencia regular a los cursos

es en primer lugar un gesto de rechazo, de negación de la fenomenología” (p. 213), mientras la *Introduction à l'Anthropologie* –especialmente en su última sección–, parece dirigirse contra la *Critique de la raison dialectique*³¹ de Sartre (Castro, 2010).

De cualquier forma, la lectura de Kant desarrollada por Foucault, constituye un campo de problematizaciones recurrentes al interior de su propio pensamiento, incluso, con valoraciones y aproximaciones disímiles, en las que quedan al descubierto los resultados propios de un enfrentamiento –como es el caso de la distancia asumida aquí, respecto a los fundamentos antropológicos de la filosofía kantiana–, pero también, de una afinidad o simpatía por la experiencia crítica ilustrada que esta inaugura (Foucault, 1984c). Si se tiene esto en cuenta, no resulta complejo advertir que la posición de Michel Foucault respecto a Kant, oscila alrededor de dos ejes de problematización, esto es, dos ingresos analíticos a los problemas inaugurados por las interrogaciones “*Was ist der Mensch?*” (1798) y “*Was ist Aufklärung?*” (1784). Tal vez por ello François Ewald –en colaboración y directa complicidad con el filósofo francés– dirá en el *Dictionnaire des philosophes* de Denis Huisman que, “si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición *crítica* de Kant” (Foucault, 1984b, p. 631). Desde luego, se trata de una inscripción que se manifiesta como una gestualidad de pensamiento, esto es, como un conjunto de movimientos expresivos que permiten a Foucault definir sus propios objetos de investigación, antes que una adhesión sin reservas al proyecto filosófico kantiano. De

dictados por Merleau-Ponty en la Sorbonne durante el mismo período, y dos trabajos inéditos titulados *Les thèmes psychologiques de la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty*, y *Husserl y Merleau-Ponty (psychologie et phénoménologie)*, ambos disponibles en los Fonds Michel Foucault de la Bibliothèque Nationale de France.

³¹ Publicada en 1960 pero ya disponible en secciones previas desde 1958 en *Les Temps Modernes*.

algún modo, las palabras del filósofo francés, incluidas a continuación de la afirmación de Ewald, así lo confirman, al señalar que su trabajo podría ser denominado como una “*Historia crítica del pensamiento*” (p. 631) –no como una crítica de la razón filosófica– en tanto “análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida que éstas constituyen un saber posible” (p. 632).

Contrariamente a lo indicado por pensadores como Frédéric Gros (1996), al interior de esta lectura, no es la fenomenología la que inclina el pensamiento de Foucault hacia Kant –sobre todo en cuanto al tópico de la crítica al humanismo antropológico–, sino Heidegger y Nietzsche³². Tal como lo hemos señalado –y lo reafirmaremos en esta sección–, es con estos pensadores con quienes ejercita los movimientos analíticos y encuentra una salida a la metafísica del hombre y los ideales antropológicos presentes en la fenomenología y el existencialismo francés, pero también, en la filiación arqueológica que reenvía esta inquietud hacia el umbral moderno de la filosofía kantiana.

El propósito del estudio introductorio a la *Antropología*, se podría resumir en el intento de Foucault por sacar a la luz la matriz constitutiva de la antropología kantiana en la que hunden sus raíces las figuras de la analítica de la finitud examinadas en detalle en *Les mots et les choses*. En esta perspectiva, las investigaciones contenidas en ambos trabajos son subsidiarias de la tesis heideggeriana (1938) según la cual, la modernidad es

³² Específicamente, en cuanto a la presencia de Nietzsche en la *Introducción*, se encuentra la indicación de Jean Hyppolite frente a la comisión calificadora de la investigación doctoral de Michel Foucault, al señalar que la tesis complementaria se encuentra “más inspirada por Nietzsche que por Kant” (Eribon, 1992, p. 161).

la época en que el pensamiento piensa la finitud a partir de la finitud, esto es, a partir del hombre. Según el planteamiento de Foucault (1966a),

la crítica kantiana marca el umbral de nuestra modernidad; interroga la representación no sólo de acuerdo con el movimiento indefinido que va del elemento simple a todas sus posibles combinaciones, sino a partir de sus límites de derecho. Sanciona así, por vez primera, este acontecimiento de la cultura europea que es contemporáneo del fin del siglo XVIII: la retracción del saber y del pensamiento fuera del espacio de la representación. Esta última es puesta en cuestión por lo que respecta a su fundamento, su origen y sus límites: por este hecho mismo, el campo ilimitado de la representación, que el pensamiento clásico había instaurado... aparece como una metafísica. Pero como una metafísica que jamás será evadida ella misma, que sería planteada en un dogmatismo inadvertido y que jamás haría salir a plena luz la cuestión de su derecho. En este sentido, la *Crítica* hace resurgir la dimensión metafísica que la filosofía del siglo XVIII había querido reducir por el solo análisis de la representación. Pero, a la vez, abre la posibilidad de otra metafísica cuyo propósito sería interrogar, más allá de la representación, todo lo que es la fuente y el origen de ésta (pp. 255-256).

Tal como se deja ver en esta sección de *Les mots et les choses*, Kant se sitúa en el umbral de dos *epistemes*, al poner fin a la época clásica mediante el desplazamiento de la representación hacia la analítica de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Mientras la época clásica piensa la finitud como limitación de lo infinito, con Kant la finitud será pensada desde sí misma, esto es, desde el hombre, intentando, al mismo tiempo, superarla en sus formas empíricas y volverla un elemento fundacional en el nivel trascendental (*a priori*), a partir de la figuración de un sujeto finito y, sin embargo, nunca dado a la experiencia. Todo el problema transita por la inquietud respecto a las posibilidades de un ser finito de traspasar las fronteras de sus limitaciones empíricas y conocer según una pretensión de universalidad. Tal como señala Beatrice-Han Pile (2003),

el argumento más sutil de Kant, consistirá en plantear que, aun cuando la finitud tenga que reconocerse como empíricamente insuperable, esta “debe ser redefinida *a priori* y, por tanto, entendida positivamente, es decir, como lo que genera el alcance de nuestro conocimiento posible y, en última instancia, (porque perfila la posibilidad de la propia determinación racional), como la piedra angular de nuestra libertad” (p. 128)³³. En este sentido es que Kant, no tan sólo habría pensado otro modo de la finitud, sino que habría inventado una nueva forma para ella, esto es, una “finitud trascendental” (p. 127). Foucault (1966a) no deja lugar a dudas respecto a esta lectura, al distinguir la tensión inaugural que ve surgir de manera simultánea la época moderna, entre un tema trascendental y nuevos campos empíricos. Según explica,

En los últimos años del siglo XVIII, lo que hace aparecer, correlativamente, dos formas nuevas de pensamiento es la disolución de este campo homogéneo de las representaciones ordenables. Una de estas nuevas formas interroga las condiciones de una relación entre las representaciones por el lado de lo que las hace posibles en general: pone así al descubierto un campo trascendental en el que el sujeto, que nunca se da a la experiencia (por no ser empírico), sino que es finito (ya que no tiene intuición intelectual), determina en su relación con un objeto = x todas las condiciones formales de la experiencia en general; el análisis del sujeto trascendental es lo que libera el fundamento de una posible síntesis entre las representaciones (p. 256).

La estructura de la problematización desarrollada por Foucault (2009a), consiste en interrogar la geología profunda de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, en relación a su coeficiente de estabilidad con el proyecto *Crítico*. En esta dirección,

³³ En la *Crítica de la razón práctica*, Kant (1788) entiende la libertad humana como “un principio regulador de la razón” (p. 47), al mismo tiempo que esta se encuentra determinada racionalmente y señala los criterios que orientan el “obrar en el mundo de la experiencia” (p. LXVII).

propondrá una hipótesis que proyecta la formulación contenida en las notas el manuscrito de 1954-1955 (2022), según la cual, la *Crítica* se encontraría subordinada a una antropología que, al mismo tiempo la realiza y la suprime:

¿Había, ya desde 1772, y subsistiendo quizá en el fondo de la *Crítica*, una imagen concreta del hombre que ninguna elaboración filosófica ha alterado en lo esencial, y que se formula finalmente, sin mayores modificaciones, en el último de los textos publicados por Kant?... De la *Crítica* a la *Antropología* habría una suerte de oscura y obstinada relación de finalidad... (2009a, p. 39).

A partir de este ingreso, Foucault estabiliza una clave de lectura que le permitirá reconocer una “imagen concreta del hombre” (p. 41) como el fondo de la filosofía kantiana. Desde este ángulo, dos aspectos resultan relevantes de considerar para nuestro análisis: la subjetivación del hombre como verdad antropológica y la analítica de la finitud, en la cual se funda la *episteme moderna*, aspecto que será desarrollado en detalle en *Les mots et les choses*. En relación al primer punto, Foucault advierte una paradoja: si en la concepción *Crítica* del hombre, este es definido como un “ciudadano del mundo” (*Weltbürger*) –en el sentido que se trata de un ser que actúa libremente (“*freihandelndes Wesen*”)–, en la *Antropología* el hombre será pensado como *Gemüt*³⁴. Con ello, lo que se verifica es que la pregunta por *Was ist der Mensch?*, conduce a una concepción del hombre

³⁴ Al referirse a este aspecto, Foucault ocupa el vocablo original en alemán, sin ofrecer una traducción al francés, como ocurre, en cambio, con *Weltbürger*. La traducción de *Gemüt* constituye un problema importante al interior de la filosofía de Kant, por cuanto optar por una u otra traducción, constituye ya un ejercicio interpretativo del texto filosófico. Según lo descrito por el filósofo español Àlex Mumbrú (2013), las traducciones que más se ajustan a los problemas filosóficos que conciernen al texto kantiano, son “mente” y “ánimo”, pese a que estima la necesidad de advertir la distancia histórica y cultural que nos separa de los usos lingüísticos de Kant. Pareciera ser, que Foucault prefiere dejar el vocablo intacto para preservar toda su fuerza antropológica de significación, sin asumir una posición interpretativa que lo inscriba en una lectura antropológica que, precisamente, se encuentra interrogando: “psiquismo”, “alma”, “mente”, “ánimo”, serían algunas variaciones posibles del vocablo alemán en lengua española.

divorciada de la historia y retraída de su elemento colectivo, obstaculizando la posibilidad de interrogar, ya no su esencia, sino las condiciones mismas de la pregunta. Al mismo tiempo, esta lectura permite poner de manifiesto el tono profundamente normativo del humanismo kantiano, cuya síntesis se anticipa en su carácter *pragmático*, esto es, “el conocimiento del que se puede hacer un uso general *en la sociedad*” (p. 67). Según la demostración de Foucault, dicho conocimiento no es otra cosa que una *Didáctica*, es decir, una reflexión dirigida a “*enseñar y prescribir*” (p. 83). Si la descripción de aquello que el hombre puede hacer de sí mismo, constituye el núcleo originario de la reflexión antropológica contenida en los *Collegentwürfe*, con la publicación de *La Antropología*, sin embargo, este proyecto se presentará modificado: ya no se tratará de saber cómo utilizar al hombre sino de aquello que se puede esperar de él, determinando así, lo que el hombre puede y debe hacer de sí. Esta tensión permite confirmar a Foucault, el punto de arribo de la *Crítica* a lo que ya era, esto es, el conocimiento del hombre en las formas exteriores que lo manifiestan.

El segundo aspecto –subsidiario, ciertamente, de la subjetivación del hombre– es lo que Foucault considera, no tan solo como la consumación del *proyecto crítico*, sino como “aquello que muy pronto va a cancelarlo” (p. 42). Según explica, este aspecto se expresaría con claridad en la reducción kantiana de las tres preguntas que organizan su proyecto filosófico – ¿qué puedo saber?, ¿qué debo saber?, ¿qué me es permitido esperar? (Kant, 1781)– a la interrogación metafísica por *Was ist der Mensch?*. La tesis, sin

embargo, es de Martin Heidegger (1929)³⁵, específicamente, del estudio *Kant y el problema de la metafísica*, donde detalla que Kant, “al revelar la subjetividad del sujeto, retrocede ante el fundamento que ha establecido” (p. 181), esto es, la imaginación trascendental como modalidad del conocer ontológico. Con esta operación, el problema de un poder, un deber y un permitir de la razón, será inscrito en el problema de la finitud: “la razón humana –añade Heidegger– no solamente acusa su finitud en estas preguntas, sino que su interés íntimo tiende hacia la finitud misma. Lejos de empeñarse en eliminar aquel poder, deber y permitir, es decir, en eliminar la finitud, se empeña en asegurarse de esta finitud para mantenerse en ella” (p. 183). Entre ambas lecturas, sin embargo, se perfilan dos interpretaciones diferentes del fracaso del proyecto kantiano. Como ha hecho ver Beatrice Han-Pile (2003), el estudio de Foucault concluye recusando la posibilidad de resolver el problema de la finitud a partir del hombre, mientras Heidegger estima que Kant retrocedió ante lo que habría posibilitado la superación epistémica de la finitud, esto es, la intuición del vínculo originario entre la imaginación trascendental y el tiempo, presente en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Siguiendo esta línea de argumentación, de dicha divergencia en el diagnóstico entre ambos pensadores, se derivan dos estrategias curativas diferentes:

o bien encontrar una forma no antropológica de reinterpretar y relativizar la finitud trascendental conservando la propia perspectiva fundacional (que era el objetivo de la arqueología como estudio del *a priori* histórico), o bien redefinir la propia finitud humana de forma que se eviten las confusiones empírico-trascendentales que han asolado a los postkantianos, desde la tradición idealista

³⁵ Esta referencia, sin embargo, no debiera resultar sorprendente. Tal como se indica en la primera sección de este capítulo, en 1949 Michel Foucault asiste a las lecciones de Jean Beaufret sobre *La crítica de la facultad de juzgar* de Kant, donde además estudia las referencias a *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger.

alemana hasta la versión husserliana de la fenomenología, que es la propia ambición de Heidegger al pasar de la filosofía trascendental a la ontología fundamental (Han-Pile, 2003, p. 130).

Según los desarrollos de *Les mots et les choses*, la filosofía crítica de Kant constituye la primera problematización de las condiciones de validez de la *representación clásica*, en cuanto al trazado totalizante de un mundo finito, ordenado y clasificable. Tal como se aprecia en el Prefacio a la segunda edición de *Crítica de la razón pura*, Kant (1781) podrá arribar a una crítica de la representación, tomando por modelo las formas de conocimiento propias de la geometría y las ciencias de la naturaleza. A través del enunciado según el cual “conocemos *a priori* de las cosas sólo aquello que nosotros mismos ponemos en ellas” (p. 20), el filósofo de Königsberg no tan sólo afirmará que el pensamiento tiene por función producir su objeto a través de un conocimiento *a priori* que se sirve de conceptos, sino que dispondrá al hombre como fundamento del conocer:

la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan... ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes, y debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, mas no debe sólo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro; pues de otro modo observaciones contingentes, hechas sin ningún plan previamente trazado, no se articulan en una ley necesaria, que es, empero, lo que la razón busca y necesita... La razón...debe dirigirse a la naturaleza para ser, por cierto, instruida por ésta, pero no en calidad de un escolar que deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino [en calidad] de un juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea (pp. 17-18).

La valencia, así como la singularidad de esta inflexión, consistirá en replicar en la filosofía el gesto comprendido en la *revolución copernicana*, para intentar reformar los procedimientos del conocer metafísico, por medio de un desplazamiento de la concepción

clásica, según la cual, solo es posible conocer conforme a los límites impuestos por la naturaleza, afirmando, en cambio, la localización del objeto de conocimiento en una relación de dependencia respecto del pensamiento. En este gesto, se afirma la emergencia histórica de la forma trascendental de la finitud. Solo así, asegura Kant, sería posible acceder a un conocimiento verdadero –universal– e introducir a la filosofía por los senderos del progreso de la razón. Así planteada, esta inflexión le permitirá dirigir una crítica a las formas precedentes de conocimiento, fundadas en la representación, para abrir paso a la analítica de la finitud como un presupuesto indispensable de la filosofía trascendental:

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos, con lo que ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados. Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de Copérnico, quien, al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en tomo del espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara, en cambio, en reposo a las estrellas (Kant, 1781, pp. 19-20).

Frente a una representación que no interroga sus límites ni sus condiciones históricas de posibilidad, Kant introducirá, no obstante, el fundamento de la representación en el hombre, a través de la pregunta *Was ist der Mensch?*” (Kant, 1798). A partir de este gesto, Occidente verá surgir lo que Foucault denomina el *sueño antropológico*, como contrapunto del *sueño dogmático* del que Kant decía haber despertado a partir de su lectura de David Hume (Kant, 1783, p. 29). Al igual que la tesis

sostenida por Heidegger (1938), Foucault reprochará a Kant el haber hecho de esta concepción de la finitud, el fundamento de todo conocimiento, esto es, al hombre como *subjectum*. Así, en una *episteme* completamente circular, la finitud del mundo, manifestará la finitud del hombre, al tiempo que el hombre, en los límites del conocimiento, encontrará el fundamento positivo del ser.

El colofón de esta crítica, es un gesto de profundo rechazo hacia los intentos filosóficos por fundar una representación esencial del hombre, al tiempo que aquellos orientados a reducir la filosofía a una antropología. La ilusión antropológica sería, precisamente, la forma específica que adopta el pensamiento occidental a partir de Kant como expresión simétrica de una metafísica. Esta conclusión nuevamente hace eco de las indicaciones de Heidegger, especialmente de aquellas contenidas en la *Carta sobre el humanismo* (2016), donde –según hemos precisado– toda antropología resulta correlativa de una metafísica, al tiempo que toda metafísica no sería sino una antropología. Según la indicación de Foucault (2009a),

En nombre de lo que es, es decir, de lo que debe ser, según su esencia, la *Antropología* dentro de la totalidad del campo filosófico, es preciso recusar todas esas “antropologías filosóficas” que se postulan como acceso natural a lo fundamental; y todas esas filosofías cuyo punto de partida y cuyo horizonte concreto se definen por una cierta reflexión antropológica sobre el hombre. Aquí y allá juega una “ilusión” que es propia de la filosofía occidental a partir de Kant. Esa ilusión contrabalancea, en su forma antropológica, la ilusión trascendental que la metafísica kantiana encubría. Por simetría, y refiriéndose a ello como a un hilo conductor, es como se puede comprender en qué consiste esta ilusión antropológica (pp. 126-127).

Según la conclusión extraída por Foucault, la filosofía contemporánea, a partir de Kant, se encontraría íntimamente comprometida con una antropología. Por ello, ilusión

trascendental e ilusión antropológica, no serían sino históricamente correlativas y formas simétricas de un pensamiento metafísico. Esta ilusión, definida aquí como equivalencia de la finitud al hombre, actuará como un “retraimiento de la verdad: aquello en lo que esta se esconde, y aquello en lo que siempre la podemos volver a encontrar” (p. 127). El gesto decisivo involucrado en todo este problema, consiste en constatar que “la filosofía no se ha liberado de la subjetividad como tesis fundamental de su reflexión” (p. 128), de manera tal que todo conocimiento del hombre, a partir de allí, se presentará como dialectizado o dialectizable en las formas de un retorno a lo originario, lo auténtico, a la actividad fundadora o a la fuente de las significaciones: la verdad del hombre como alma de la verdad. No obstante, para Foucault, este es un problema que no tan solo incumbe a la filosofía, sino al conjunto de las ciencias humanas, herederas de la representación antropológica de la finitud. Por ello, la conclusión de Foucault consistirá en destacar que

hemos recibido el modelo de esta crítica hace más de medio siglo. La empresa nietzscheana podría ser entendida como el punto de cesación dado por fin a la proliferación de la interrogación sobre el hombre. La muerte de Dios no se ha manifestado, en efecto, en un gesto doblemente asesino que, al ponerle término al absoluto, sea al mismo tiempo asesino del hombre mismo. Pues el hombre, en su finitud, no es separable del infinito del que es al mismo tiempo la negación y el heraldo; en la muerte del hombre es donde se realiza la muerte de Dios. ¿No es posible concebir una crítica de la finitud que sería liberadora tanto con respecto al hombre como con respecto a lo infinito, y que mostraría que la finitud no es término, sino esta curvatura y este nudo del tiempo en los que el final es el comienzo? La trayectoria de la pregunta: *Was ist der Mensch?* en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: *der Übermensch* (p. 129).

La manera en que Foucault concluye su estudio introductorio a la *Anthropologie* de Kant, es indicativa de una toma de posición. Si es Heidegger quien le permite articular

los movimientos de problematización y crítica, Nietzsche emergerá en este punto para ofrecer una salida. Fundamentalmente, porque su filosofía constituye una inflexión para la tradición occidental de pensamiento, pero, al mismo tiempo, una ruptura con la filosofía moderna de la cual Immanuel Kant –que, a decir de Nietzsche (1886), antes que un filósofo, “fue solo un gran *crítico*” (p. 377)– será uno de sus más fieles representantes. Este doble movimiento de inflexión y ruptura, está dado por el anuncio de la muerte de Dios (1882), pero también del hombre, como su doble especular. En palabras de Nietzsche (1885a), “hubo un tiempo en que el crimen contra Dios era el mayor crimen, pero Dios murió, y con él murieron también esos criminales” (p. 73). Pese a esto, la voz del filósofo alemán irrumpe la cálida mañana de la experiencia del hombre, para precavernos de las ilusiones que acudirán en su reemplazo y resistirán su partida: “Dios ha muerto, sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros –¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!” (1882, p. 167). Precisamente porque Dios es el nombre del ámbito suprasensible de las ideas que, desde Platón, constituye el mundo verdadero –fuera de la caverna– y efectivamente real. Si, en cambio, “Dios ha muerto”, este mundo habría de declinar su fuerza y, junto a él, la filosofía occidental, comprendida por Nietzsche como platonismo. Pese a esto –y contra todo optimismo–, el ocaso de Dios para Nietzsche, es “el más nuevo acontecimiento” (1882, p. 273), a lo cual añadirá, que “estamos tal vez todavía demasiado bajo la impresión de las *primeras consecuencias* de este acontecimiento” (1882, p. 274). Si la muerte de Dios no se ha manifestado aún como aquel gesto doblemente asesino aludido por Foucault –parafraseando a Nietzsche–, es porque el hombre ha logrado retener

su partida, impidiendo, con ello, la consumación de su muerte. En este sentido es que Nietzsche, por voz de Zaratustra, insistirá y dirá que Dios ha muerto y “*os predico al ultrahombre*”³⁶. El hombre es algo que debe ser superado” (1885a, p. 73). Precisamente, porque la muerte de Dios –como garante de lo infinito y de todo principio unificador–, provoca su declinación nihilista en el hombre, extendiendo con ello la nada, que es signo de ausencia de todo fundamento, de toda instancia salvífica, en suma, vida de seres terrestres arrojados a *lo abierto*:

finalmente, el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aun cuando no esté despejado; finalmente podrán zarpar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro, de nuevo se permite cualquier riesgo de los que conocen; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo un «mar tan abierto» (1882, p. 274).

De ahí en adelante, nada justifica pensar moralmente, puesto que se han abierto océanos para el que conoce; la vida de seres terrestres que navegan hacia lo abierto, horizonte de toda experiencia, de todo pensamiento. Siguiendo esta lectura, la “respuesta” de Nietzsche a la pregunta kantiana por el hombre, es un rechazo y una operación de desarme, en la medida que no responde la pregunta, sino que muestra el problema sobre el cual esta reposa, que es precisamente la operación filosófica desplegada por Michel Foucault. El ingreso al problema, no consistiría, entonces, en una respuesta humanista que

³⁶ La edición consultada aquí, traduce al español la voz alemana *Übermensch* como *superhombre*. Sin embargo, quisiera proponer una alteración de esta traducción a partir de la figura del *ultrahombre*, fundamentalmente porque aquello que Nietzsche quiere destacar –al igual que Michel Foucault– no es precisamente una humanidad exacerbada, sino el hombre y el pensamiento que ha sido capaz de experimentar y superar el nihilismo de la cultura moderna hacia un ámbito de experiencia cuyo signo es la jovial manifestación de su potencia creativa. No se trataría, en este sentido de un “plus” de humanidad, sino de su rebasamiento.

intente disputar una esencia del hombre –al estilo de Sartre y sus contemporáneos–, ni en la pregunta correlativa respecto a “cómo conservar al hombre” –tal como se manifiesta en las preguntas de Beaufret a Heidegger (2016)–, sino en cómo superarlo.

Toda esta lectura que pulsa en la conclusión de Michel Foucault, tiene dos consecuencias. La primera y más evidente, es de orden epistémica, por cuanto fundamenta e inaugura una nueva analítica, esto es, un nuevo modo de hacer filosofía y de establecer su relación con la verdad, recusando todo intento de fundamentar sus objetos en una antropología. Es lo que el filósofo francés nombrará como *arqueología*³⁷, en tanto momento histórico de los saberes. La segunda, sin embargo, será de carácter ética, por cuanto la apelación al *Übermensch* nietzscheano, apunta hacia una dimensión creadora sobre sí: la superación de las prescripciones morales que mortifican la vida (Nietzsche, 1886), la consideración de la verdad como una invención histórica (Nietzsche, 1873), o la risa como signo de una actitud jovial (Nietzsche, 1882), son básicamente figuras de pensamiento con las cuales el filósofo alemán intentó enfrentar la superación metafísica del hombre. Porque –al igual que en la gestualidad foucaultiana– el hombre es el nombre que se reserva para designar una figura de la descomposición del pensamiento y la experiencia, para nombrar no lo alto, sino lo bajo de la vida del hombre. Por contrapartida, el *Übermensch* es básicamente una figura creadora (Nietzsche, 1885a, p. 117), ciertamente inventiva, al tiempo que una actitud crítica con la tradición y los valores de Occidente y su papel en la domesticación de la potencia vital. Los *filósofos del futuro* –aquellos *amigos* de Nietzsche (1886)– expresan la síntesis ético-epistémica en que Foucault inscribe su

³⁷ La primera referencia formal se encuentra en el *Préface* de 1961 a *Folie et déraison* (1961a).

crítica al humanismo antropológico: constitución de *otra* filosofía, pero también de *otra* manera de relacionarnos con el conocimiento y *el* mundo. La tarea, sin embargo, es “infinita” –algo que Foucault (1984j) entenderá y formulará de manera explícita casi al finalizar su actividad filosófica, al vincular el pensamiento con una actitud crítica–, por cuanto será necesario, según la indicación de Nietzsche (1885a), “velar durante todo el día” (p. 84), para permanecer en el sentido que expresa el *Übermensch*: el ascenso hasta lo profundo, esto es, “fieles a la tierra” (p. 73).

En este punto se revela la última meseta en la toma de posición de Foucault respecto al humanismo antropológico, contenida en la *Introduction à l'Anthropologie* de Kant: ascender hasta lo profundo, así como reconocer en la finitud, el movimiento de una complejión, constituye un modo de hacer frente a la metafísica antropológica en sus consecuencias ontológicas. Como hemos visto, el estudio sobre Kant, finaliza con la pregunta indicativa respecto a si acaso “¿no es posible concebir una crítica de la finitud que sería liberadora tanto con respecto al hombre como con respecto a lo infinito, y que mostraría que la finitud no es término, sino esta curvatura y este nudo del tiempo en los que el final es el comienzo?” (Foucault, 2009a, p. 129). La trayectoria de la pregunta respecto a “qué es el hombre” en filosofía, se abisma en la respuesta nietzscheana a favor del *ultrahombre*, para abrir paso a una filosofía de la vida, esto es, una filosofía que es pensamiento de una voluntad de poder. Al mismo tiempo, la torsión del tiempo en que Foucault perspectiva la reubicación del problema de la finitud, no es sino un intento por inscribirlo al interior de la doctrina del *eterno retorno*. En Nietzsche, esto significa una completa modificación en la interpretación del tiempo y de la historia: ya no será posible

remontarla al instante del origen, ni proyectarla hacia el progreso como el cumplimiento racional de su movimiento, por cuanto ambas concepciones, no son sino subsidios humanistas de la eternidad de Dios. Lo que se deja ver en la repetición, en cambio, es una voluntad creadora: el “eterno retorno de la vida” (Nietzsche, 1889, p. 690), el querer que retorne eternamente el instante del presente en el que se afirma la voluntad creadora en su capacidad de repetir lo vivido. Siguiendo la indicación de José Jara García (1998), “la historia se convierte así en el ámbito de manifestación de las recreaciones de sí mismo de lo humano; de la afirmación de cada una de sus diferencias en la plenitud de sus singularidades, que no son deudas de ninguna identidad trascendental existente por encima del querer de la voluntad” (p. 248).

En tal sentido es que la *voluntad de poder* resulta indisociable del *eterno retorno*. “Todo retorno –explica Heidegger (1961)– es la aproximación extrema de un mundo del devenir a un mundo del ser” (p. 416). Esto quiere decir –contra todo esencialismo– que el ser es siempre ahí, en cada caso. Lo que vuelve es lo que retornará en el próximo instante. Y el ser, en este movimiento, es tiempo, en la medida que es temporalidad del instante. En *Ecce Homo*, Nietzsche (1888) ya había señalado que la doctrina del eterno retorno, refiere al “ciclo incondicional e infinitamente repetido de todas las cosas” (p. 819). Sin embargo, el punto en el cual *eterno retorno* y *voluntad de poder* se vuelven completamente solidarios, es en la perspectiva de *lo trágico*, en la medida que, para Nietzsche, concierne al carácter fundamental de todo lo existente. Allí se revela la copertenencia y compleción de los opuestos: de lo pequeño y bajo, en lo grande y elevado, así como de aquello que es término, en la proximidad de un comienzo. Lo trágico es el

arte más elevado (Nietzsche, 1872a) y, como tal, “«la» actividad «metafísica» de la «vida»” (Heidegger, 1961, p. 228).

Pese a esto, la tonalidad del posicionamiento foucaultiano permanecería incompleta si no se advierte la consecuencia anti-metafísica decisiva del planteamiento nietzscheano. Esto es, si no se la vincula con la dimensión profundamente *nihilista* puesta en juego en la reubicación del problema de la finitud del hombre en la perspectiva del eterno retorno. Si la finitud “no es término”, es precisamente porque no es posible hallar en ella ningún *fin*, ninguna asignación destinal para la existencia. Nihilismo quiere decir para Nietzsche, no tan sólo la nada “tras” lo ente, sino lo sin sentido: “la existencia tal como es, sin sentido y sin finalidad, pero inevitablemente retornando sobre sí, sin llegar a un final en la nada. «El eterno retorno». ¡Esta es la forma extrema del nihilismo!: ¡la nada («el absurdo») eterna!” (Nietzsche, 2000, p. 68). En la perspectiva de Heidegger (1961) sobre esta lectura, “el pensamiento del eterno retorno solo puede pensarse en la medida en que también piensa el nihilismo como aquello que tiene que ser superado y como aquello que está ya superado en la voluntad de poder” (p. 351). Es decir, en lugar de conducir a un nihilismo absoluto, más bien el *nihil* sirve a Nietzsche –tal como hemos señalado– para pensar el carácter creativo del eterno retorno, su fuerza propiamente inventiva. El nihilismo, en la definición de Nietzsche (1987b) es la historia de la desvalorización de todos los valores supremos: “¿qué significa nihilismo? – que los valores supremos se desvalorizan” (p. 241). Pero inmediatamente agrega: “falta la meta; falta la respuesta al «¿por qué?»” (p. 241). Esta meta consiste en descubrir el principio de

una nueva posición de valores, cuestión que para Nietzsche no es sino voluntad de poder: la fuerza como disposición inventiva.

Provisoriamente, es posible argumentar que el colofón del estudio de Foucault sobre la antropología kantiana, constituye una tentativa por sacar a la luz la operación que desactiva la metafísica del hombre al interior de la filosofía moderna. Nietzsche es quien le permite reconocer una vía de pasaje hacia una nueva práctica filosófica, dislocada de toda pretensión esencialista y normativa, por cuanto, en esta concepción, “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el *ultrahombre*, –una cuerda sobre un abismo... Lo que es grande en el hombre es que es un puente y no una meta: lo que puede ser amado en el hombre es que él es un *tránsito* y un *ocaso*” (Nietzsche, 1885a, p. 74). Como veremos a continuación, esta es la senda que Foucault intentará recorrer para sostener que el hombre no es sino una invención histórica –apenas un momento en la reflexión filosófica contemporánea– próxima a su disolución, pero no en el sentido de su completa desaparición, sino en cuanto a su posibilidad abismal, esto es, su riesgo como movimiento indispensable para la formulación de modulaciones *otras*, abiertas, de la vida y el pensamiento.

El hombre y sus dobles

Toda esta crítica al humanismo antropológico, cuyos desarrollos sistemáticos se encuentran en la lectura de Kant desplegada por Foucault, encontrará en *Les mots et les choses* un punto de arribo. Los núcleos de problematización en torno a la analítica de la finitud, experimentarán una profundización y ampliación, para revelar sus estratos y dejar a la vista sus puntos de conexión con un aspecto que rebasa la experiencia histórica moderna, hasta alcanzar el elemento distintivo del humanismo occidental. Así lo confirma Foucault (1966a) hacia el final del libro, al señalar a Nietzsche como aquel que demarca el umbral a partir del cual la filosofía puede comenzar de nuevo a pensar: “si el descubrimiento del Retorno es desde luego el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía” (p. 353). Este aspecto de singular relevancia, es el de la racionalidad y sus codificaciones en la modalidad de una *episteme*, esto es, un dispositivo discursivo de carácter histórico, capaz de establecer las condiciones de posibilidad de todo saber. En esta perspectiva, entender la especificidad de la crítica al humanismo antropológico, nos obliga a volvernos sensibles a lo que podría parecer –en una lectura, tal vez, un tanto descuidada– un recurso puramente analógico, presente en el comentario a la taxonomía de Borges (1952), con la cual Michel Foucault inaugura el prefacio de *Les mots et les choses* (1966a). Las primeras palabras son estas:

*Este libro nació de un texto de Borges*³⁸. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento –al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía–, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que

³⁸ Las cursivas son mías.

ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro (p. 7).

Foucault se detiene de golpe frente a la fascinación que le provoca el texto literario de Borges –“como encanto exótico de otro pensamiento” (p. 7)–, en cuanto introduce una cesura que pone ante nuestros ojos la “desnuda imposibilidad de pensar” (p. 7). La clasificación de Borges, extraída de una “cierta enciclopedia china” (p. 7) –nos precave Foucault–, altera cualquier posibilidad de inscripción y codificación, esto es, de representación de relaciones en un orden, por cuanto lo disuelve y lo dispone como una imposibilidad: “¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata?”, es lo que Foucault se pregunta; “el espacio común del encuentro” (p. 8), responde. La imposibilidad, sin embargo, no reside en la relación, sino en el lugar en que los términos podrían resultar próximos; lugar que es el de una “voz”³⁹ inmaterial que pronuncia su enumeración” (p. 8). Es decir, es la *voz* y no el *logos* este no-lugar del lenguaje –que abre un espacio impensable–, en el que pueden yuxtaponerse los animales exóticos de Borges.

Este ingreso al problema de la representación y la crítica al humanismo antropológico que permite desplegar, es del todo relevante, por cuanto allí es posible hallar la distinción sobre la cual reposa la definición metafísica del hombre como “viviente que posee lenguaje” (*zôon logon echon*) en nuestra cultura, esto es, la partición entre *logos* y *phônê*. Visto desde este ángulo, si la problematización de la razón adquiere la forma de un elogio al texto de Borges, lo es en la medida que, precisamente, permite colisionar los arcanos en que se funda el pensamiento y la cultura occidental y, más

³⁹ Las cursivas son mías.

contemporáneamente, la filosofía del *cogito* sobre la cual reposan los pilares del humanismo moderno. En el planteamiento clásico de Aristóteles (1957), el lugar propio del hombre, esto es, la *polis*, se localiza en el paso de la voz (*phônê*) al lenguaje (*logos*). Según su planteamiento,

Sólo el hombre, entre los vivientes [*zôion*], posee el lenguaje [*logos*]. La voz [*phônê*] es signo del dolor y del placer, y, por eso, la tienen también el resto de los vivientes [*zôiois*] (su naturaleza [*physis*] ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del placer y a transmitírsela unos a otros); pero el lenguaje [*logos*] existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto. Y es propio de los hombres, con respecto a los demás vivientes [*zôion*], el tener solo ellos el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cosas del mismo género, y la comunidad de estas cosas es la que constituye la casa [*oikos*] y la ciudad [*polis*] (pp. 10-18).⁴⁰

Para Foucault (1966a) resulta relevante el que Borges no añada “ninguna figura al atlas de lo impensable” (p. 9) y, en su lugar, sustraiga o esquive la propuesta de un suelo o emplazamiento seguro donde los seres puedan yuxtaponerse y diseccionarse. Al recusar el plano de inscripción propio de una razón clasificatoria y representativa, no hace otra cosa que fugar la captura que ejerce el *logos* como operador antropológico de un orden de sentido. Entre los surcos del texto de Borges, continúa Foucault,

nació la sospecha de que hay un desorden peor que el de lo *incongruente* y el acercamiento de lo que no se conviene; sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo *heteróclito*... las cosas están ahí “acostadas”, “puestas”, “dispuestas” en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir, más allá de unas y de otras, un *lugar común* (p. 9).

⁴⁰ Traducción adaptada a partir del original. Se han conservado los vocablos en griego antiguo para resaltar el sentido de los términos.

El texto de Borges arruina toda posibilidad de sintaxis, toda posibilidad de composición, de asignación de formas y sentidos, a partir de las cuales mantener juntas las palabras y las cosas. Desbarata, por ello, el dominio soberano de la representación humana. Su horizonte es el de las heterotopías que desafían toda posibilidad de gramática, esto es, de ordenamiento de las cosas al interior de topologías regulares, al tiempo que, de toda clasificación, distinción, y fidelidad entre estas y las palabras. Es, por ello, el no-lugar en que se disuelve la arcaica partición entre *logos* y *phônê*; región propia de una “experiencia desnuda del orden y sus modos de ser” (1966a, p. 13). Para Foucault, esta experiencia desempeña un papel crítico. Así lo destaca al señalar que aquello que “quisiera analizar este estudio es esta experiencia” (p. 13), permitiéndole definir lo que denomina una “región media” (p. 13), entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, en que se manifiestan los modos de ser del orden. Es la introducción del tiempo histórico y las posibilidades de variación y composición de las formas que dan consistencia a un orden, lo que precisamente Foucault se propone mostrar en *Les mots et les choses*, pero habiendo dispuesto los hilos de una crítica al humanismo antropológico, por el lado del socavamiento de su bien máspreciado: el *logos*, sobre el que se funda “el pedestal positivo de los conocimientos” (p. 13). Es en este sentido que se vuelve más claro el subtítulo del libro: *une archéologie des sciences humaines*, cuyo propósito consiste en examinar la *episteme* de una época en la que los conocimientos hunden su positividad y manifiestan su historia, nunca en la forma de un progreso indefinido, sino como arqueología de sus condiciones de posibilidad. Es esta misma estrategia analítica la que luego –como tendremos ocasión de examinar al recorrer la analítica de la finitud– mostrará que en la

medida que “las cosas se enrollan sobre sí mismas, pidiendo solamente a su devenir el principio de su inteligibilidad y abandonando el espacio de la representación, el hombre a su vez, ingresa, por primera vez, en el campo del saber occidental” (pp. 14-15). Por ello, Foucault afirma –contrariamente a las ilusiones antropológicas del humanismo– que el hombre no sería sino una “invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una nueva forma” (p. 15).

Les mots et les choses se esforzará en mostrar que la analítica de la finitud – fundada en lo que el filósofo francés denomina, contra Kant, el *sueño antropológico*, como elemento distintivo de la episteme moderna– tendrá importantes consecuencias en la emergencia de las ciencias humanas y los itinerarios programáticos que signarán los problemas de la filosofía a partir de fines del siglo XVIII en Europa. Según explica, tres figuras anficológicas serán las que dominarán la escena del pensamiento filosófico a partir de esta analítica, proponiendo con ella, una cuadrícula de las variaciones que asumirá el humanismo moderno y sus dobles antropológicos: a) lo empírico y lo trascendental; b) el *cogito* y lo impensado; y c) el retroceso y el retorno al origen. Como ha puesto de relieve Juan Pablo Arancibia (2016), la investigación desplegada en *Les mots et les choses* –pese a la diversidad de problemas y estratos analíticos que la recorren– parece converger en torno a un problema central: el examen e interrogación de una ontología antropocéntrica, cuyos ejes de articulación se asientan en las figuras anficológicas de la finitud y su relación coextensiva con la biología, la economía política y la lingüística. Esta relación será fundamental en la crítica al humanismo antropológico, por cuanto es en ella donde se

formula una esencia moderna del hombre, disponiendo su finitud objetiva, esto es, sus condiciones de existencia, así como sus límites en la naturaleza (vida), el intercambio (trabajo), y el discurso (lenguaje). Es en este sentido que Gilles Deleuze (1986a) –lector riguroso del pensamiento de Michel Foucault– dirá que el problema del hombre del que aquí se trata, no es aquel del “compuesto” humano, en su dimensión conceptual o existencial, sino el de “las fuerzas componentes del hombre: ¿con qué otras fuerzas se combinan, cuál es el compuesto resultante?” (p. 117). Fue necesario que estas fuerzas se integraran junto a otras para que el hombre y su ontología, pudiesen emerger en la historia: la vida, el trabajo y el lenguaje. Así, por fuera de las fuerzas de representación, “la vida descubre una «organización», el trabajo una «producción», el lenguaje una «filiación»” (pp. 117-118).

Desde este ángulo, es posible leer las dos secciones que componen *Les mots et les choses*, no tanto en la forma de una arqueología del saber en general o de las ciencias humanas en particular, sino como el plano y contraplano de una reflexión crítica sobre el humanismo y su ontología, y su intento frenético por representar y capturar el ser (de las palabras, de las necesidades y de lo ente en general) en el *logos*. La indicación del lingüista germano August Schleicher (1865) resulta pertinente en este punto, quien nos recuerda que el lenguaje es el elemento específico de la humanidad del hombre y servirá como principio distintivo para su clasificación científica y sistemática.

Teniendo en cuenta esta clave de lectura, todo el problema residiría en mostrar que el humanismo adquiere una manifestación concreta en el lenguaje, la cultura, las instituciones, en suma, en el conjunto de prácticas que constituyen nuestra experiencia

histórica moderna, esto es, aquello que los individuos pueden pensar, hacer y sentir. Se trataría, en este preciso sentido, de una *episteme*, que “define las condiciones de posibilidad de todo saber, sea que se manifieste en una teoría o que quede silenciosamente investida en una práctica” (Foucault, 1966a, p. 179). La lectura de Georges Canguilhem (1967) confirma nuestra hipótesis, al indicar que una *episteme* se podría entender como “un código de ordenamiento de la experiencia humana bajo una triple relación: lingüística, perceptiva, práctica” (p. 36). En esta perspectiva es que los discursos científicos y filosóficos, coextensivos a la *episteme* moderna, no serían otra cosa que teorías y legitimaciones de un orden epistémico, social y político.

Según la detallada exposición de Foucault, la *episteme* que ve su ocaso a fines del siglo XVI, es aquella de la semejanza, esto es, de las figuras que prescriben relaciones de identidad entre las palabras y las cosas; allí donde no hay lugar a lo diferente ni al diferendo, sino asimilación de lo Mismo en lo Otro. Frente a un acontecimiento tal, *Las Meninas* de Velázquez –cumpliendo para Foucault el papel de un paradigma pictórico– señalan el umbral de la *episteme* clásica; allí donde el hombre aún se encuentra ausente como centro epistemológico del saber: toda la composición estética gira en torno a la ausencia del sujeto (el rey), a su “fuera de escena”. Lo central, en cambio, es el juego incesante de la representación, escenario en el cual la naturaleza humana es tan solo “un pliegue de la representación sobre sí misma” (Foucault, 1966a, p. 320), así como en el Renacimiento el hombre era tan solo un juego especular de la semejanza. A partir del siglo XIX, será la Historia, en cambio, la que fundamentará el modo de ser de las empiricidades, revelando en ella su finitud, así como su devenir incesante. Emergerá con ello, una

historicidad propia e interna a los objetos de conocimiento, esto es, de los seres naturales, de la sociedad y del lenguaje, en la que el hombre se reconocerá igualmente finito y hará de la finitud el fundamento de la episteme moderna. De ahí en más, esta “positividad del saber” definirá la forma específica de *episteme* que orientará la relación del hombre con el ámbito general de los entes: ya no el Orden y la representación como el espacio y la experiencia propias del ser y el saber, sino la Historia y su ruptura, que da al ser su precario centelleo. Será “esta Historia la que, progresivamente, impondrá sus leyes al análisis de la producción, al de los seres organizados y, por último, al de los grupos lingüísticos. La Historia *da lugar* a las organizaciones analógicas, así como el Orden abrió el camino de las identidades y de las diferencias *sucesivas*” (p. 231).

El hombre que la analítica de la finitud verá nacer, es, sin embargo, descrito por Foucault (1966a) como una invención reciente, con apenas un siglo y medio de existencia, cuya emergencia no es sino el resultado de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber: “si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron... podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena” (p. 398). Esto no quiere decir que el hombre como tal no estuviera presente en la *episteme* clásica, sino que, más bien, lo que no había es una cierta conciencia epistemológica del hombre, como un dominio propio y específico. Así, la modernidad verá nacer al *hombre*, pero en estado terminal, en crisis:

En un sentido, el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica—como si primero ellos (y quizá sólo ellos) detentaran la verdad—; y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de

un ser que es ya... un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural *o*⁴¹ un rostro que ha de borrarse en la historia (p. 324).

La soberanía del hombre en la analítica de la finitud, es por ello, profundamente trágica. Su representación en el trabajo, el lenguaje y la vida, es la de un ser escandido por fuerzas contrapuestas: sumiso y soberano, sujeto y objeto, es el significado del discurso de verdad acerca de la finitud del hombre que vive, habla y trabaja. Como hemos visto en los apartados precedentes, esta figura del hombre, emergerá producto del giro copernicano inaugurado por Kant, a partir del cual podrá desplazar la *episteme* de la representación hacia aquella del sujeto representante que da las reglas universales al conocimiento, esto es, como un duplicado empírico-trascendental, dividido entre la representación de su estatuto empírico y aquella de su ser cultural e histórico. En esta perspectiva, el hombre será, por un lado, el sujeto trascendental, en la medida que se erige como el fundamento del conocimiento empírico. Por otro, será también un objeto de representación en el espacio y en el tiempo. En la expresión de Foucault (1967a), “el hombre apareció como un objeto de ciencia posible –las ciencias humanas– y, al mismo tiempo, como el ser a través del cual todo conocimiento es posible” (p. 608).

A partir de esta formulación, Foucault plantea una paradoja decisiva, sobre todo si se tiene en cuenta la última sección de la cita que acabamos de comentar: como si el hombre “no fuera más que un objeto natural *o* un rostro que ha de borrarse en la historia”.

⁴¹ Las cursivas son mías.

No es posible afirmar ambas premisas al mismo tiempo, la ilación no puede concurrir en la formulación de un lazo, por cuanto, si el hombre “no fuera más que un objeto natural”, contendría el principio de su propio movimiento, esto es, gozaría de una completa autonomía en relación a los demás entes. Si en cambio, el hombre es un “rostro que ha de borrarse en la historia”, entonces se trataría de una pura forma o figura artefactual, cuyo nombre sería el signo de su carácter contingente, centelleo precario que dona su verdad en los confines siempre efímeros de una carencia de ser inscrita por la finitud. No obstante, la analítica de la finitud, encuentra un punto de intersección entre ambas descripciones antinómicas acerca de la “verdad del hombre”:

La finitud del hombre se anuncia –y de manera imperiosa– en la positividad del saber, se sabe que el hombre es finito, del mismo modo que se conoce la anatomía del cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo; o, mejor dicho, en la filigrana de todas estas figuras sólidas, positivas y plenas, se percibe la finitud y los límites que imponen, se adivina como en blanco todo lo que hacen imposible (1966a, pp. 324-325).

La paradoja, sin embargo, continúa, en la medida que la finitud del hombre se inscribe como un límite a su propia experiencia, al prefigurarla y establecer su horizonte: ser vivo, instrumento de producción, medio para un lenguaje que le preexiste. En suma, la finitud del hombre establece su *fin*, esto es, su finalidad. Sin embargo, resulta ser inestable y formalmente indefinida, al prometer con ello el infinito que recusa, a través de la insistente afirmación de la actualidad como umbral efectivo de la finitud positiva, esto es, su reducción empírica: “indica, más que el rigor del límite –añade Foucault–, la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera pero que quizá no tenga esperanza” (p. 325). Es todo el problema de la repetición, de un “eterno retorno” al punto

finito de la infinitud del cambio, del progreso, de la superación de las formas, de todo aquello que se presente como estable y duradero; repetición “de la identidad y la diferencia entre lo positivo y lo fundamental” (p. 326). Esta operación permitirá que el ser del hombre pueda fundar, en su positividad, todas las formas de la finitud: la finitud definida por sí misma, el sujeto a partir de sí mismo. La Diferencia será entonces lo mismo que la identidad y la analítica de la finitud, “por un rodeo” (p. 326), un pensamiento de lo *Mismo* en que se expone, pese a todo, una representación,

con su dilatación en un cuadro, tal como lo ordenaba el saber clásico. En este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental, toda esta analítica de la finitud –tan ligada al destino del pensamiento moderno– va a desplegarse: allí va a verse, sucesivamente, a lo trascendental repetir lo empírico, al *Cogito* repetir lo impensado, al retorno al origen repetir su retroceso; es allí donde va a afirmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica (p. 326).

Al ser el hombre un duplicado empírico-trascendental, “es también el lugar del desconocimiento” (p. 333), un desconocimiento que expone al pensamiento a su rebasamiento frente a una facticidad que se le escapa por completo: el “yo pienso” no conduce por fuerza a la evidencia del “yo soy”. Del *cogito a lo impensado*, las preguntas fundamentales del pensamiento moderno, consisten en intentar dilucidar,

¿cómo hacer para que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda? ¿Cómo puede ser el hombre esta vida cuya red, cuyas pulsaciones, cuya fuerza enterrada desbordan infinitamente la experiencia que de ellas le es dada de inmediato? ¿Cómo puede ser este trabajo cuyas exigencias y leyes se le imponen como un rigor extraño? ¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él...? (p. 334).

Es en este doble desplazamiento que los proyectos filosóficos más sobresalientes del siglo XIX encuentran su lugar: el *An sich* frente al *Für sich* del pensamiento hegeliano; el *Unbewusste* para Schopenhauer; la teoría del hombre alienado en Marx; así como también la fenomenología de Husserl. De algún modo, todo el pensamiento moderno acerca del hombre, “avanza en la dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo mismo que él” (p. 339). En otras palabras, un pensamiento del mundo *del* “hombre”, con arreglo al hombre *del* “mundo”. Este modo yuxtapuesto de relación que traduce lo Otro en lo Mismo, comporta, ciertamente, una dimensión ética, pero también política, en la medida que orienta el modo en que el hombre se conduce en el mundo y ejerce su soberanía sobre él⁴².

En esta misma intensidad de problemas, se localiza el último rasgo de esta ontología antropocéntrica: la relación con el origen. Dos serían las estrategias que dominan el pensamiento moderno en este ámbito. Por una parte, los esfuerzos positivistas por insertar la cronología del hombre al interior de aquella de las cosas, pese a que se trata de un esfuerzo imposible, por cuanto el hombre se encuentra ligado a una historicidad que lo precede y nunca consigue ser contemporáneo del origen que se muestra en la temporalidad de las cosas. De algún modo, la historicidad del hombre es siempre la de un origen difuso, que llega demasiado tarde a su contemporaneidad. Como lo expresa Foucault (1966a), es “la manera en la que el hombre en general... se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje” (p. 341). Paradójicamente, lo originario en

⁴² Incluso hoy, la posibilidad misma de esta relación de subsunción del hombre al mundo, se encuentra en entredicho, por cuanto es esta misma relación la que amenaza con disolver la posibilidad misma de estos términos. Su efecto, no ha sido otro que la catástrofe más radical de la existencia en general.

el hombre lo anuda a aquello que no tiene su misma temporalidad y proyecta en él todo lo que no le es contemporáneo. A la inversa, se encuentra la tentativa complementaria por remontar psicológicamente un origen y alinear la cronología de la experiencia del hombre a la temporalidad de las cosas y el conocimiento construido a partir de ellas. Ambas estrategias, sin embargo, resultan por completo irreconciliables y subrayan la asimetría que recorre el pensamiento moderno en este punto: mientras intenta restituir frenéticamente un origen pleno de las cosas y la experiencia del hombre, no puede dejar de constatar el retroceso del origen, su fundamental retraimiento. Este es el resultado del intento por inscribir la finitud en la interrogación sobre el origen, prescribiendo en dicho gesto, un pensamiento mimético, que fuerza la identidad de la experiencia del hombre con el tiempo y la historia.

Estas tres figuras anfibológicas —en las que el hombre es a la vez sujeto y objeto— son las que surgirán como consecuencia de pensar la finitud a partir de sí misma. Si el saber del hombre es finito, lo será en la medida que se encuentra prisionero en los confines positivos de los “semitrascendentales” (1966a, p. 262) del lenguaje, el trabajo y la vida. Con ello, “vemos constituirse una *analítica* de la finitud y de la existencia humana y, en oposición a ella (pero en oposición correlativa), una tentación perpetua de constituir una *metafísica* de la vida, del trabajo y del lenguaje” (p. 328). *Tentación*, sin duda, por cuanto siempre se trata de “metafísicas medidas por las finitudes humanas” (p. 328). *Analítica*, en cambio, en el sentido de un complejo sistema de racionalidad acerca del hombre y su existencia positiva. La cultura moderna solo ha conseguido pensar al hombre (como

existencia corporal, productiva y ser hablante), en la medida que piensa lo finito a partir de sí; es, por tanto, en el hombre donde la finitud reconoce sus propios *confines*.

A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa (pp. 353-354).

Arqueología trágica

Al reproche de una escucha extraviada, de una reflexión torpe, Foucault ofrece en la risa filosófica un gesto de distancia, vale decir, un silencio que no es mutismo, sino abismo de una comunicación que se *extravía* por la senda de otro modo de pensar –de otro comienzo⁴³–, en el umbral abierto por la luz solar del *último hombre*. Como una operación simétrica, Foucault también ríe frente a quienes intentan inscribir y sistematizar su trabajo en eruditos archivadores actuariales. Sonríe y se desenvuelve con jovial ligereza, para decir “no, no estoy ahí donde ustedes tratan de descubrirme” (1969a, p. 28), sino dos o tres páginas hacia atrás, y fuera de los límites materiales del libro, en el recorrido incierto de una dispersión, en el océano abierto por una experiencia póstuma que se ha tenido hasta aquí como horizonte del pensamiento y hacia el cual podrán zarpar nuevamente los barcos, seguir la travesía peligrosa y excitante de pensar sin nombres y más allá del hombre. Y como si estas palabras no fueran ya suficientemente claras, la travesía sobre el mar que, tras de sí, borra con sus oleajes incesantes las precarias figuras dibujadas sobre la arena,

⁴³ Recojo en esta lectura la indicación semántica de Rondald Speirs, traductor anglosajón de *Die Geburt der Tragödie*. Para Nietzsche la risa es la actitud indispensable de un nuevo comienzo. En el prefacio a la segunda edición de *El origen de la tragedia* (1872c) –escrito con más de diez años de distancia de la versión original–, Nietzsche juega con las voces alemanas *wahrsagen* (profetizar, decir la verdad) y el neologismo *wahrlacher* (aquel que ríe la verdad): “Zaratustra el que dice la verdad [*Zarathustra der Wahrsager*], Zaratustra el que ríe la verdad [*Zarathustra der Wahrlacher*], no un impaciente ni un incondicional, sino uno que ama los saltos y las desviaciones; ¡yo mismo puse esta corona en mi cabeza!” (p. 12) [La cita también aparece sin modificaciones en *Así habló Zaratustra* (1885a, p. 256)]. De ahí que la voluntad de “ese monstruo dionisiaco que lleva por nombre Zaratustra” (1872c, p. 12) se encuentre siempre dirigida hacia el futuro y se manifieste mediante la risa. Las palabras con las que Nietzsche abre esta declamación, son estas: “No, primero deberíais aprender el arte de la comodidad *en este mundo*, deberíais aprender a reír, mis jóvenes amigos, si estáis realmente decididos a seguir siendo pesimistas. Tal vez entonces, como hombres que ríen, enviarán algún día al Infierno todos los intentos de consuelo metafísico –¡siendo la metafísica la primera en irse!” (p. 12).

anunciará también, en un gesto de afirmación de un pensamiento impersonal, que “más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que siga siendo el mismo: es una moral de estado civil la que rige nuestros documentos” (p. 28).

La *arqueología* podría leerse como la consecuencia más directa de esta exploración de otras vías para el pensamiento, allí donde se precipitan toda una serie de nociones distribuidas sobre un plano de sentidos geométricos, terrestres: *dispersión, entrecruzamiento, singularidad, multiplicidad, disyunción, yuxtaposición, umbral, ruptura, corte, mutación, transformación, heterogeneidad, diferencia, relación*. Todas, expresiones con las que se intenta arribar a un pensamiento del acontecimiento y lo discontinuo, a la repartición de unas diferencias incesantes, a las conexiones improbables que constituyen el plexo de la historia. Al interior de los estudios foucaultianos, no es común hallar un ingreso de este tipo a los problemas filosóficos que plantea la arqueología. Al contrario, en la lectura de estos trabajos, se suele poner de relieve aspectos metodológicos que conciernen a una estrategia analítica o bien, aspectos estrictamente dinámicos de las teorizaciones vinculadas con los objetos de investigación (locura, saber médico, episteme), pero pocas veces se recurre a un análisis sobre las inquietudes filosóficas que pulsan tras sus emplazamientos problemáticos. Como ejemplo, bastaría considerar las reacciones que *Les mots et les choses* provocó en una serie de connotados eruditos del mundo clásico que, en 1967 se dieron cita en un coloquio (Foucault, 1967b) donde se intentó discutir, por primera vez de manera sistemática, la investigación que consume el trayecto arqueológico en el pensamiento de Michel Foucault. La huella

testimonial alojada en las actas de este encuentro, deja a la vista como una relevadora omisión, la inexistencia de intervenciones vinculadas a la crítica antropológica: la hebra articuladora y estructurante de la arqueología.

Tal como hemos intentado mostrar hasta aquí, si esta crítica constituye una hebra consistente en los primeros trabajos del filósofo francés, en *L'Archéologie du savoir* se vuelve completamente explícita. En su sección introductoria, Foucault explica a sus lectores –y también a sus eventuales críticos– que el interés de la arqueología se desplaza desde la investigación historiográfica tradicional, hacia los fenómenos de ruptura en que los acontecimientos alteran las temporalidades lineales de la historia, para abrir así nuevos tiempos, nuevos comienzos: “no ya el remontarse sin término hacia los primeros precursores, sino el señalamiento de un tipo nuevo de racionalidad y de sus efectos múltiples” (1969a, p. 11). Foucault reconoce un modelo en los trabajos de Georges Canguilhem para comprender que la historia de un concepto no es aquella de su elaboración progresiva, ni de una racionalidad creciente, 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” (p. 11). Redistribuciones recurrentes, son las que se observan al considerar la historia en su discontinuidad arqueológica, para hacer aparecer una multiplicidad de pasados, en la medida que el presente se modifica. Foucault reconoce que un ingreso tal, habría que entenderlo en toda su paradójica condición, por cuanto constituye un objeto y un instrumento de investigación: por un lado, la discontinuidad resulta ser una “operación deliberada del investigador” (p. 16), y por otro, “el resultado de su descripción” (p. 17), delimitando así, “el campo cuyo

efecto es” (p. 17). Esta concepción de la historia, es una forma de mostrar y hacer frente a la profunda solidaridad entre las síntesis lineales y globales de una historia continua, y la función fundadora del sujeto y la soberanía de la conciencia –identificación, por lo demás, de larga data en la filosofía moderna, presente al menos desde la formulación del *cogito* hasta la irrupción de Nietzsche en el siglo XIX–. Querría, por tanto, inmunizarse contra

La garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día –bajo la forma de la conciencia histórica– apropiarse nuevamente de todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, reestablecer su dominio sobre ellas y encontrar allí lo que bien podemos llamar su morada. Hacer del análisis histórico el discurso del contenido y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica son las dos caras de un mismo sistema de pensamiento. El tiempo se concibe en él en términos de totalización y las revoluciones no son jamás en él otra cosa que tomas de conciencia (1969a, p. 22).

La arqueología no podría comprenderse en todas sus efectuaciones, si no se advierte que, tras ella, lo que se encuentra es un diagnóstico (*anamnesis*) que concierne a las consecuencias problemáticas del humanismo en la época moderna, específicamente, en sus variaciones marxistas, dialécticas y fenomenológicas, las que, provistas de una filosofía de la historia, han hecho del hombre un principio hermenéutico y un destino del movimiento histórico. En tal sentido es que categorías como *uniformidad*, *coherencia*, *globalidad*, y *homogeneidad*, no serían sino figuras epistémicas miméticas, esto es, coextensivas a la antropología que, a partir del siglo XIX, consiguió establecer un sistema de valores y una representación coherente sobre la civilización: “al descentramiento operado por la genealogía nietzscheana, opuso la búsqueda de un fundamento originario

que hiciese de la racionalidad, el *telos* de la humanidad, y liga toda la historia del pensamiento a la salvaguarda de esa racionalidad, al mantenimiento de esa teología y a la vuelta siempre necesaria hacia ese fundamento” (Foucault, 1969a, p. 22). Al interior de este diagnóstico, Foucault también identifica lo que podríamos denominar como un contragolpe antropológico, precisamente cuando el hombre había sido interrogado en sus fundamentos (por el psicoanálisis, la lingüística y la etnología); allí donde el hombre ya no podrá dar cuenta de su mundo pulsional, de las formas del lenguaje, ni de sus juegos ficcionales. En medio de un *impasse* tal, se habría reactivado el

tema de una continuidad de la historia: una historia que no sería escansión, sino devenir; que no sería juego de relaciones, sino dinamismo interno; que no sería sistema, sino duro trabajo de la libertad; que no sería forma, sino esfuerzo incesante de una conciencia recobrándose a sí misma y tratando de captarse hasta lo más profundo de sus condiciones” (p. 23).

Negación incesante de todo aquello que disuelve la consistencia monolítica del ser revelado en forma antropológica, llegando, incluso, al punto extremo de reinterpretar e intentar recodificar –nocturna y solapadamente–, las grandes críticas y denuncias del humanismo moderno, como son aquellas de Nietzsche y en alguna medida también la de Marx. “La vieja ciudadela” (p. 24) de la historia, es la metáfora escogida por Foucault, en su intento de describir el papel conservativo y de último bastión que esta representa para el humanismo antropológico en nuestra cultura. Por contrapartida, frente a este tipo de discursos, Foucault despliega un pensamiento que refuerza sus embestidas contra los pilares metafísicos que sostienen el orden moderno. Así, el programa de investigaciones

arqueológicas⁴⁴, encuentra en la *L'Archéologie du savoir* un intento de consistencia y articulación general con miras a liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental, así como de su dependencia a una subjetividad:

en la medida en que se trata de definir un método de análisis histórico liberado del tema antropológico... Trata de formular en términos generales... los instrumentos que esas investigaciones han utilizado en su marcha o han fabricado para sus necesidades. Pero, por otra parte, se refuerza con los resultados obtenidos entonces para definir un método de análisis que esté puro de todo antropologismo. El suelo sobre el que reposa es el que ella misma ha descubierto. Las investigaciones sobre la locura y la aparición de una psicología, sobre la enfermedad y el nacimiento de una medicina clínica, sobre las ciencias de la vida, del lenguaje y de la economía, han sido ensayos ciegos, por una parte; pero se iban iluminando poco a poco, no sólo porque precisaban gradualmente su método, sino porque descubrían –en el debate sobre el humanismo y la antropología– el punto de su posibilidad histórica. En una palabra, esta obra, como las que la han precedido, no se inscribe... en el debate de la estructura (confrontada con la génesis, la historia y el devenir), sino en ese campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto (1969a, p. 26).

La opción por las interrupciones, los acontecimientos y las discontinuidades, hará de la arqueología aquello que Canguilhem (1967) denominó como “la condición de *otra historia*” (p. 39), un proyecto profundamente anti-metafísico y, por ello, abiertamente agonal respecto de sus reducciones antropológicas. Si la distancia que separa la arqueología de las formas historiográficas tradicionales, se emplaza sobre el plano de la crítica del hombre, habría que intentar mostrar cuáles son las firmas que en ella afianzan su valor de ruptura, no tan solo con la disciplina histórica, sino también con la filosofía. En *Histoire de la folie*, Foucault (1961c) introduce esta problematización, al

⁴⁴ *Histoire de la folie à l'âge classique, Naissance de la clinique, y Les mots et les choses.*

reconocer que la filosofía moderna no había hecho otra cosa que mantenerse en el umbral abierto por el cartesianismo. Heidegger (1955) ya había señalado este aspecto, al indicar que “Descartes encontró la subjetividad del *subjectum* en el *ego cogito* del hombre finito. La aparición de la forma metafísica del hombre como fuente de prestación de sentido es la última consecuencia de la situación del ser humano como *subjectum* determinante” (p. 322). En una lectura correlativa a la de ambos pensadores, es que Reiner Schürmann (1982) dirá que una época

está dominada por lo que está «aprehendido en primer lugar», por su *primum captum*: su principio. Cuando describimos la época moderna como el triunfo de la subjetividad –como individualidad, reflexividad, trascendentalidad, moralidad– queremos decir con ello que, desde Descartes al menos, pero más profundamente desde Platón, la filosofía, metódicamente, se ha informado del hombre «en primer lugar», y de lo demás en relación con él” (p. 74).

Pese a esto, como veremos, la singularidad del gesto crítico en Foucault, consistirá no tan solo en denunciar este aspecto, sino en mostrar las posibilidades de su rechazo, allí donde la razón del hombre ha experimentado su naufragio. Uno de los problemas centrales que inicia la investigación arqueológica, consiste en mostrar, precisamente, que este naufragio ha pretendido enmascararse tras un discurso acerca de la *verdad* del hombre, objetivada científicamente a través del triunfo del saber médico sobre la locura. Si para el Renacimiento la locura es una forma de ilusión, y para la época clásica y su primado racionalista, una forma de error, la modernidad, junto a las ciencias humanas parapetadas en las ciencias de la vida, la representarán como patología, traduciéndola así a un idioma antropológico –aquel de la enfermedad mental–, “que tiende a la vez... a la verdad del hombre y a la pérdida de esta verdad, y en consecuencia *a la verdad de esta*

verdad” (Foucault, 1964g, p. 535). Según se vuelve legible en esta investigación, el problema que la locura representa para la razón, es la de estabilizar un índice de veridicción acerca de la naturaleza del hombre y su humanidad. Una operación simétrica es la que Foucault (1963h) identifica en *Naissance de la clinique* –el capítulo faltante de *Histoire de la folie* y la sección complementaria a *Les mots et les choses*–, al intentar pensar la “nueva alianza” (p. VIII) que la razón, en su modulación médica, es capaz de provocar entre las palabras y las cosas, para hacer *ver* y *decir*, esto es, producir una verdad como objetividad científica, a partir de prerrogativas que hunden sus fundamentos en una fenomenología de la percepción: “el ojo se convierte en el depositario y en la fuente de la claridad; tiene el poder de hacer manifiesta una verdad que no recibe, sino en tanto él mismo la ha hecho visible; al abrirse, abre lo verdadero de una primera apertura: flexión que marca, a partir del mundo de la claridad clásica, el paso de las «Luces» al siglo XIX” (p. IX).

No obstante, pretender decir la verdad acerca de la esencia y la naturaleza del hombre –bajo los preceptos de la razón médica–, no tan solo involucrará una representación acerca de sus formas patológicas, sino, por contraste, una definición normativa del hombre modelo, “que no la autoriza simplemente a distribuir consejos de vida prudentes, sino que la funda para regir las relaciones físicas y morales del individuo y de la sociedad en la cual se vive (p. 35). Idea que Foucault ya había introducido en *Histoire de la folie* al precisar que el saber médico sobre la locura no es sino una forma de garantía moral contra las formas salvajes de la razón, fundada sobre una concepción política, económica y jurídica del individuo en la sociedad. Georges Canguilhem (1986)

–para quien, este trabajo cumple una importancia mayor al interior de las investigaciones filosóficas de Foucault, comparable a la tesis doctoral de Raymond Aron (*Introduction à la philosophie de l'histoire*), cuyo escándalo consiste en haber expuesto los límites de la objetividad en la historia, tal como aquel lo hizo con los límites de la cientificidad en las formas de saber sobre el hombre–, agregará que la delimitación de lo “normal”, funcionará como la consagración discursiva de prácticas cuyo propósito es establecer la capacidad legal de los individuos, esto es, un propósito completamente diferente a los motivos científicos declarados.

En esta perspectiva, la medicina tendrá una importancia mayor en la constitución de las ciencias del hombre, “importancia –agrega Foucault– que no es sólo metodológica, sino ontológica, en la medida en que toca al ser del hombre como objeto de saber positivo” (1963h, p. 201). Sin embargo, para alcanzar este saber, la enfermedad deberá desprenderse de la metafísica del mal, y reencontrar en la muerte –como signo más inmediato de la irrevocable finitud del hombre– su *a priori*, hasta “*tomar cuerpo en el cuerpo vivo de los individuos*” (p. 200). Tal como ha destacado Roberto Esposito (2007), esta definición no tan solo provocará la emergencia de un saber positivo sobre el hombre, sino que emplazará la vida en relación con la muerte, en un plano abiertamente político, esto es, al interior de un conflicto mortal, a muerte y contra la muerte. La indicación de Xavier Bichat (1800) contenida en sus *Recherches* –recuperada con insistencia por Foucault a lo largo de su itinerario filosófico–, según la cual la vida es aquel “conjunto de funciones que resisten a la muerte” (p. 43), será indicativa de este conflicto sin tregua en el que se debate la antropología del organismo, la vida y la muerte. Bichat lo expresa del siguiente modo: “la

medida de la vida es, pues, en general, la diferencia que existe entre el esfuerzo de las potencias exteriores y el de la resistencia interna. El exceso de aquellas anuncia su debilidad; el predominio de esta es índice de su fuerza” (pp. 43-44)⁴⁵. En una formulación simétrica, *Naissance de la clinique* intentará pensar esta relación problemática al indicar que es la técnica de autopsia la que disipa la noche de la vida “con la claridad de la muerte” (1963h, p. 149). Es la muerte la que concederá a la verdad la presencia luminosa de lo visible, para “señalar en la *vida*, es decir, en la *noche*...la claridad blanca de la muerte” (p. 169). En esta perspectiva, hubo que saber qué era el hombre para luego racionalizar su control, desplazando y transfiriéndolo del ámbito de la historia al de la naturaleza, es decir, animalizándolo al deshistorizarlo. Es sacando a la luz este acontecimiento que Esposito (2007) podrá decir que “la antropología es el conmutador semántico que le permite a la política ajustarse al modelo de la biología” (p. 58), y a esta, al modelo del cuerpo humano.

Según la descripción de Foucault –desarrollada, como hemos visto, en profundidad en *Les mots et les choses*–, esta operación provocará una inversión en la estructura de la finitud, desplazando la negación clásica de lo infinito, por un pensamiento que, a partir del siglo XVIII, la dotará de los poderes de lo positivo:

la estructura antropológica que aparece entonces, desempeña a la vez el papel crítico de límite y el papel fundador de origen. Esta vuelta es la que ha servido como condición filosófica para la organización de una medicina positiva; a la inversa, en el nivel empírico, ésta ha sido la primera abertura hacia esa relación fundamental que ata al hombre moderno a su originario fin. De ahí el lugar fundamental de la medicina en la arquitectura de conjunto de las ciencias

⁴⁵ Roberto Esposito añade que gran parte de las figuras conceptuales propuestas por Bichat, fueron extraídas de su lectura de *El arte de la guerra* de Sun Tzu.

humanas: ella está más cerca que otra de la estructura antropológica que sostiene a todas” (1963h, p. 201).

Teniendo esto en cuenta, las investigaciones arqueológicas de Michel Foucault plantean un problema fundamental a la filosofía: la cuestión de la racionalidad y sus derroteros metafísicos. Por ello, es justo admitir que, para el filósofo francés, lo que está en juego en este planteamiento es el examen de las extensiones y consecuencias de la metafísica del hombre en el pensamiento moderno. Esta clave de lectura cobra sentido si se contrasta el núcleo de problemas que recorre la investigación arqueológica. Por ejemplo, en su conocida *Réponse au Cercle d'épistémologie*, Foucault (1968b) confirma que sus tres trabajos arqueológicos, “se apoyan unos en otros...deben ser leídos como un conjunto, apenas esbozado, de experimentaciones descriptivas” (p. 709). Desde este ángulo, la lectura que valdría la pena arriesgar, es precisamente aquella que intenta ver en los objetos de la arqueología, la insistencia de un mismo problema: los confines, así como las clausuras operadas por el humanismo y su deriva racionalista en la cultura moderna. Que el problema de la racionalidad asuma la forma de una crítica de “lo negativo” de la razón misma (Machado, 1989) –como es el caso de *Histoire de la folie* (1961c)–, constituye un intento de situar su condición histórica de posibilidad. Si Foucault se interesó por una arqueología de las ciencias humanas, al igual que por prácticas que aspiran a ser ciencias –como la psiquiatría y la medicina–, es porque la ciencia es la actividad racionalista por excelencia, que es lo mismo decir, la actividad epistémica del humanismo antropológico. Esta parece ser la nueva región de problemas que Foucault

consigue abrir con la arqueología⁴⁶: hacer una historia de los saberes, para dejar de afirmar una historia del progreso de la razón. Las tres arqueologías, expresan así una tensión central: una crítica a la metafísica humanista por el lado de sus efectuaciones racionalistas y una disposición a pensar sus límites, teniendo en cuenta la puesta en suspenso del “optimismo teórico” y la “confianza epistemológica” que estarían a la base del principio de representación del conocimiento inaugurado por la metafísica clásica y su papel de modelo de la experiencia moderna (Arancibia, 2016).

A la crítica de la razón, subyace, no obstante, una intensidad de pensamiento que dota a la arqueología de su cualidad específica. Sobrevolando dicha intensidad es que el año 1966, a propósito de una comunicación personal sobre *Les mots et les choses*, Jean Hyppolite le señala a Foucault que, a su parecer, esta investigación constituye un esfuerzo profundamente trágico. Foucault responde, como intuyendo el profundo descuido del que ha sido objeto su trabajo, que hasta ese momento “es el único que lo ha visto” (Foucault, 1966d, p. 29). Pese a que –como lo hemos desarrollado– la crítica al humanismo antropológico se encuentra presente a partir de las primeras reflexiones del filósofo francés, es con su *Histoire de la folie* que el sustrato trágico de esta crítica se vuelve nítido, cobrando así un valor singular al interior de la trilogía arqueológica. Al detenernos en esta primera investigación, advertimos que la locura comporta un problema de naturaleza histórico-filosófica, en la medida que Foucault (1961a) reconoce allí una voluntad de

⁴⁶ Tal como puntualiza Machado, las principales categorías y principios metodológicos presentes en la arqueología foucaultiana (discontinuidad, ruptura, dispersión), ya están presentes en la investigación histórica de la epistemología francesa de Koyré y Bachelard, hasta Cavailles y Canguilhem, todas ellas, *filosofías del concepto*.

poder a través de la cual la razón soberana del hombre se habría distanciado de su “otro”, para establecer como verdad su propia partición, excluyéndola, rechazándola, desvalorizándola y encerrándola. Después de todo –afirma Foucault (1963c)–, “la razón es lacónica e imperativa cuando debe juzgar a su contrario” (p. 42). Pese a esto, y según se lee en el *Préface* de 1961, el filósofo francés no habría intentado hacer la historia de este lenguaje sino, más bien, “la arqueología de este silencio” (Foucault, 1961a, p. 160), a lo cual añadirá:

podría hacerse una historia de los *límites* –de esos gestos oscuros, necesariamente olvidados una vez cumplidos, por los cuales una cultura rechaza algo que será para ella lo Exterior...preguntar a una cultura por sus experiencias límite, es interrogarla, en los confines de la historia, acerca de un desgarramiento que es como el nacimiento mismo de su historia (p. 161).

Un ingreso tal, permite colegir que el reverso de la historia de la razón es la exclusión y la violencia, y también –por un gesto analógico–, el envés propiamente *obsceno* que es condición de posibilidad del orden moderno. Así lo confirma Foucault durante una conferencia pronunciada en 1970 en la Universidad de Tokio, titulada *La folie et la société*, al señalar que su estrategia ha consistido como una analítica de los sistemas de exclusión:

Tal vez sea precisamente situándose en este eje del límite, en esa frontera, en ese filo de la navaja entre razón y sinrazón, entre locura y no-locura, como se podría comprender, a la vez, lo que una sociedad reconoce y admite positivamente y lo que, por esa misma sociedad, por esa misma cultura, es excluido y rechazado (1978b, p. 480).

Es sobre un sistema de coacciones que se libra el reparto de las exclusiones al interior de una sociedad y una cultura. En esta perspectiva, no podría haber sociedad sin márgenes, “porque la sociedad se recorta siempre sobre la naturaleza de tal manera que haya siempre un resto, un residuo, alguna cosa que se le escape. El loco va a presentarse siempre en estos márgenes necesarios, indispensables de la sociedad” (p. 483). Por este motivo es que, al desarrollar la historia de la locura, Foucault recurre a materiales no considerados convencionales por los historiadores de su época –archivos de las prisiones y hospitales, procesos judiciales y policiales olvidados tras el polvo de una voluntad de saber–, para poner de relieve las relaciones de exclusión a partir de las cuales se han configurado objetos específicos de conocimiento, al tiempo que instituciones, procedimientos de investigación y técnicas de intervención sobre el cuerpo y el “alma”. En este sentido es que la arqueología es crítica de la razón, pero más precisamente, del humanismo antropológico que es su condición: analiza los límites de la razón y las exclusiones de las que se sirve para recodificarlas en una gramática del orden. La reflexión de Judith Revel (2014), resulta ilustrativa en este punto, al señalar que, tanto la exclusión como las diversas formas de la desviación, constituyen figuras de la razón situadas en los bordes o en las zonas de marginalidad que esta produce, a fin de resguardar su propia y precaria consistencia. Se trataría, en este sentido, de estrategias dispuestas para conjurar las diferencias y traducirlas en un discurso de alteridad, vale decir, en objetos de discurso racional: lo otro de *lo mismo*. Desde luego, esta tensión no tan solo resulta válida para *Histoire de la folie*, sino también para *Les mots et les choses*, donde se intenta describir

un mundo sin exterioridad, un espacio total de discurso en que toda entidad podrá ser reconocida, nombrada y representada.

De este modo es que Foucault podrá concebir la locura como una experiencia que, por exclusión, no tan sólo posibilitó la consistencia de la razón moderna, sino que, en su desobra, testimonia la violencia originaria, así como los intentos de subsunción y enmascaramiento de la que fue objeto:

Totalmente excluida, por una parte, totalmente objetivada, por la otra, la locura nunca se ha manifestado por sí misma en un lenguaje que le fuera propio. No es la contradicción la que está viva en ella, sino que es ella la que vive separada entre los términos de la contradicción. En tanto que el mundo occidental estuvo consagrado a la época de la razón, la locura ha permanecido sumisa a la división del entendimiento (Foucault, 1964g, p. 189).

Esta tensión constitutiva de la historia de una cultura, señala el signo de una “estructura trágica” (Foucault, 1961a, p. 161), a partir de la cual la investigación arqueológica adquiere la forma de una historia de una desgarradura y la denuncia de su amnesia. En la senda filosófica abierta por Nietzsche, Foucault reconocerá, tal como aquel ya había demostrado, que “la estructura trágica a partir de la cual surge la historia del mundo occidental, no es otra cosa que el rechazo, el olvido y la caída silenciosa de la tragedia” (p. 161): villanía de los comienzos, cesura que reparte el mundo y se impone, dejando tras de sí, como su otro abyecto, aquello que la avergüenza, por cuanto desnuda un *pathos* y exhibe la inconsistencia de sus formas en una desmesura originaria. La partición en medio de la cual la razón occidental tuvo lugar, es Oriente, pero también el hombre como figura opositiva de lo salvaje-animal. La historia de los límites, de su

estructura trágica, concierne a esta misma distinción originaria, así como también lo es la historia de las prohibiciones sexuales, como origen de una moral, y la historia de la locura, como origen de la razón. En esta perspectiva es que Foucault (1961a) en el *Préface* de 1961, advierte que “el estudio que va a leerse no es más que la primera, y sin duda la más fácil, de esta larga indagación que, bajo el sol de la gran investigación nietzscheana, quisiera confrontar las dialécticas de la historia con las estructuras inmóviles de lo trágico” (p. 162), para señalar que la historia solo es posible sobre el fondo de una ausencia de historia, un silencio, un olvido que intenta enmascarar –sin conseguirlo del todo– la experiencia trágica (Foucault, 1964g). Vincent Descombes (1988), refiriéndose a esta condición trágica de la historia, agregará que, mientras la historia se define como el pasado, lo arcaico lo hará como el pasado del pasado, de tal manera que la desaparición de lo arcaico, será la condición de emergencia de lo histórico. Según lo que nos permite pensar esta lectura, el lugar de lo trágico en la historia, sería aquel de lo arcaico (*arché*), cuyo valor la arqueología intenta arrebatarse a la amnesia para decir su silencio. Sobre el fondo de esta textura podría interpretarse la formulación foucaultiana de la locura como “ausencia de obra” (Foucault, 1961a, p. 162), operación que nos lleva a reconocer en la tragedia su dimensión más específica: toda obra es una consumación, la presencia de una realización, un cierto acabamiento de una productividad con arreglo a un fin. No obstante, aquello que es sin-obra, no es sencillamente la negación de la obra, sino el signo de negatividad que subyace a esta ausencia, es decir, su completo desarreglo: una consumación interrumpida, y un desobrar que se *arrealiza* en una desaparición, como una discronía respecto del tiempo presente en cuya estancia se manifiesta la caída de la

voluntad de obrar. En perspectiva trágica, el elemento desobrado que la arqueología intenta alcanzar, es aquel de la hiancia abierta entre lo histórico y lo arcaico, a cuya sutura acuden las fuerzas de una voluntad de poder que la proscribire y la enmudece, mas no el resultado de esta operación:

la gran obra de la historia del mundo está imborrablemente acompañada por una ausencia de obra, que se renueva a cada instante...la plenitud de la historia no es posible sino en el espacio, vacío y poblado a la vez, de todas esas palabras sin lenguaje que dejan oír a quien presta oído, un ruido sordo debajo de la historia, el murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría *completamente solo* –sin sujeto hablante y sin interlocutor, replegado sobre sí mismo, anudado a la garganta, hundiéndose antes de haber alcanzado formulación alguna y regresando sin ruido al silencio del que nunca se deshizo. Raíz calcinada del sentido (Foucault, 1961a, p. 163).

Así entendida, la locura cobra un valor *intempestivo*, en la medida que su morada no expresa tan solo el interregno o la topología precaria que la razón y sus procedimientos de exclusión han dispuesto sobre ella en la forma de su “otro”, sino aquello que, en su condición desobrada, revelaría una imposibilidad ontológica a partir de la cual todo intento de racionalización o inscripción en un orden de sentido, se revela irrecusablemente precario y fallido. En el sentido del “otro” excluido, la razón podría leerse, entonces, como el secreto insensato del hombre, su verdad reducida a sus deseos primitivos, a las determinaciones más arcaicas de su cuerpo, especie de “infancia cronológica y social, psicológica y orgánica del hombre” (Foucault, 1964g, p. 538) y también, como la zona de abyección hacia la cual el hombre ha sido arrojado por sus pasiones, “todo aquello que lo aparta de una naturaleza primitiva que no conoce la locura. Ésta se halla ligada siempre a una civilización y su malestar” (p. 538). En el sentido, en cambio, de la imposibilidad

ontológica que la locura expresa como error y des-composición en la experiencia de la razón, “la sinrazón es lo que hay más inmediatamente próximo al ser, lo más enraizado en él: todo lo que puede sacrificar o abolir de sabiduría, de verdad y de razón, hace puro y más apremiante al ser que ella manifiesta” (p. 367). Para finalmente agregar que la sinrazón es, “al mismo tiempo, la urgencia del ser y la pantomima del ser” (p. 367), al quedar librada al no ser de la ilusión.

Giorgio Agamben (2008), aportará algunas indicaciones que dotan de una singular profundidad a esta hipótesis de lectura, al argumentar que –en la perspectiva de lo *intempestivo* nietzscheano–, lo contemporáneo implica una desconexión, un desfase, respecto de la temporalidad del presente. Desde este punto de vista, será contemporáneo aquello que no coincide perfectamente con su tiempo ni con sus pretensiones. Pero también in-actual, en la medida que en la no-coincidencia con su tiempo, es capaz de tomar una distancia necesaria con el presente, para percibir y aferrar, no las luces de su tiempo, sino su oscuridad. De esta manera, lo intempestivo podrá ser leído como lo contemporáneo, por cuanto aquello que ha sido iluminado en su precario centelleo, impide que el tiempo se componga, a la vez que “trabaja” para disponer esa misma falta de sutura o composición. Si pensamos desde aquí la valencia filosófica que Foucault identifica en la locura, será posible afirmar que el signo intempestivo que esta comporta, le permitirá ejercitar la habilidad para “neutralizar las luces provenientes de una época para descubrir su tiniebla...su íntima oscuridad” (Agamben, 2008, p. 22). Solo así el presente podrá ser pensado en su relación con lo arcaico (*arché*) y su vía de acceso como arqueología. No como un retorno a un pasado remoto, sino como actualización en el presente de lo que no

podemos en ningún caso vivir y permanece reabsorbido en un origen que jamás podemos alcanzar. La fractura, el desfase, la toma de distancia del tiempo presente, su discronía, sin embargo, se torna contemporánea sólo en la medida que, en el interregno de la actualización de un presente inactual, es capaz de transformar el tiempo y ponerlo en relación con otros tiempos.

Quizá este sea el signo más distintivo del gesto crítico comprometido en la arqueología foucaultiana y aquello que lo aproxima a Nietzsche y lo distancia de la lectura heideggeriana del problema histórico. Según se lee en *Hermenéutica de la facticidad*, uno de los caracteres fundamentales de la facticidad es su temporalidad, de manera tal que “el modo en que una época (la actualidad de cada momento) ve y aborda el pasado (el propio existir pasado o cualquier otro), lo guarda o renuncia a él, es la señal de cómo se relaciona el presente consigo mismo, de cómo en cuanto existir, en cuanto estar-aquí *está* en su «aquí»” (Heidegger, 1923, p. 56). Este “aquí” a partir del cual Heidegger piensa la relación existencial del presente con el pasado, es siempre su ocasionalidad, vale decir, la actualidad como su determinación, “el estar-siempre, el demorarse-siempre en el presente” (p. 49). En este sentido, afirmará que “la «actualidad» en cuanto modo de la facticidad podrá determinarse en su carácter ontológico sólo cuando se haya hecho visible de modo explícito el fenómeno fundamental de la facticidad: *«la temporalidad»* (que no es una categoría, sino un existencial)” (p. 51).

Pensar la historia, en cambio, a través del carácter intempestivo y desobrado de la locura, replica el gesto trágico de Nietzsche, específicamente, la relación polémica entre lo apolíneo y lo dionisiaco descrita en *El nacimiento de la tragedia*. Según el análisis del

filósofo alemán, en la tragedia se expresan dos pulsiones artísticas fundamentales, entrelazadas entre sí: lo apolíneo y lo dionisiaco. Ambas “surgen de la naturaleza misma” y “*sin mediación del artista humano*” (Nietzsche, 1872, p. 342). En los materiales preparatorios a este trabajo, Nietzsche (1870) ya había adelantado que la visión dionisiaca del mundo expresa un potencial de fuerzas creativas fundadas en la desmesura, la embriaguez y el éxtasis. Así, mientras su sentido es la ausencia de límites, lo irracional y la resistencia a toda composición obrada, lo apolíneo, en cambio, constituirá una figura del poder, la organización, la producción y la obra. Lo trágico aquí es precisamente el carácter de una relación adversarial entre fuerzas que se enfrentan y, precisamente por ello, se desenvuelven en una exhortación recíproca que resulta ontológicamente generativa. Tener en cuenta esta relación es relevante, en la medida que constituye –punto a punto– una clave de lectura de la arqueología. Cuando Nietzsche analiza el surgimiento de la civilización griega, advertirá que esta solo fue posible tras el triunfo de Apolo, vale decir, a partir del acto de soberanía y dominación sobre las fuerzas desmesuradas y arcaicas representadas por Dioniso. En esta perspectiva, la realización de la civilización como obra organizada, será posible solo a condición de domesticar, a favor del orden, las fuerzas desmesuradas de la existencia. Es de este modo que lo apolíneo encuentra su justificación en lo dionisiaco.

Frente a esta formulación, el contraste que Foucault debió enfrentar al analizar la historia moderna de nuestra cultura, consiste en distinguir en el texto nietzscheano, que Grecia se habría erigido estetizando las fuerzas desmesuradas, consiguiendo desarrollar así una actitud afirmativa respecto a la vida, esto es, hacer aceptable la existencia sin

apartar la mirada del sufrimiento y la muerte. En aquella experiencia, lo dionisiaco se encuentra sublimado en la belleza medida de lo apolíneo, mas no apartado ni clausurado, como en nuestra cultura. Este contraste, no obstante, también plantea un desafío para la arqueología: afrontar la historia de una exclusión y un rechazo, pero también, intentar seguir la hebra dispuesta por Nietzsche al considerar la actitud jovial, junto a lo trágico, como el modo de una comparecencia ética frente a la existencia. Sus palabras inequívocas son estas: “«¡no sólo la risa y la sabiduría jovial, sino también lo trágico, con toda su sublime irracionalidad, pertenecen a los medios y a las necesidades de la conservación de la especie!» (1882, p. 80). Si el coro dionisiaco “anuncia la verdad desde el corazón del mundo” (p. 368), el conocimiento trágico no puede prescindir de la jovialidad y la soldadura del arte como “protección y remedio” (1872a, p. 398). En este sentido es que Nietzsche (1870) se referirá a la visión dionisiaca del mundo como una *sabiduría trágico-jovial* que expresa una “religión de la vida” (p. 465) y una “nueva y superior *mēchanē* [invención] de la existencia” (p. 468). Precisamente porque, en su carácter extático, las fuerzas dionisiacas expresan la disolución de las formas de composición de la vida colectiva, al revelarlas artificiales y arbitrarias, al igual que el principio de individuación sobre el cual descansa la subjetividad, exponiendo, en su lugar, la completa ausencia de límites, la condición desobrada de la existencia a partir de la cual el ser humano –en la forma de una experiencia impersonal– puede reconciliarse con la naturaleza en su dimensión artística y creadora, para devenir, en consecuencia, “otra cosa”, distinto de sí:

el ser humano no es ya artista, se ha convertido en obra de arte, anda tan extático y erguido como veía en sueños que andaban los dioses. La artística violencia de la naturaleza, no ya la de un ser humano individual, se revela aquí: una arcilla más noble, un mármol máspreciado es aquí amasado y tallado: el ser humano. Este ser humano, al que el artista Dioniso le ha dado forma, se relaciona con la naturaleza como la estatua con el artista apolíneo (p. 462).

Teniendo esto en cuenta, es posible arriesgar la hipótesis según la cual *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* y *Les mots et les choses*, constituyen los tres volúmenes de una *arqueología trágica*: por una parte, debido a que esta arqueología intenta sacar a la luz lo dionisiaco en la razón y su historia, vale decir, su exceso, mientras que, por otra, dispone la posibilidad trágica de coexistencia con dicho exceso. En esta perspectiva es que la arqueología no intenta tan solo volver enunciable la excedencia en la historia –con miras a denunciar la precaria pretensión de sutura en que se ha fundado la razón moderna, así como el pretendido origen autárquico y soberano del hombre como subjetivación del mundo–, sino también como posibilidad de aproximar lo dionisiaco a la historia e inclinar su intensidad como experiencia (Foucault, 1984c). Resulta indicativo de esta lectura, el que Foucault reivindique un cierto derecho a la palabra en la locura. Se trata, de todos modos –y esta es su especificidad– de una palabra singular, no identificada con la *ratio*, sino aquella propia de un lenguaje que no se expresa únicamente con palabras, sino a través de gestualidades estéticas. En este sentido, argumentará que, pese a los rituales de exclusión fundados en la razón, la locura habría hecho sentir su “sordo rumor”, como si insistiera en “recomponer su lenguaje, recuperar la vieja comunión dionisiaca, una experiencia perdida que ella invoca, menos a través de palabras, sin duda, que de gestos, gestos en los cuales se anuncia a la vez el júbilo de su nuevo nacimiento y su

desgracia, por estar desde hace tanto tiempo privada de habla” (Foucault, 1963c, pp. 42-43). Por contraste, al analizar la escritura de Sade, Foucault advierte que allí se expresa un “discurso puro de una locura pura” (p. 46), la pura locura de una pasión desmesurada. Pese a que la palabra de Sade es perfectamente razonable, “infinitamente razonante” (p. 46) –prosigue Foucault–, redujo la razón al silencio, “a un estorbo, a un tartamudeo. Nuestra razón ya no puede recuperar el bello ardor que ponía en decretar” (p. 46). La locura entonces, no sería únicamente lo otro de la razón (lo sin-razón) o su contracara normativa, sino una categoría filosófica que nos reenvía hacia el carácter abierto y desmesurado de la existencia, al tiempo que la indicación de una experiencia crítica de fuga, que corroe su propia gramática.

Por este motivo es que la arqueología no podría agotar su sentido en una cartografía de la exclusión o en una analítica negativa. Si su perspectiva es la tragedia en sentido nietzscheano, la jovialidad se vuelve un estrato y un objetivo indispensable: un gesto de *anamnesis* a partir del cual el presente podría cambiar de rumbo, transformarse, liberando así una voluntad que es potencia innovadora e inventiva, y en dicho gesto, la perspectiva de una filosofía práctica, vale decir, de una filosofía política indefectiblemente ligada a una ética. En este sentido específico es que la arqueología –y, sobre todo, su consumación teórica en *L'Archéologie du savoir* (1969a)–, podría ser descubierta –más allá de sus rendimientos epistemológicos– como una filosofía política. Sus temas, desde luego, no son las grandes categorías molares de la tradición de pensamiento político, ni sus reducciones jurídicas, como la democracia, el Estado, la soberanía, o la justicia, sino aquello que es condición de toda política: las incesantes modulaciones históricas de la

diferencia y una atención a su régimen relacional de fuerzas agonistas. Es lo que Foucault (1968d) desliza al señalar que el interés de la arqueología se sitúa en el análisis de los diferentes tipos de transformación en su especificidad, para poner entre paréntesis “todas las viejas formas de blanda continuidad mediante las cuales se suele atenuar el hecho salvaje del cambio...y, por contraste, hacer surgir con obstinación toda la vivacidad de la diferencia” (p. 677). Pero también, al inclinarse a favor de una práctica intelectual *específica* antes que de carácter *universal* (1977a), demasiado próxima al estilo teológico y metafísico de pensamiento. La analítica que inaugura la arqueología es, por ello, la de un lenguaje destituyente que permitirá problematizar, no tan sólo el concepto de lo político al que tributa toda una tradición de pensamiento político, sino introducir una interrogación crítica sobre sus codificaciones institucionales. Al ser preguntado sobre los rendimientos políticos de sus investigaciones arqueológicas, Foucault (1968d) dirá con mucha nitidez que todo se juega en la tentativa por desactivar los recursos histórico-trascendentales y empírico-psicológicos como claves de lectura de la problemática relación entre discurso e historia, para descubrir, en cambio, un campo abierto de relaciones. Inmediatamente replica a su interlocutor:

¿una política progresista está ligada (en su reflexión teórica) a los temas de la significación, del origen, del sujeto constituyente, en suma, a toda la temática que garantiza en la historia la presencia inagotable del *Logos*, la soberanía de un sujeto puro, y la profunda teleología de un destino originario?; ¿una política progresista tiene algo que ver con una forma de análisis de este tipo –o con su cuestionamiento?; ¿tiene una tal política relación con todas las metáforas dinámicas, biológicas, evolucionistas tras las cuales se enmascara el difícil problema del cambio histórico– o, por el contrario, con su meticulosa destrucción? (p. 687).

Un año más tarde, Foucault (1969a) precisará que, así como ha sido posible desarrollar una arqueología del saber, también sería posible imaginar otras arqueologías que se orienten en sentidos diferentes. Específicamente, una arqueología de la sexualidad y la política. Para la primera, reserva un horizonte analítico que ya no sería aquel de la episteme, sino aquello “que se podría llamar la ética” (p. 253). Para la segunda, en cambio, proyectará analizar las prácticas discursivas que atraviesan el comportamiento político de una sociedad o de un grupo social al interior de ella, para definir “lo que de la política puede devenir objeto de enunciación, las formas que esta enunciación puede adoptar, los conceptos que en ella se encuentran empleados, y las elecciones estratégicas que tienen lugar allí” (p. 254). Se tratará, por tanto, de un saber que Foucault inscribe en el análisis de “los comportamientos, de las luchas, de los conflictos, de las decisiones y de las tácticas” (p. 254) –y no en la dimensión de una conciencia (individual o colectiva)–, para hacer aparecer un saber político, regularmente formado por una práctica discursiva que se despliega y articula entre otras prácticas.

Tal como lo analizaremos en la segunda parte de esta investigación, estas consideraciones adquieren un valor programático, en la medida que permiten dibujar los contornos del pliegue entre ética y poder que Foucault posteriormente definirá con la investigación genealógica, al introducir la analítica de las relaciones de fuerza. Por el momento, solo nos interesa subrayar que la crítica del humanismo que recorre y enhebra la inquietud filosófica en la arqueología, constituye una condición de posibilidad del examen de las efectuaciones de poder en nuestra cultura. De algún modo, se trataría de un interés por interrogar el otro estrato de la *máquina antropológica* moderna, aquel de las

efectuaciones institucionales y normativas a partir de las cuales se resuelve la relación saber-poder y la constitución de prácticas sociales y formas de subjetivación específicas. Así podrían leerse las palabras de Georges Canguilhem (1986), cuando sugiere que aquello que ha sido considerado como una ruptura con el pasado de su obra –pensando en los últimos trabajos de Foucault–, acaso no sería sino “¿una realización tal vez precipitada por una ansiedad premonitória? Era normal, en el sentido propiamente axiológico, que Foucault entrara en la elaboración de una ética. Frente a la normalización y contra ella, *Le Souci de soi*” (p. 40). A los ojos de Canguilhem, Foucault habría conseguido hacer de la crítica un *valor* para el pensamiento, pero también y, sobre todo, para la vida en la forma de un *ethos*. Es en este sentido que la oposición arqueológica al origen, a la soberanía del sujeto y a las significaciones implícitas, constituyen contraofensivas frente a las formaciones discursivas que caracterizan un estilo de pensamiento y unas experiencias fundadas en presupuestos metafísicos, en la misma medida que constituyen esfuerzos sistemáticos por desactivar el conjunto de valores, axiomas y principios que han servido de soporte al movimiento político-moral del proyecto humanista civilizatorio. Solo así será posible configurar un estilo filosófico que permita desmontar las piezas componentes del humanismo e impugnar, en el mismo gesto, su carácter pleonéxico. En una perspectiva tal, la arqueología constituiría un primer intento por dar lugar a una filosofía de combate, situada sobre una comprensión filosófico-política del *agón trágico* nietzscheano, que dispone la posibilidad de otro pensamiento filosófico y político, tal como será posible observar en el despliegue de las investigaciones genealógicas.

IV. Ética de lo impersonal

De la antropología a la experiencia

“Un nuevo misterio canta en vuestros huesos. Desarrollad vuestra legítima extrañeza”
(René Char, *Partage Formel*, 1945).

Pese al espesor de la problematicidad que concierne a la crítica del humanismo antropológico en Michel Foucault –tal como lo hemos indicado en el primer capítulo de esta investigación–, su postura no podría subsumirse sin más en un lugar antihumanista –a no ser en un *lato sensu*–, al estilo de los múltiples debates que esta crítica provocó o del tono específico que adoptó al interior del estructuralismo francés. Es el mismo Foucault (1968a) quien deja entrever con cierta molestia la denominación de antihumanista que se le atribuye –en sus palabras–, “quizá con cierto exceso” (p. 651). Contrariamente a esta lectura capilar del problema, Foucault no niega la existencia del hombre, sino que más bien cuestiona el modo en que el humanismo antropológico ha oscurecido su problematización efectiva, impidiendo, con ello, la interrogación respecto a sus efectos en la cultura moderna. Es frente a esta situación que Foucault –en la estela de Nietzsche–, intentará sostener su crítica como una experiencia póstuma. El asunto crucial, en este sentido, reside en saber qué posibilidades de pensamiento puede abrir una problematización sobre el hombre y qué experiencias inéditas sería posible afirmar con la declaración de su muerte.

Una particular indicación sobre la sensibilidad del filósofo francés en este punto, consiste en fundamentar lo que denominaremos como una *ética de lo impersonal*, teniendo

en cuenta modulaciones específicas de pensamiento, las que, por un lado, actúan como contrapuntos de la crítica al humanismo antropológico, mientras que, por otro, permiten explorar una zona de frontera entre el desarrollo conceptual de la metafísica del hombre en filosofía, y su doble, en la figura especular del sujeto. Desde luego, este último aspecto concierne, no tanto a su negación general –problema al que Foucault retorna con una singular intensidad hacia el final de su vida filosófica–, sino a su reducción esencialista por la fenomenología, esto es, al sujeto como signo de interioridad y fuente del sentido. Tal como más tarde señala (1972b) –para disipar toda duda o ambigüedad–, el problema reside en la equivalencia del sujeto a aquel de la conciencia y la razón cartesiana, a la cual tributa la fenomenología y, en general, la filosofía moderna. Al referirse a este aspecto en *L'Archéologie du savoir*, dirá que, antes que intentar excluir el problema del sujeto, ha querido, más bien, “definir las posiciones y las funciones que éste podría ocupar en la diversidad de los discursos” (1969a, p. 261), puesto que los discursos no tan solo tienen un sentido o una verdad, sino una historia.

De cualquier forma, si al interior del pensamiento de Foucault el sujeto resulta ser una categoría polémica, lo será en la medida del tradicional apego o proximidad a los universales antropológicos con los que esta ha sido pensada y a sus apelaciones concomitantes a una naturaleza humana. Su problematización, en cambio, habilitará su examen crítico en el marco de las prácticas que lo vuelven posible, esto es, decible como discurso de verdad:

la primera regla de método para este tipo de trabajo es la siguiente: eludir, tanto como sea posible, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales

antropológicos (y, por supuesto, también los de un humanismo que afirme los derechos, privilegios y la naturaleza del ser humano como la verdad inmediata y atemporal del sujeto...rechazar el recurso filosófico a un sujeto constitutivo no significa actuar como si el sujeto no existiera e ignorarlo en favor de la pura objetividad; el objetivo de este rechazo es, más bien, revelar los procesos propios de una experiencia en la que el sujeto y el objeto se forman y transforman en relación con el otro y en función del otro. Los discursos de la enfermedad mental, de la delincuencia o de la sexualidad dicen lo que el sujeto es, solo en un cierto juego de verdad muy particular; pero estos juegos no se imponen al sujeto desde el exterior según una causalidad necesaria o determinaciones estructurales; abren un campo de experiencia donde el sujeto y el objeto se constituyen uno y otro bajo ciertas condiciones simultáneas, pero donde no dejan de modificarse recíprocamente, y modifican el campo mismo de experiencia (Foucault, 1984b, p. 634).

El problema del sujeto, sin embargo, no es solamente epistémico o conceptual, por cuanto también involucra una dimensión política, aun cuando esta “política” aún permanezca indeterminada o en un cierto grado de indefinición, según la afirmación de Frédéric Gros (1996). Así lo deja ver Foucault durante una entrevista sostenida el año 1971 –la que perfectamente podría leerse como una declaración programática–, al señalar que el humanismo constituye una forma de organizar el orden social moderno, a través de la elaboración de unos saberes, la producción de una forma de subjetividad y la disposición de una determinada relación con el poder. También indica que el humanismo habría servido para impedir a los sujetos plantearse efectivamente el problema del poder, sobre todo, teniendo en cuenta que, desde el derecho romano, el hombre no sería otra cosa que una “definición de la individualidad como soberanía sumisa” (Foucault, 1971b, p. 227). El problema, por tanto, consistirá en advertir que,

«cuanto más renuncies a ejercer el poder y mejor te sujetes a aquel que se te impone, más soberano serás». El humanismo habría inventado un conjunto de

“soberanías subjetivas que son el alma (soberana sobre los cuerpos, sumisa ante Dios), la conciencia (soberana al orden del juicio, sumisa al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sumiso a las leyes de la naturaleza o las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consensuada y acorde a su destino) (p. 226).

El problema del sujeto, en este punto, será correlativo a la definición antropológica del hombre y a sus determinaciones propiamente políticas, en la forma de una subjetividad con arreglo a representaciones discursivas propias del liberalismo. Allí tributa un concepto racional de libertad, coextensivo a las figuras de la conciencia y sus modulaciones individuales, operación a partir de la cual, se verá obstaculizada toda posibilidad de pensar y practicar una política con arreglo a modulaciones colectivas, al tiempo que formular una crítica a sus reducciones institucionales. De algún modo, lo que se observa en el planteamiento de Foucault es una actitud de profundo rechazo a las clausuras epistémicas, políticas y existenciales que el humanismo habría provocado al interior de la cultura moderna. En este sentido es que podrá decir que el humanismo no habría hecho más que bloquear “el deseo de poder” (p. 226), y activar una teoría del *sujeto*⁴⁷, oponiéndose así a todo aquello que pudiese desarticular este bloqueo. En la perspectiva de Foucault, sin embargo, este bloqueo podría ser enfrentado, básicamente, de dos maneras:

Ya sea por una «desujeción» de la voluntad de poder (es decir, por la lucha política tomada como lucha de clases), o por una empresa de destrucción del sujeto en tanto pseudo-soberano (es decir, por el ataque cultural: supresión de tabúes, de limitaciones y de particiones sexuales; prácticas de la existencia comunitaria; desinhibición respecto a las drogas; ruptura de todas las

⁴⁷ En el doble sentido de la palabra: como *subjectum* y *subjectus*.

prohibiciones y clausuras por las que se reconstituye y reconduce la individualidad normativa). Pienso aquí en todas las *experiencias* que nuestra civilización ha rechazado o solo ha aceptado en el elemento de *la literatura*⁴⁸ (p. 227).

En lo que concierne a las gestualidades de pensamiento que recorreremos en esta sección, es la segunda opción la que comienza a dibujarse a partir de las modulaciones propias de una ética de lo impersonal, las que –como tendremos ocasión de examinar–, se despliegan en la inquietud literaria explorada por Foucault como una ética de la fuga o la retirada⁴⁹ del humanismo antropológico, y en torno a la cual se precipitan las modulaciones de la *transgresión* y el *afuera*. Siguiendo esta hipótesis, lo que intentamos pensar con esta lectura, consiste en colegir que, tras el fondo de esta crítica, se estabilizan dos intensidades de pensamiento que permiten formular los contornos de una ética cuyos alcances solo podrán ser verificados en la serie de investigaciones posteriores sobre la arqueología de la vida ética: por un lado, disponer las condiciones epistémicas para el desarrollo de un estilo de pensamiento anti-metafísico, inmunizado de los derroteros propios de una filosofía dialéctica y trascendental, mientras que por otro, desbaratar las efectuaciones subjetivas del humanismo moderno, fundadas sobre la persona como figura mimética del individuo racional. Pese a que Michel Foucault no explicita su apuesta de

⁴⁸ En ambos casos, las cursivas son mías.

⁴⁹ Es interesante hacer notar que, pese a que en Foucault no hay una palabra acerca del trabajo filosófico de Gilbert Simondon –cosa distinta a la que ocurre en Canguilhem, aunque de forma muy tímida– el problema de lo impersonal se presenta aquí como una retirada, una cierta defección y no en la forma de una afirmación, pese a que en Foucault es precisamente esta defección la que habilita la disposición creativa. Es lo que Simondon (1958) pensó al sostener que la individuación implica resolver un problema existencial –aun cuando este nunca resulta ser concluyente– que, al formularse, es capaz de generar lo preindividual, como aquel plano a partir del cual se podrán desplegar las individuaciones futuras. En suma, indisociable relación entre lo singular y una potencia anónima, permitiendo pensar así la relación entre lo inédito e irrepetible y aquello que es común o compartido.

pensamiento como una ética de lo impersonal, ambos estratos de pensamiento se aproximan en esa dirección. Así lo confirma Gilles Deleuze (1990) al señalar que a Foucault se lo percibía como un “conjunto de intensidades” (p. 185) antes que como a una persona. Roberto Esposito (2007) dará un paso más para afirmar que “Foucault no fue una persona, sino más bien un campo de fuerzas en conflicto, un conmutador de acontecimientos sin nombre” (p. 192). Precisamente porque lo impersonal emerge aquí como una categoría de naturaleza negativa, que se sitúa fuera del horizonte de la persona, pero –según la formulación de Esposito– “no en un lugar que no guarde relación con ella, sino más bien en su confín... se sitúa sobre las líneas de resistencia que cortan su territorio impidiendo, o al menos contrastando, el funcionamiento de su dispositivo excluyente” (p. 27).

Así descrito, el pensamiento de lo impersonal modula una ética que concierne, no tan solo al ejercicio filosófico, sino a las posibilidades de existencia y composición de unas experiencias en un mundo, vale decir, a la posibilidad de aproximar vida y filosofía, cuya disociación recorre la historia de Occidente y que –tal como tendremos ocasión de desarrollar en los capítulos finales de esta investigación– Foucault estudiará con singular claridad en sus investigaciones sobre la relación entre subjetividad y verdad en la cultura de la Grecia antigua. En esta perspectiva, lo que encontraremos en la *transgresión*, el *afuera* y la inquietud literaria, no es la negación frontal de la persona, sino su alteración y desplazamiento hacia una exterioridad que invierte su significado como condición de una disposición inventiva sobre un fondo completamente abierto. Del mismo modo, la noción de *experiencia* que atraviesa estas modulaciones de lo impersonal –como veremos a

continuación–, no se apoya en la definición de rasgos personales ni en una naturaleza humana, sino más bien en dirección a una “tercera persona” que puede referir a todos y a ninguno, por cuanto es singular y plural a la vez. Por ello, la ética de lo impersonal no puede ser una “política del nombre propio”, sino su completa ruina y desobra, precisamente porque lo impersonal constituye un poder deconstructivo de la persona y sus diversas variantes políticas, jurídicas y epistémicas. Antes bien, es la forma y el contenido de una práctica que intenta modificar la existencia; una manera de introducir o plegar la radical exterioridad del *afuera* en nuestra propia experiencia individual y colectiva, empujándola hacia sus límites hasta transformarla en su contrario. En esta perspectiva es que lo impersonal se revela, al mismo tiempo, como fuerza de lo preindividual y lo transindividual en tanto condición crítica defectiva de toda afirmación creativa.

A los esfuerzos de fundamentar esta ética de lo impersonal, tributan las lecturas de Georges Bataille y Maurice Blanchot –a quienes, como Foucault reconoció en más de una ocasión, considera deudores de sus primeras lecturas sobre Nietzsche (1953)⁵⁰–, en los que encontrará tentativas específicas por pensar una salida de las experiencias fundadas por el humanismo. La indicación de Guillaume le Blanc (2006) resulta bastante sugerente en este punto, al afirmar que las estancias de pensamiento fundadas en estas lecturas, constituyen, entre otras cosas, secciones foucaultianas de *La ciencia jovial*, aspecto que intentaremos dilucidar hacia el final de este capítulo.

⁵⁰ Existe consenso entre los biógrafos de Foucault en considerar este año como decisivo en su lectura de Nietzsche. Stuart Elden (2021), recientemente ha indicado –siguiendo el relato de uno de sus anfitriones– que durante unas vacaciones en Italia (agosto-septiembre), leyó sistemáticamente las *Consideraciones intempestivas*. Foucault confirma esta datación durante la entrevista publicada bajo el título *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité* (1984h).

De forma correlativa, en el estudio e inclinación por estos pensadores, Foucault (1978a) manifiesta un esfuerzo decidido por ensayar una salida del hegelianismo y la fenomenología, arribando al encuentro de un cuestionamiento sistemático a la primacía del sujeto afirmada por la cultura occidental a partir del Renacimiento (Foucault, 1971a) –tal como lo entienden las filosofías de Descartes y Kant (Foucault, 1972b)– y encontrar, fuera de la dialéctica, la ligereza iluminada de “lo más grave del pensamiento” (Foucault, 1964a, p. 329). Según explica,

durante un largo período, hubo una especie de conflicto no resuelto entre mi pasión por Blanchot, Bataille, y mi interés por un centenar de estudios positivos, como los de Dumézil y Lévi-Strauss, por ejemplo. Pero estas dos orientaciones, cuyo único denominador común era, quizá, el problema religioso, contribuyeron en igual medida a conducirme al tema de la desaparición del sujeto (1967a, p. 614).

Este gesto de pensamiento, sin embargo, no tan solo expresa los derroteros de la crítica del hombre, sino también –como lo hemos señalado– una dimensión de compromiso político y una voluntad por intentar comprender lo político de otro modo, cuyo concepto tradicional se encuentra demasiado apegado a una representación y un destino de exclusividad antropológica. En entrevista con el periodista italiano Duccio Trombadori, Foucault (1978a) revelará que su lectura de Nietzsche, al igual que la de Bataille y Blanchot, representó para él y su generación, antes que una postura antimarxista, “la única vía de acceso hacia aquello que nos parecía debía esperarse del comunismo” (p. 50). Esta indicación es relevante, por cuanto permite advertir la dimensión política que se encuentra en juego cuando la crítica se dirige al hombre y sus dobles: de un lado, un

cuestionamiento decidido a la ontología antropocéntrica y su carácter normativo-restrictivo y, en estrecha relación, la búsqueda de una experiencia impersonal capaz de abrir el pensamiento hacia un modo no metafísico de lo político y, al mismo tiempo, conectar con una experiencia interior⁵¹ de carácter desubjetivadora.

La referencia de Jean-Luc Nancy (1983) al problema del comunismo, precisamente en estos pensadores, nos permite esclarecer aún más este aspecto, al advertir que lo que inquietaba a Bataille (1943) era un cierto olvido del *éxtasis –lo abierto* de una exposición a un exceso de ser donde éste es abandonado–, al cual habrían conducido las experiencias históricas fundadas en nombre de lo común. La excepción a este olvido –y es el aspecto que, como veremos, intentará reponer Michel Foucault–, habrían sido ciertas experiencias estéticas en literatura y poesía que el comunismo, no tan solo extravió, sino que ignoró como concernientes al problema de lo político, situándose, desde allí, en abierta polémica y enfrentamiento, por cuanto se trata de experiencias que no consiguen tramitar, en la medida que expresan la declinación de la inmanencia absoluta, sobre todo, en cuanto al carácter destinal y obrado de la experiencia comunitaria. Lo que queda a la vista, por tanto, es la omisión que esta política habría mantenido respecto a su propia conceptualidad, olvidando pensarse para formularse otra respecto de las modulaciones liberales que transversalizan la idea de lo político y sus prácticas antropocéntricas en la época moderna. En la reflexión de Nancy (1983), “el presupuesto seguía siendo aquél de una comunidad que se lleva a efecto en lo absoluto de la obra, o que se lleva a efecto ella

⁵¹ Interior, no en el sentido de un mundo interior psicológico, sino como oposición a un fundamento trascendente para la existencia, esto es, contra todo *a priori* o principio exterior a la existencia entendida como historia.

misma como obra. Por esta razón, sin importar lo que haya pretendido, esta «modernidad» seguía siendo, en su principio, un humanismo” (p. 28).

Teniendo esto en cuenta, pareciera ser que aquello que inquieta a Michel Foucault, es un cierto vaciamiento ético que alcanza a las políticas de lo común o aquellas fundadas en su nombre. En estos términos, es posible leer una crítica al marxismo, que reaparecerá en el marco de las problematizaciones desarrolladas en torno a las tecnologías de gobierno neoliberales, al subrayar en 1979 –durante la clase del 31 de enero del curso *Naissance de la biopolitique* y luego de haber estudiado extensamente las prácticas gubernamentales que inauguran la experiencia moderna de lo político– la necesidad de “inventar” (2007, p. 120) una nueva forma de gubernamentalidad por fuera del liberalismo, teniendo en frente las prácticas gubernamentales de los regímenes socialistas europeos. En este contexto, dirá que, contrariamente a lo que se suele pensar, estos regímenes nunca consiguieron formular una gubernamentalidad que les resultara propia, por cuanto la racionalidad y las prácticas que consiguen movilizar (económicas y administrativas), no habrían sido otra cosa que variantes de la racionalidad liberal frente a la que intentaban cumplir “el papel de contrapeso, correctivo o paliativo” (p. 118); la misma que hoy sabemos, históricamente dio lugar a las técnicas disciplinarias, las biopolíticas y los campos de concentración. El análisis de Foucault, desde luego, no se agota en esta observación y muestra cómo es que esta misma concepción –al menos durante buena parte del siglo XX– no había hecho más que pensar y practicar una política

de lo común con arreglo a su “conformidad con un texto”⁵² (p. 119), esto es, transformando las reflexiones teóricas y filosóficas en orientaciones para la acción política; problema que involucra no tan solo la brecha entre pensamiento y traducción práctica, sino fundamentalmente, la ausencia en la textualidad misma de una analítica sobre lo político y su concepto.

Pese a que Michel Foucault comparte el fondo de la crítica al humanismo antropológico con pensadores como Althusser (1965), para quien “solo se puede *conocer* algo acerca de los hombres, bajo la condición absoluta de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre” (p. 236), estas transcripciones prácticas de un pensamiento, habrían operado el vaciamiento y disociación de unas experiencias vitales de transformación, precisamente donde lo que se comprometía y se ponía en juego, era la revolución de las relaciones sociales, culturales y económicas que conciernen a los hombres. En este sentido es que, durante una conversación con estudiantes franceses, Foucault (1971b) señala la siguiente tensión:

opondría la experiencia a la utopía. La sociedad futura puede esbozarse a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, una otra consciencia, un otro tipo de individualidad... Si el socialismo científico surgió de las utopías del siglo XIX, la socialización real en el siglo XX quizá surja de las experiencias (p. 234).

⁵² Los textos de Marx, Engels y Lenin y su lectura oficial por los Estados socialistas europeos; hábito de lectura que también tuvo expresión en América Latina al interior de las izquierdas revolucionarias –durante al menos tres décadas, a partir de los años sesenta–, a través de la amplia difusión de representaciones oficiales y esquemáticas de estos pensadores.

Si leemos desde aquí la crítica al humanismo antropológico en Foucault, lo que se esclarece es la necesidad de pensar una dimensión cotidiana, ciertamente *banal*⁵³, que concierne a una experiencia transformadora en los sujetos que la experimentan. Es precisamente lo que tempranamente Foucault (1964e) reconoce como aquello que intentó pensar, a partir de sus lecturas sobre Nietzsche, Bataille y Blanchot. Tal como lo desarrollaremos en las siguientes secciones de este capítulo, el problema del comunismo o de una política de lo común así dispuesta, resultaría indisociable de un trabajo de sí en el ámbito del pensamiento y las prácticas inscritas en el *mundo de la vida*, esto es, al interior de una *ethika*. De momento, nos interesa tan solo situar las tempranas señas de estos problemas específicos que luego serán ampliados en el curso del trabajo filosófico de Michel Foucault en dirección a pensar el pliegue entre ética y poder.

Una hipótesis de lectura como esta, adquiere mayor consistencia, si se considera que las modulaciones de una ética de lo impersonal se encuentran emplazadas –como ya lo anticipábamos– sobre la textualidad filosófica de una singular noción de *experiencia*. Pese a que Foucault –al igual que la mayoría de sus nociones y conceptos– nunca aportó una definición precisa de aquello que entendía por tal, durante su extensa entrevista con Trombadori, dirá que una experiencia concierne a una intensidad existencial que “solo puede consumarse plenamente si se logra evitar la pura subjetividad, o en la medida que otros puedan, si no recorrerla con exactitud, al menos entrecruzarse con ella” (Foucault,

⁵³ En su etimología, el vocablo “banal” reenvía hacia lo in-significante, lo in-trascendente, por ello, hacia lo más común a la vida del viviente humano como ser terrestre. Antes que un sentido peyorativo, lo que nos interesa destacar aquí, es el sentido de un común plebeyo, irrecuperable, irrepresentable, como expresión de una *vida haciéndose*, que no significa ni trasciende nada más que su propio modular.

1978a, p. 47). Al igual que ocurre con los derrotados del problema del hombre durante la década de los sesenta en Francia, todas aquellas juntas y prolongaciones filosóficas de la metafísica antropológica serán sometidas a crítica. La noción de experiencia no es la excepción y será objeto de amplios cuestionamientos. Tal vez, en el contexto de esta investigación, solo sea necesario señalar que las principales objeciones consisten en mostrar su excesiva proximidad a una vivencia de tipo psicológica, así como la introducción de contrabando de una renovada metafísica. Al interior del pensamiento francés contemporáneo, las críticas más significativas se encuentran en Jacques Derrida (1967a) y Jean-François Lyotard (1983). Para el primero, la *experiencia* constituye un concepto que pertenece a la historia de la metafísica (como la mayoría de los conceptos filosóficos), constatación a partir de la cual podrá sugerir que, toda vez que se decida pensar con él, será preciso hacerlo bajo la precaución de utilizarlo en la forma de una borradura (*erasure*). Más aún –agrega Derrida–, si se considera que la experiencia “siempre designó la relación con una presencia, ya sea que esta relación haya o no tenido la forma de la conciencia” (p. 79), aspecto que –con razón– no deja de insistir en la problemática reposición auto-afectiva del sujeto de la experiencia. Por ello propondrá “agotar previamente los recursos del concepto de experiencia, a fin de alcanzar, por desconstrucción, su último fondo” (p. 79), única manera de escapar al empirismo y a las críticas ingenuas sobre este concepto.

Por su parte, Lyotard ha señalado que “una experiencia solo puede ser descrita por medio de una dialéctica fenomenológica” (p. 61), aspecto que, en la misma medida que no puede soslayar su dependencia de un yo (*je*) que se forma en las síntesis perceptivas

y constituye así la realidad, revelaría cierta inconsistencia en cuanto a las variaciones negativas de la realidad que dicho sujeto convoca. Los acontecimientos –señala Lyotard– “son fenómenos precisamente en relación con ese yo. La fenomenología toma su nombre de esta circunstancia. Pero la idea del yo y la idea de experiencia que está asociada a él, no son necesarias a la descripción de la realidad. Dichas ideas proceden de la subordinación de la cuestión de la verdad a la doctrina de la evidencia” (p. 62). En este sentido es que Lyotard podrá argumentar que la palabra experiencia es la idea clave de *La fenomenología del espíritu* (la ciencia de la experiencia de la conciencia), aspecto que designa en toda su intensidad, el movimiento autoafectivo del yo y la conciencia. En definitiva, la experiencia no podría entonces prescindir de su relación especular y, por ello, subjetiva con el mundo, afirmando, por otros caminos, la misma valencia metafísica advertida por Derrida.

Pese al innegable espesor de estas críticas, en ambos casos, la experiencia es entendida como unificada, coherente, inteligible y presente a sí misma (Jay, 2003). De ahí su carácter problemático. No obstante, un contrapunto importante a estas lecturas, se encuentra en la reflexión de Philippe Lacoue-Labarthe (1980) en dirección a pensar la experiencia poética, mucho más próxima a los desarrollos de Bataille y Foucault. En esta perspectiva, sostendrá que la experiencia es “la propia falta de la «vivencia»” (p. 20), y justificará el desplazamiento desde una experiencia a secas, hacia una “existencia poética”, “si por existencia entendemos –aclara– aquello que abre brecha en la vida y la desgarrar, por momentos, poniéndonos fuera de nosotros mismos” (p. 20). En esta lectura, se intenta mostrar la firme proximidad entre experiencia y poesía, cuya juntura o plano de

intersección, es la disposición del vértigo de la existencia o la existencia como vértigo. Para Lacoue-Labarthe, la lectura de Heidegger en este punto –particularmente de aquellos ensayos reunidos en *De camino al habla* (1959a)–, resulta ser ilustradora de la valencia disolutiva de la experiencia poética. Según lo expuesto allí por el filósofo alemán, hacer la experiencia de algo, significa que algo nos acontece y nos alcanza, se apodera de nosotros y nos transforma. Pero se trata de una transformación muy singular, en la medida que la experiencia en cuestión no significa que seamos nosotros quienes la hagamos acaecer, sino de “*hacer una experiencia*” en el sentido de un padecer, esto es, de un dolor que

desgarra des-juntando; separa, pero de modo que, al mismo tiempo, reúne todo en sí. En tanto que separación, su desgarró es, a la vez, el tirar que, como trazo primero abriendo de pronto el espacio, dibuja y junta lo que se mantiene separado en la dis-junción. El dolor en el desgarró es lo unitivo que reúne y separa. El dolor es la juntura del desgarró. Ella es el umbral. Ella lleva a término el Entre, el Medio de los dos que están separados en él. El dolor junta el desgarró de la Diferencia. El dolor es la Diferencia misma (pp. 24-25).

Teniendo esto en cuenta, Philippe Lacoue-Labarthe (1986), complementará esta lectura siguiendo punto a punto la indicación etimológica desarrollada por Roger Munier (1972) en relación al vocablo experiencia. Según este ingreso, experiencia proviene de la voz latina *experi*, cuyo significado consiste en poner a prueba, consumir un intento. Al mismo tiempo, esta voz comparte la voz *periri* como raíz común con *periculum*, cuyo significado es riesgo y peligro. La raíz indoeuropea *per* remite, a su vez, a “paso a través” y, de modo secundario, a “prueba”. En griego, encontramos las mismas significaciones de “travesía” y “paso a través”, asociadas a las voces *peirô* y *peraô*. También en el alemán

antiguo *fahren* y *führen*, con los significados respectivos de transportar y conducir. De ahí la raíz común con el vocablo *Erfahrung* reservado para “experiencia”. Munier, sin embargo, no deja de explorar el segundo significado de la raíz latina *per*, aquella asociada a “prueba” y en alemán antiguo a la voz *fara*, asociada a “peligro”, de la cual provienen *Gefahr* y *gefährden* (“peligro y “poner en peligro”). A partir de esta detallada exploración, Munier concluye que la *experiencia* es “en principio, y sin duda esencialmente, una puesta en peligro” (Munier, 1972, en Lacoue-Labarthe, 1986, p. 128). Siguiendo esta lectura, Lacoue-Labarthe (1986) podrá definir un concepto de experiencia como *ex-periri*, esto es, como “paso a través de un peligro” (p. 18), operación que le permitirá separar su sentido de cualquier reducción a una experiencia vivida: *Erfahrung*, en lugar de *Erlebnis*. Como veremos, este es el sentido de *experiencia* que será posible hallar en las reflexiones de Georges Bataille y también en la lectura correlativa de Michel Foucault, donde la puesta en peligro, además, involucrará un ejercicio de defección existencial que destituye y habilita la transformación de la subjetividad, con un resultado que excluye toda destinación salvífica y todo retorno seguro a una morada. Desde este punto de vista, la experiencia que tanto Bataille como Foucault intentan pensar, es una *experiencia límite*, precisamente por su potencia de disociación de la subjetividad, de aquella coherencia cotidiana en que esta se organiza conforme a un orden semiótico y político, pudiendo incluso amenazar la consistencia vital del individuo. Este es también su riesgo.

Pese a que Michel Foucault (1969a), en *L'Archéologie du savoir* mostraba algunas distancias con la noción de experiencia⁵⁴, sobre todo en cuanto al uso que le dio en *Histoire de la folie*, porque –según afirma– con tal noción se encontraba muy cerca de admitir “un sujeto anónimo y general de la historia” (p. 27), en la entrevista con Trombadori, esta noción será refirmada, distinguiéndola de la definición fenomenológica y aludiendo –en estas palabras– a su potencia transformadora:

La experiencia del fenomenólogo es, en el fondo, cierta manera de organizar la mirada reflexiva sobre cualquier aspecto de la vivencia, sobre lo cotidiano en su forma transitoria, para capturar su significado. Por el contrario, Nietzsche, Bataille, Blanchot intentaban llegar por medio de la experiencia a ese punto de la vida que está lo más cerca posible de la imposibilidad de vivir, su punto límite, para captar el máximo de su intensidad y, al mismo tiempo, su imposibilidad. El trabajo fenomenológico, en cambio, consiste esencialmente en desplegar todo el campo de las posibilidades ligadas a la experiencia cotidiana... Además, la fenomenología trata de captar el significado de la experiencia cotidiana para reafirmar el carácter fundador del sujeto, del yo, de sus funciones trascendentales. Por el contrario, la experiencia según Nietzsche, Blanchot, Bataille, tiene, antes bien, el cometido de «arrancar» al sujeto de sí mismo, haciendo que deje de ser tal, o que sea completamente otro de sí, que llegue a su anulación, a su disociación. Esta empresa des-subjetivadora, la idea de una «experiencia límite», que arranca al sujeto de sí mismo, es la lección fundamental que aprendí de estos autores (1978a, p. 43).

Foucault también explica que la experiencia no tan solo comportaría una versión “proactiva” –la de arrancar al sujeto de sí–, sino también “reactiva” –según la denominación de Martin Jay (2003)–, como reconstrucción *post facto* de la acción, cuya

⁵⁴ Un reciente estudio de Matías Abeijón (2019) ha señalado una ruptura entre este uso inicial de la noción de experiencia contenida en *Histoire de la folie* y el uso posterior desarrollado por Foucault a partir de la lectura de Bataille y Blanchot. Tal como puntualiza aquel estudio, esta primera acepción –que apelaría a una *experiencia* epocal– se encontraría más próxima a la lectura de la noción de *estructura* y al modelo ideológico trifuncional indoeuropeo de Georges Dumézil.

posibilidad es conectar con una práctica colectiva y un modo de pensar –al estilo del movimiento anti-psiquiatra, recuerda Foucault (1978a)–, en la forma de una experiencia que se pueda hacer con otros. En tal sentido, dirá que la experiencia “no es «verdadera» ni «falsa»: es siempre una ficción, algo que se construye, que solo existe una vez que se la tuvo, no antes; no es algo «verdadero», pero ha sido una realidad” (p. 45). Según Jay, esta segunda acepción, implicaría “una suerte de persona autoral que es lo suficientemente poderosa para representar la experiencia en una suerte de «elaboración secundaria»⁵⁵ suficientemente coherente para hacer sentido a aquellos que no la compartieron desde el comienzo” (p. 132). Y prosigue: “lo que Foucault parece querer decir con experiencia límite es, entonces, una mezcla curiosamente contradictoria de autoexpansión y autoaniquilación, espontaneidad inmediata y proactiva con retrospección ficcional, interioridad personal e interacción comunitaria” (p. 132).

Pese a este cuestionamiento, lo que Martin Jay no parece percibir, es que Foucault no se encuentra pensando una experiencia empírica o de consecuencias empíricas directas, cuestión que lo acercaría a la metafísica de la vivencia denunciada por Derrida y Lyotard. Más bien, se trata, en primer lugar, de una experiencia filosófica –pero sobre todo poética, en el sentido desarrollado por Lacoue-Labarthe–, en la perspectiva de las posibilidades existenciales dispuestas por un pliegue entre vida y pensamiento que orienta la disposición defectiva: otra manera de pensar, pero también, otra manera de estar en el mundo y de hacer frente a las relaciones agonistas que lo constituyen. En un sentido bastante indicativo, en una conferencia hasta hace algunos años inédita, titulada *L'expérience*

⁵⁵ En el sentido del *trabajo del sueño* freudiano. Ver especialmente *La interpretación de los sueños* (1900).

phénoménologique - L'expérience chez Bataille (2019), datada aproximadamente en 1950⁵⁶, Foucault propone su primera lectura de la noción de experiencia. Según señala, para la fenomenología, la experiencia filosófica “es un viaje a través del campo de las posibilidades necesarias... este viaje se sitúa, desde el principio, bajo la constelación de una necesidad de esencia” (p. 127). Bataille, en cambio, habría invertido la marcha filosófica, no ya en dirección a una necesidad, sino como un “gesto original de autoridad... una autoridad creadora de sí misma, que se apoya en sí misma, que se reúne en sí misma, que se ejerce en la expansión de sí misma” (p. 127). Así, lo que iluminaría la experiencia en Bataille, sería lo *imposible*: “no es el día ya resucitado del ser, es una ausencia de ser – o más bien una ausencia donde se asfixian los posibles” (p. 129). Para finalmente agregar que el erotismo constituye el borde exterior de la ontología, allí donde “el ser se precipita abruptamente sobre sí mismo, librándose de una vez del poder del *Logos*” (p.129).

Lo que es posible observar –tanto en el planteamiento de Bataille como de Foucault– es un impulso comunitario y no individualista. Así lo entiende Bataille (1943), acentuando, además, una distancia con las formas contractuales en que se tiende a representar lo común en el pensamiento moderno:

En la experiencia, no hay ya existencia limitada. Un hombre no se distingue en nada de los otros: en él se pierde lo que en otros es torrencial. Ese mandamiento tan sencillo, «Sé tú ese océano», que une con el punto extremo, hace juntamente de un hombre una multitud y un desierto. Es una expresión que resume y precisa el sentido de una comunidad (p. 38).

⁵⁶ Judith Revel (2019) comenta que no ha sido posible determinar la fecha exacta de redacción del documento, por lo que solo se incluye una fecha estimativa a partir de los archivos en medio de los cuales fue hallado el manuscrito. El título, tampoco es de autoría de Foucault, más bien, corresponde a una decisión editorial de quienes compilaron los documentos, a partir de los temas desarrollados en dicho manuscrito.

Con acierto, Jean-Luc Nancy (1983) se refirió a este punto afirmando que, para Bataille, “no hay experiencia fuera de la comunidad” (p. 47), aun cuando esta comunidad siempre consistirá como desobrada, improductiva, inoperosa, y sin proyecto, porque no tiene *fin*es, sino solo formas mediales. Por ello, el reproche de Derrida (1967b) a la noción de experiencia en Bataille, resulta un tanto injusto. En sus palabras,

Lo que se *indica* como experiencia interior no es una experiencia puesto que no se pone en relación con ninguna presencia, con ninguna plenitud, sino sólo con lo imposible que aquella «prueba» en el suplicio. Esta experiencia no es, sobre todo, interior: si parece serlo por no estar en relación con ninguna otra cosa, con ningún exterior, a no ser en el modo de la no-relación, del secreto y la ruptura, también está, por otro lado, enteramente expuesta –al suplicio– desnuda, abierta hacia afuera, sin reserva ni fuero interno, profundamente superficial (p. 374-375).

Lo problemático de esta lectura, reside en que no puede pensar la experiencia sin la presencia, aspecto crucial para entender que la experiencia de la que nos habla Bataille y también Foucault, es interior por su disposición *soberana*, por encontrarse en relación, no con una forma de exterioridad, sino con una pura apertura que concierne a un plano de posibilidades infinitas de existencias finitas. En otras palabras, se trata de un *interior* sin interioridad, que insiste en remarcar su radical proximidad con las posibilidades terrenales –*ateológicas*– de la existencia. Por contraste, para Bataille (1943), la experiencia interior

es lo contrario de la acción. Nada más. La «acción» está toda ella, por completo, en la dependencia del proyecto. Y, lo que es más grave, el pensamiento discursivo está él mismo comprometido en el modo de existencia del proyecto. El pensamiento discursivo es obra de un ser comprometido en la acción, tiene lugar en él a partir de sus proyectos, sobre el plano de la reflexión de los proyectos. El proyecto no es solamente el modo de existencia implicado por la acción,

necesario a la acción, es una forma de ser en el tiempo paradójica: es el *aplazamiento de la existencia* (p. 54-55).

El pensamiento discursivo –una buena traducción del *logos*– y sus proyectos, no harían otra cosa que posponer la existencia hacia una situación futura. Sin embargo, no habría que entender por ello, una posición que intenta retener una presencia plena socavada por la acción y sus proyectos, sino la indicación respecto a la exploración oportuna de las posibilidades existenciales en su completa exuberancia. Se trata de un *ahí* –que es un *aquí* y un *ahora*– que, en esta justa medida, jamás podrá ser una presencia plena de un ser consumado, sino su permanente desobra. En otras palabras, cuando se trata de la experiencia en Bataille –y también en Foucault–, la presencia se enfrenta (*prueba* y *experimenta*) a la disolución, a su completa destitución como desobra del ser.

Es en este sentido que Érik Bordeleau (2018) ha argumentado que aquello que atraviesa y anima la obra de Foucault, es una *práctica del anonimato*, vale decir, un gesto de “pensar sin nombres” según el sintagma de Martin Heidegger (2016). En Foucault, sin embargo, este anonimato comporta una experiencia a partir de la cual se expresaría una idea de libertad contraria a la desvinculación liberal, al tiempo que una dimensión estratégica como libertad de acción en el plano de lo colectivo. En esta perspectiva, la noción de experiencia sobre la cual se emplazan las modulaciones de una ética de lo impersonal en el pensamiento de Michel Foucault, involucrará, no tan solo una tentativa por pensar de un modo que no situé al sujeto como *arché*, sino también una cierta idea

sobre lo común y su producción⁵⁷, en la medida que la experiencia de la que aquí se trata, no puede tenerse por tal si se prescinde del elemento colectivo, ni mucho menos de su emplazamiento histórico y cultural. Es lo que Foucault más tarde precisa en el prefacio al segundo tomo de *Histoire de la sexualité*, al definir la experiencia como “la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de subjetividad y formas de normatividad” (1984j, p. 10), de tal manera que desarrollar su estudio, no sería otra cosa que analizar “la formación de los saberes que a ella se refieren, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos [de esa experiencia]” (p. 10).

Como resulta evidente, la definición apela a los modos de constitución de los sujetos, cuestión que no contradice la crítica que intentamos explorar aquí, por cuanto lo que se mantiene en tensión, sigue siendo la inscripción del sujeto como origen y principio de experiencia, ya sea que se trate de un ámbito histórico, político o epistémico. Si se tiene esto en cuenta, es posible advertir que los procesos de subjetivación a los que Foucault se refiere hacia el final de su trabajo filosófico, no guardan ninguna relación con la formulación fenomenológica tradicional según la cual, la experiencia es tenida como un lugar en donde el sujeto se re-conoce en un significado propio y originario. Por contrapartida, la conceptualización de experiencia en Foucault, incluso asume una estrecha proximidad con una cierta noción de pensamiento, cuestión que se verifica al leer la primera versión del prefacio general de *Histoire de la sexualité* –prefacio que luego

⁵⁷ Ni lo político ni lo común a secas, sino una idea “sobre” lo común. Un pensamiento sin clausura y sin *a priori*, arrojado al riesgo de pensar en lo abierto.

modifica eliminando secciones completas—, donde este es definido en los mismos términos con los que posteriormente se referirá a la noción de experiencia, añadiendo así un elemento reflexivo y práctico, a los estratos históricos, culturales y discursivos, anunciados en 1978 durante su diálogo con Trombadori:

Por “pensamiento” entiendo lo que instaura, bajo diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y lo falso y que, por consiguiente, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico, y lo que instaura la relación con uno mismo y los otros y constituye al ser humano como sujeto ético... En este sentido, el pensamiento se considera como la forma misma de la acción, la acción en cuanto implica el juego de lo verdadero y lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación con uno mismo y con los otros. El estudio de las formas de experiencia podrá pues hacerse a partir de un análisis de las “prácticas” discursivas o no, si se designan con ello los diferentes sistemas de acción en cuanto están habitados por el pensamiento así entendido (1984d, pp. 579-580).

En el mismo prefacio, Foucault explica que estudiar las formas de experiencia — pese a reconocer la insuficiencia teórica del concepto—, constituye una tentativa por recusar la elaboración de una teoría general del ser humano o la construcción renovada de una antropología filosófica. Consecuentemente, la atención a la historicidad de las formas de experiencia, permitía desplegar una tarea negativa de “reducción «nominalista»” (p. 579) de dicha antropología, capaz de disponer el pensamiento a la escucha de lo singular en la historia de las relaciones entre dominios de saber, formas de normatividad, y modos específicos de relación con uno mismo. Es en este triángulo donde reside el carácter crítico de esta apuesta de pensamiento, en la medida que su exposición reflexiva permite poner de manifiesto la existencia de singularidades transformables.

Habitando esta misma intensidad de problemas, Guillaume le Blanc (2006) advierte que, aun cuando Foucault intentó pensar la filosofía a partir del acontecimiento del pensamiento y su vinculación con la experiencia, su trabajo no consistió precisamente en disolverla, sino en complejizarla, en la medida que hizo de ella una forma de pensamiento singular, que siempre puede ser interrogado o reorientado por otras formas de pensamiento. En este preciso sentido, la filosofía de Foucault sería –según le Blanc– un pensamiento de las *epistemes*, entendiendo por ello “un modo de enlace histórico entre diferentes acontecimientos de pensamiento” (p. 13). De esta manera, el análisis de los discursos que conciernen al saber –o a la concepción de todo saber como un discurso, incluyendo a la filosofía– no sería sino un itinerario de una cierta analítica de las formas de experiencias implicadas en ellos.

Situados en este punto, no resulta extraño que la lectura de Nietzsche, Bataille y Blanchot, haya incidido de manera decisiva en la articulación entre pensamiento y experiencia –anudamiento que luego dará lugar a la reflexión sobre la relación entre ética y poder–, sobre todo, porque es un aspecto que se encuentra presente en sus trabajos, así como en las exploraciones de lo impersonal a las que sirven de soporte. Al referirse a estas lecturas (Foucault, 1972a), el filósofo francés destacará en ellas un profundo cuestionamiento al lenguaje del pensamiento, gesto a partir del cual será posible intentar sacudir sus límites y categorías tradicionales, hasta alcanzar su completa desobra. Sin embargo, tal como fue destacado por Gilles Deleuze (1990), es sobre todo la lectura de Maurice Blanchot la que permite a Foucault aproximarse hacia un pensamiento de lo impersonal al que tributan estas reflexiones. Tal como se vuelve legible en *La*

conversación infinita (1969), lo impersonal está dispuesto allí a través de una tercera persona identificada con la figura de lo neutro, que *no* es el uno *ni* el otro, por cuanto rehúye todas las dicotomías fundadas en el lenguaje de la persona, con objeto de desplazar el espacio de la interlocución yo/tú hacia su exterior, vale decir, hacia el espacio sin lugar del *afuera*. Es lo que Blanchot (1969) denomina como un pensamiento del “se”, cuya determinación es una acción sin sujeto y cuya posibilidad descansa en conectar con la línea del “se muere” que es precisamente el *afuera*. Un pensamiento tal es el que le permitirá arribar a una concepción intransitiva y diferida del ser. Todo el problema de la experiencia en Foucault tributa a esta concepción como aproximación sucesiva al límite, a la línea del “se muere” –cuyo movimiento no puede ser identificado con la muerte en el sentido del “yo muero”, aun cuando la primera persona se encuentra expuesta a su abierta disolución–, que es condición de una experimentación transformadora de carácter impersonal. Es en este ámbito de problemas que la experiencia que Foucault intenta pensar, concierne a la cuestión del límite y al desgarramiento del sujeto que en ella se consume, de tal manera que la crítica, en lugar de negar sencillamente al sujeto, lo enfrenta desde sus posibilidades de destitución/disolución para devenir algo completamente diferente.

Tal vez la formulación más evidente de esta ética del pensamiento en Foucault concierne a la teoría de los enunciados formulada en *L'Archéologie du savoir*, al interior de la cual los enunciados se despliegan en el ser anónimo del lenguaje, antes que cualquier sujeto fundador del sentido pueda decir “yo hablo”. El enunciado, es concebido así como una pura multiplicidad, una emisión de singularidades que responde a las regularidades

del campo enunciativo. Este aspecto no excluye al sujeto, pese a que se encuentra a distancia de sus modulaciones empíricas y trascendentales, como un lugar siempre vacío, pudiendo ser ocupado por individuos producidos por los mismos enunciados, en la forma de una impersonalidad: es tras un fondo de exterioridad impersonal que surge la función enunciativa. Como tendremos ocasión de desarrollar en las últimas tres secciones de este capítulo, es la literatura la que expresa de forma más precisa esta exterioridad en el pensamiento de Foucault. En sus palabras, “la escritura hoy se ha librado del tema de la expresión: ella no se refiere más que a sí misma, y sin embargo, no permanece atrapada en la forma de la interioridad; ella se identifica con su propia exterioridad desplegada” (Foucault, 1969b, p. 793).

Transgresión

Teniendo en cuenta estos estratos del problema, la primera figura que nos interesa examinar, es aquella contenida en el *Préface à la transgression* (1963a). Coincidiendo con la lectura de Philippe Hauser (2005), este trabajo –célebre por su homenaje a Bataille– contiene “lo esencial de las orientaciones filosóficas del «primer Foucault»” (p. 47), reafirmadas en el trayecto arqueológico que va desde *Histoire de la folie* a *Les mots et les choses*. Según lo indicado en este ensayo, la transgresión constituye una profanación sin objeto sagrado, vacía y replegada sobre sí. Gesto en el cual se encuentra ausente la referencia a un lugar de amparo y de destinación salvífica. Expresa, por ello, una disposición destituyente, en la medida que solo puede existir como lo siempre ya separado de toda actualización referencial, sea esta empírica o propiamente trascendental. En las notas contenidas en el manuscrito que sirve de fuente al curso *La société punitive*, Foucault (2016) dirá que “hablar de transgresión no es designar el paso de lo lítico a lo ilícito (más allá de lo prohibido): es designar el paso al límite, más allá del límite, el paso hacia lo que carece de regla y, por consiguiente, de representación” (p. 21).

Atender al sentido de esta formulación, implica estabilizar la valencia filosófica que resulta legible en el gesto de pensamiento que inclina la indagación de Foucault hacia el pensamiento de la transgresión en Bataille. Sin embargo, un desafío tal nos obliga a precisar el marco de problemas a partir del cual esta gestualidad encuentra su condición de posibilidad. En esta perspectiva, lo que es posible hallar en el *Préface*, es una tentativa de exploración de las posibilidades existenciales abiertas por la muerte de Dios en nuestra

cultura, mientras la transgresión intentará hacer frente al vacío ontológico dejado por ella, sobre todo, en cuanto a su situación paradójica, en la medida que esta muerte se expresa como una declinación, antes que como su más amplia consumación. Es, precisamente, la figura del hombre el soporte de esta “precaria muerte”, en la medida que –tal como lo hemos desarrollado– expresa la traducción de la presencia absoluta como el fundamento empírico y trascendental de la existencia. Por ello, Foucault (1963a) podrá decir –siguiendo a Nietzsche– que la muerte de Dios no implica inmediatamente el fin de su reino histórico, ni la constatación de su inexistencia sino, el espacio constante de nuestra experiencia contemporánea. Un año más tarde, en el ensayo dedicado a Pierre Klossowski, Foucault (1964a) clarificará este aspecto, al referirse a la figura del *simulacro* como aquel espacio paradójico de la presencia real de Dios en nuestra cultura: “presencia que no es real –señala–, más que en la medida en que Dios se ha ausentado del mundo, dejando en él tan solo una huella y un vacío, hasta el punto de que la realidad de esta presencia es la ausencia en la que ésta encuentra su lugar y en la que por medio de la transustanciación se irrealiza” (p. 329). En otras palabras, no es tan solo Dios quien se manifiesta a través de la presencia paradójica de un simulacro, sino el hombre mismo como simulación, simultaneidad y similitud con su muerte. Palabras que también recuerdan el análisis de Heidegger en su conferencia de 1938, al afirmar que lo propio de la cultura moderna es haber hecho aparecer la autoridad de la conciencia y la razón, en el lugar mismo de la desaparición de la autoridad de Dios: “la huida hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico...lo creador, antes lo propio del dios bíblico, se convierte en distintivo del quehacer humano” (1938, p. 165). Según explica, esta, sin embargo, no sería sino una

variante de la interpretación teológica del mundo, que no tan sólo erige un nuevo universal, sino que toma prestado su esquema del orden jerárquico de lo ente.

La formulación propia de Nietzsche (1885a) –más próxima a la posición filosófica de Foucault en este punto–, enfrenta esta paradoja indicando que la muerte de Dios propicia su declinación nihilista en el hombre, posibilitando con ello, el acceso al campo abierto y exuberante de la potencia vital, para situar nuevas normas, nuevos principios de existencia, sin remisión a límites exteriores a la propia vida, vale decir, disponer el tránsito entre el *último hombre* y el *Übermensch*, como apuesta de superación del nihilismo moderno. En palabras de Foucault (1963a), esto significará matar a Dios, que no existe, para que nunca llegue a existir y, sobre todo

para liberar a la existencia de esta existencia que la limita, pero también para conducirla a los límites que borra esa existencia ilimitada (el sacrificio). Matar a Dios para conducirlo a esa nada que es y para manifestar su existencia en el corazón de una luz que la hace flamear como una presencia (es el éxtasis). Matar a Dios para perder el lenguaje en una noche ensordecedora, porque esta herida debe hacerle sangrar hasta que brote un «inmenso aleluya perdido en el silencio sin fin» (es la comunicación). La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede (p. 235-236).

La transgresión contiene los signos fundamentales de un pensamiento –que, como hemos visto, es sobre todo una experiencia– que concierne a una ontología desfundamentada, a partir de perspectivizar que “la muerte de Dios, quitándole a nuestra existencia el límite de lo ilimitado, la conduce a una experiencia en la que nada puede enunciar ya la exterioridad del ser, a una experiencia, por consiguiente, *interior* y *soberana*” (1963a, p. 235). Esto es lo que Bataille tiene en cuenta al señalar que la

soberanía “no es NADA” (1943, p. 43), puesto que no se deja apropiar, ni capturar o representar. Antes bien, se “expone y nos expone a un exceso que no *es*” (p. 43), a una exterioridad irrecuperable, a un afuera inconmensurable. Como acertadamente hizo notar Jean-Luc Nancy (1983),

Bataille es sin duda el primero en hacer, o quien hizo de la manera más aguda, la experiencia moderna de la comunidad: ni obra que producir, ni comunión perdida, sino el espacio mismo, y el espaciamiento de la experiencia del afuera, del fuera-de-sí. El punto crucial de esta experiencia –al revertir toda la nostalgia, vale decir toda la metafísica comulgante– fue la exigencia de una «conciencia clara» de la separación, vale decir de una «conciencia clara»... de que la inmanencia, o la intimidad, no puede ser reencontrada, y de que, en definitiva, no tiene que ser reencontrada (p. 43).

En este punto, la experiencia de transgresión que a Foucault le interesa pensar, podría esclarecerse, en uno de sus estratos, si la vinculamos a las indicaciones de Giorgio Agamben (2005) contenidas en su *Elogio de la profanación*. Según explica, mientras lo sagrado concierne a un objeto cuyo uso se encuentra reservado a los dioses, la profanación, en cambio, constituye un acto de destitución desacralizante, vale decir, que restituye el objeto sagrado al libre uso y la propiedad común de los hombres. En este sentido podrá decir que toda religión se define “como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada” (p. 98). Si la transgresión se encuentra ligada a un acto de profanación, es precisamente en este sentido: restituye aquello que ha sido separado y –en dicho gesto–, sacralizado o celestialmente expropiado de la experiencia interior de seres expuestos a una existencia terrestre. Es según esta operación que se revela su carácter finito y profano, al tiempo que –en la lectura de

Foucault— su propio *imposible*, que es, pese a esto, el punto de diferenciación con la perspectiva profana de Agamben. Mientras la profanación es creadora, la transgresión no se encuentra animada por la potencia de lo negativo —expone, en cambio, el ser limitado—, ni por una afirmación positiva. En ello, también se distingue de la representación antropológica de la finitud, donde el hombre es el principio y el fin de toda experiencia. Al tratarse aquí de una inoperosidad e improductividad impersonal, no hay límite que consiga clausurarla, al igual que no hay clausura que pueda limitarla, ya sea que se trate de una identidad, una realización, una obra o un proyecto. Tampoco se opone ni subvierte nada, ni busca sacudir la solidez de los fundamentos, porque —según la formulación de Foucault (1963a) — “no es violencia en un mundo dividido (ético), ni triunfo sobre los límites que borra (en un mundo dialéctico o revolucionario)” (p. 237-238). ¿Cuál podría ser entonces la especificidad de la experiencia que Foucault intenta pensar aquí?

Si la transgresión involucra un acto de profanación —puesto que, solo se transgrede lo que ha sido confiscado en su sacralidad, en la forma de una ley, una norma, o un canon de conducta—, en su *translimitar* supondrá una paradójica posición respecto al uso profano, del cual —por una operación de rebasamiento— se distancia. En la perspectiva de Agamben (2005), la profanación obtiene toda su potencia de restitución, en la medida que es capaz de subvertir el uso sagrado de aquello que ha sido confiscado, es decir, una actividad inventiva, proliferación de nuevos usos, que permitirían la transformación de lo sagrado en un medio puro, sin fin. Desde luego, Foucault, en este preciso sentido, es un gran profanador: del hombre, del lenguaje, de la filosofía y su tradición, así como más tarde lo será del poder y la política. Pero su inclinación por la transgresión en el sentido

de Bataille, no podría subsumirse sin más en la “pasión de un uso”, por cuanto el uso es también una experiencia del límite. Agamben apenas lo advierte al vincular el juego a la profanación y detectar en él, un umbral reducido, de corta duración, en su desarrollo. Porque el objeto del juego se agota y la experiencia lúdica, al corto andar, se vuelve completamente rutinaria, perdiendo así su jovial novedad. En este ejemplo, se advierte el carácter práctico de la propuesta agambeniana y también aquello que la transgresión recusa, por cuanto no es la medialidad pura lo que la anima, sino una experiencia de continua variación, pese a que sus efectuaciones posibles no se encuentran excluidas. Como veremos en las siguientes secciones, esta singular concepción de la transgresión es la que aproxima a Foucault a un pensamiento de la *imaginación* que es anterior –al tiempo que condición– de otra conceptualidad de lo político.

Sin esta precisión, no podríamos advertir la tensión que recorre el cuestionamiento a la perspectiva de la transgresión, al interior de una lectura como la de Judith Revel (1992) quien, en su reflexión, argumenta que esta revelaría un sentido “impolítico” o aquel de una política “en falta”, en la medida que no podría dissociarse del movimiento autorreflexivo con el límite que rebasa, es decir, al no poder separarse del límite mismo, volviéndose, en consecuencia, coextensiva a su propia clausura. De algún modo, esta crítica resulta hace eco del propio cuestionamiento retrospectivo expresado por Foucault (2016) en su curso *La société punitive*, al señalar que la transgresión, al igual que la exclusión, constituyen conmutadores que “siguen ajustados al sistema general de las representaciones contra las cuales se habían vuelto” (p. 21), pese a que inmediatamente agregaré que las direcciones que indicaban los análisis en términos de exclusión y

transgresión, “deben seguirse en nuevas dimensiones, en las que ya no se trata de la ley, la regla, la representación, sino del poder más que de la ley, del saber más que de la representación” (p. 22). Contrariamente a la lectura propuesta por Revel, Foucault no rechaza la transgresión, sino que la reinscribe en la analítica de la relación saber-poder, inscribiéndola, precisamente, en un juego de relaciones de fuerzas que son la condición de posibilidad de toda transgresión. Incluso, el problema mayor de este cuestionamiento, reside en que le atribuye a Foucault un concepto de lo político que el filósofo francés no consigue ni intenta formular. Tampoco clarifica cuál es la evidencia de lo político que tiene en cuenta para fundamentar esta interpretación ni a partir de qué definición se le atribuye a Foucault esta pretendida tensión. De algún modo, esta lectura tributa al mismo registro analítico de la propuesta de Agamben, en la medida que ambos perfilan una orientación práctica en el movimiento destituyente de la desacralización, es decir, no pueden plantear el problema sin la dimensión instituyente, ya sea que se entienda en términos de un nuevo uso profano o de una política determinada, aunque incierta. En cambio, lo que es posible colegir en la lectura foucaultiana de la transgresión, es una categoría crítica que se dirige en dos direcciones yuxtapuestas: como un contragolpe a la metafísica del hombre en la dimensión de su experiencia y como indicación ontológica respecto de sus condiciones de posibilidad. Por este motivo, la transgresión no podría agotarse en la profanación, ni en ninguna forma de acción. Más bien, constituye la designación de una *imposibilidad* que es más profunda o anterior a toda política, es decir, su condición. Si nos detenemos en ella, lo que se advierte exactamente no es una no-posibilidad, sino un imposible que es *irrealización*, inoperosidad y desobra. Al igual que

la indicación de Nancy (1983) respecto al problema de la relación entre comunidad y transgresión en Bataille, la lectura de Foucault se desliza por la afirmación de una experiencia de variación continua, es decir, indeterminada e irrepresentable, que involucra no tan solo la dimensión de la obra, sino el medio de representación que es el lenguaje. Así lo deja ver al referirse al trabajo literario de Roger Laporte (Foucault, 1963b), donde explicará que este tipo de pensamiento –“redescubierto, a partir de Nietzsche” (p. 267) y verificable prácticamente en toda la obra de Bataille y Blanchot– no puede ser reducido a la filosofía, por cuanto intenta sacudirse del lenguaje dialéctico, pero también empírico, para reconocerse, más bien, en un registro arcaico (originario y soberano), en el que se despliega “el juego absolutamente transgresor de lo Mismo y la Diferencia” (p. 268). La experiencia de la transgresión, desde este punto de vista, concierne a un gesto ontológico que insiste en mostrar una condición donde la existencia se encuentra arrojada a un juego de diferencias que no cesan de diferenciarse. Es por ello que no afirma ni niega nada, a no ser la inmanencia de su propio acontecer, de su propio movimiento creativo, en el que, sin embargo, toda figura positiva, no alcanza más que su propia desobra e inoperosidad; el límite de su constitución como monumento consumado.

Es a través de un ingreso de este tipo, que Foucault podrá arribar al “ser sin dilación” propuesto por Bataille (1943, p. 60), como signo de una ontología desfundamentada, en que siempre se trata de una experiencia que concierne al límite que se borra, apenas aperturado, y cuyo único espacio es el movimiento incierto y obstinado de rebasamiento: “la transgresión franquea –argumenta– y no deja de volver a franquear una línea que, a su espalda, enseguida se cierra en una ola de poca memoria, retrocediendo

de este modo otra vez hasta el horizonte de lo infranqueable” (Foucault, 1963a, p. 237). En esta perspectiva, la transgresión lleva el límite al límite de su ser, disolviéndolo en su confrontación incesante. Esta es toda su (in)productividad: desbaratar todo intento de composición y remisión a un fundamento, ya sea que se entienda en la forma de un origen o una causalidad medial con arreglo a un fin o un determinado curso de acción. En este sentido es que Foucault (1963a) dirá que “ningún movimiento dialéctico, ningún análisis de las constituciones y de su suelo trascendental puede servir de ayuda para pensar una experiencia tal, ni siquiera para acceder a esta experiencia” (p. 239). Sencillamente, porque resulta insostenible con la metafísica del hombre, especialmente con aquella figura moderna del hombre productor, que trabaja y encuentra en la labor la esencia y la satisfacción indefinida de sus necesidades. De ahí que Foucault afirme que la muerte de Dios es correlativa del desplazamiento de una filosofía del hombre que trabaja, a una filosofía del *ser* hablante: “experiencia en la que el sujeto que habla, en lugar de expresarse, se expone, va al encuentro de su propia finitud y bajo cada palabra se ve remitido a su propia muerte” (p. 249).

Pese a esto, las direcciones reflexivas dispuestas por la figura de la transgresión, solo adquieren precisión si se consiguen colegir sus orientaciones al interior del pensamiento del propio Bataille, sobre todo, teniendo en cuenta que se trata de una formulación que consume su sistema de pensamiento. Dos conceptos son los que aquí resultan claves: la *soberanía*, irreductible a la soberanía jurídico-política, o más bien, abiertamente contraria a ella, por cuanto, de lo que se trata para Bataille (1976), es de intentar pensar la disposición de todo cuanto acontece, vale decir, una condición del darse

de la propia existencia. En este sentido es que la *experiencia interior* o el *extremo de lo posible*, constituyen figuras conceptuales próximas a la soberanía, por cuanto tributan a un intento por pensar un movimiento –que es riesgo y experimentación–, de separación y soltura respecto a todo principio que podría situarse como exterioridad y clausura respecto de la existencia. El segundo concepto, es el *éxtasis* (Bataille, 1957). Al igual que la soberanía, lo que involucra es una experiencia del des-ser, a partir de la cual modular la vida y aproximar una interrupción a las disposiciones clausurantes y utilitarias en nuestra cultura. Precisamente, porque estas indicaciones forman parte de un diagnóstico del presente que intenta problematizar la recuperación energética del plusvalor, la productividad capitalista, y su poder de subsunción y traducción de la vida a la gramática de lo útil. Teniendo esto en cuenta, Bataille (1945) podrá formular una ética del *gasto improductivo*, caracterizada por “emisiones libres, análogas a las de las estrellas o del sol...[donde] la gloria es el efecto de gastos de energía independientes de la obsesión de la utilidad” (p. 157). Desde este ángulo, el valor filosófico de lo improductivo en el pensamiento de Bataille, se sitúa como una figura de la singularidad, por cuanto las emisiones libres de las que nos habla, no son otra cosa que las conexiones improbables-incalculables entre singularidades –de un punto a otro, de la vecindad de una hacia otra–, tras el fondo de una diferencia sin fin. En su diagnóstico, esto sería lo más difícil de reconocer en nuestro tiempo, por el imperativo técnico que ocluye o clausura las posibilidades de aperturar el acontecimiento de esta diferencia a partir de lo in-útil, lo improductivo y lo que solo puede persistir en su des-obra. En esta dirección, a través del

*éxtasis*⁵⁸, Bataille (1943) intentará pensar un sobresalto del ser, cuya potencia residiría en agenciar un devenir al *ser tal cual*, es decir, en su condición radical y singularmente diferencial. Así, esta figura implicaría sobre todo salir-se, perder-se a sí y de sí. Por ello, agregará, en relación a la experiencia extática que “el no saber comunica el éxtasis” (p. 154), por cuanto, el discurso, en su formalismo utilitarista, sólo podría importunarlos.

En esta perspectiva, *éxtasis* y *soberanía*, al tiempo que disponen el encuentro entre ética y ontología, involucran una consideración sobre la existencia en la que esta solo podrá consistir como su propia suspensión, como un no, una negatividad sin reservas del ser y su tiempo; “gozar del tiempo presente –nos recuerda Bataille (1943)– sin tener en cuenta nada más que ese tiempo presente” (p. 65). Des-componer la existencia, renunciar a la búsqueda de toda duración, y de paso, asumir la defeción absoluta de aquellos valores y formas de ser que hemos heredado de la modernidad cristiana, liberal y capitalista. Por ello, la invitación que nos hace Bataille en su *filosofía paradójica*, es la de abrazar una vida soberana que comienza cuando sus posibilidades se abren sin límites, más allá de la utilidad, más allá de cualquier *forma-lidad*, pero, sobre todo, más allá o contra este mundo, pero precisamente en él, es decir, en su *afuera*. Esto implica asumir que de lo que se trata cuando se piensa la soberanía, es ante todo de una experiencia fundada en la potencia de lo inútil. Bataille (1976) recordando a Camus dirá “me rebelo, luego soy” (p. 109), pero este soy es siempre encuentro incierto con la nada, con un desobrar-se de sí que expone el *ser tal cual* –para usar la figura propuesta por Agamben (1990)–, esto es, su condición singular y diferencial. Sin embargo, no nos encontramos

⁵⁸ Ex-tasis, fuera-de-sí.

aquí frente a la afirmación ni de un sujeto en particular, ni mucho menos de una experiencia individual y solitaria. Respecto a este punto, Bataille (1945) ya había pensado en una concepción donde el ser nunca es *yo solo*: “una persona aislada no cuenta” (p. 31) –nos exhorta a pensar–, sino *yo y mis semejantes*, porque “vivir significa para ti no sólo los flujos y los huidizos juegos de luz que se unifican en ti, sino también los pasajes y contagios de calor o de luz de un ser a otro, de ti a tu semejante o de tu semejante a ti” (Bataille, 1967, p. 55). Para Bataille (1945), la verificación de la muerte del otro, vuelve irreversible la existencia del hombre *fuera de sí*: “en el instante de la muerte –nos dice– desaparece la sólida realidad que imaginamos poseer. No existe más que una presencia a la vez pesada y huidiza, violenta e inexorable” (p. 99). Bataille prosigue, “cada uno de nosotros es expulsado entonces de la estrechez de su persona y se pierde por completo en la comunidad de sus semejantes...una comunidad no puede durar más que al nivel de intensidad de la muerte” (p. 100), fundamentalmente porque se trata de una comunidad de seres finitos.

Pensamiento del Afuera

Tanto la transgresión como el afuera, resultan figuras conceptuales solidarias en cuanto al marco de problematizaciones a las que se encuentran referidas, pero también, en cuanto a los ejercicios críticos que intentan disponer. Tal como se aprecia en la lectura foucaultiana de Maurice Blanchot, el afuera concierna a una experiencia abierta por la muerte de Dios y la emergencia del hombre en su radical finitud. Pese al origen común entre ambas figuras conceptuales, Foucault (1966c) reconoce una arqueología específica a dicha experiencia, al señalar que esta habría permanecido

flotante, extraña, como exterior a nuestra interioridad, durante todo el tiempo en que se estaba formulando, de la manera más imperiosa, la exigencia de interiorizar el mundo, de suprimir las alienaciones, de rebasar el falaz momento de la *Entäusserung*, de humanizar la naturaleza, de naturalizar al hombre y de recuperar en la tierra los tesoros que se había dilapidado en los cielos (p. 522).

Si bien el afuera consistiría como una experiencia propiamente moderna, esta habría permanecido en los bordes de la ontología antropocéntrica que recorre su epocalidad. Así lo atestiguan las escrituras de Sade y Hölderlin, quienes habrían proyectado de manera cifrada la experiencia del afuera hacia el siglo porvenir. Según esta descripción, es al interior del lenguaje y sus transformaciones, hacia la segunda mitad del siglo XIX, que el afuera habría conseguido reaparecer, pero en la forma de una experiencia que lo lleva al extremo de sus propias posibilidades:

en Nietzsche cuando descubre que toda la metafísica de Occidente está ligada no solamente a su gramática... sino a aquellos que, apropiándose del discurso, detentan el derecho a la palabra; en Mallarmé cuando el lenguaje aparece como el ocio de aquello que nombra, pero más aún... como el movimiento en el que desaparece aquel que habla; en Artaud, cuando todo el lenguaje discursivo está llamado a desatarse en la violencia del cuerpo y del grito, y que el pensamiento, abandonando la interioridad salmodiante de la conciencia, deviene energía material, sufrimiento de la carne, persecución y desgarramiento del sujeto mismo; en Bataille, cuando el pensamiento, en lugar de ser discurso de la contradicción o del inconsciente, deviene discurso del límite, de la subjetividad quebrantada, de la transgresión; en Klossowski, con la experiencia del doble, de la exterioridad de los simulacros, de la multiplicación teatral y demente del Yo (1966c, p. 522).

El suelo común a partir del cual es posible reunir esta pluralidad de intensidades escriturales, es precisamente el pensamiento del afuera, como intento por hacer del pensamiento la transición hacia un lenguaje donde el sujeto está excluido, no tanto por su negación frontal, sino por su completa alteración, para mantenerse por fuera de toda metafísica de la subjetividad. En palabras de Foucault,

para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman... este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra «el pensamiento del afuera» (p. 521).

Quizá, en esta cita se resume todo el gesto de pensamiento comprometido en la afirmación del afuera. En el centro de la formulación, se encuentra la destitución del sujeto y su interioridad como *arché*, para situar —en el sitio que ha quedado y ha de permanecer vacío—, la dispersión de los comienzos y su completo desarreglo respecto de una

dimensión óptica o cualquier especie de figura empírica, no tanto para colisionar su efectividad en la forma de una clausura, sino como interrogación de sus condiciones de formación y posibilidad. Arribar a esta concepción –que es un estilo de pensamiento, y como hemos indicado, sobre todo, el umbral de intersección entre ética y ontología–, solo será posible luego de haber operado la exclusión del sujeto, la crítica del hombre, y haber introducido una sospecha analítica respecto de toda forma de variación antropológica. Este es el gesto que es posible leer –apenas tres años más tarde–, en *L'Archéologie du savoir*, frente a la definición de la arqueología como una historia de la dispersión que fija una hiancia intemporal en el límite de las positivities; intersticio que reenvía al “instante vacío de la ruptura” (Foucault, 1969a, p. 217) entre su emergencia y su declinar. Así, en lugar de un origen trascendental del pensamiento, la arqueología opondrá una historia del acontecimiento y la dispersión, que permita historizar no un principio empírico de las cosas sino sus condiciones históricas de posibilidad. Tal como lo ha hecho notar con singular acierto, en este punto, la filósofa francesa Judith Revel (2014), el afuera en Foucault constituye un catalizador o agente de ruptura epistémica –en el caso de *Les mots et les choses*–, pero, sobre todo, una figura de la exterioridad que pone al descubierto el carácter precario, histórico y de relativa fragilidad de toda interioridad y positividad.

En estos términos, la destitución del sujeto, así como la liberación del lenguaje de su primacía, constituirá una operación fundamental en la afirmación de un pensamiento del desarreglo e incompatibilidad entre la emergencia del ser del lenguaje y la conciencia de sí en su identidad. “Se sabía desde Mallarmé –relata Foucault (1966c)– que la palabra es la inexistencia manifiesta de aquello que designa; ahora se sabe que el ser del lenguaje

es la visible desaparición de aquel que habla” (p. 537). Es esta lectura de Maurice Blanchot la que a Foucault le permite plantear –por un rodeo a través de la palabra literaria, como un lenguaje que se aleja y se sitúa fuera de sí– el problema del afuera en su articulación con aquel de la singularidad y su carácter relacional, consiguiendo con ello, reafirmar el pensamiento de una experiencia desubjetivadora, pero también, extraer consecuencias analíticas para el ejercicio filosófico. Según describe, “la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red, en la que cada punto, distinto de los demás, a distancia incluso de los más próximos, se sitúa por relación a todos los otros en un espacio que los contiene y los separa al mismo tiempo” (Foucault, 1966c, p. 520). Teniendo en cuenta esta concepción, es que Gilles Deleuze (1986), dos décadas más tarde, dirá que es precisamente un pensamiento de lo singular y lo múltiple aquello que se pone en juego en el pensamiento del afuera, añadiendo que este afuera no es sencillamente un afuera del lenguaje, sino un exterior que es más radical que cualquier forma positiva de exterioridad, en la medida que concierne a un afuera in-formado e in-forme, a partir del cual toda interioridad, toda figuración positiva, podría llegar a tener lugar. Por contrapartida, como no se trata de ningún ser positivo ni de ninguna *forma* de exterioridad, nunca es posible acceder a este afuera, pues nunca se revela en una esencia, en la medida que esta no es sino nada y silencio. En palabras de Foucault (1966c):

En el momento en que la interioridad es atraída fuera de sí, un afuera se hunde en el lugar mismo en que la interioridad tiene por costumbre encontrar su repliegue y la posibilidad de su repliegue: surge una forma —menos que una forma, una especie de anonimato informe y obstinado— que desposee al sujeto de su identidad simple, lo vacía y lo divide en dos figuras gemelas, aunque no

superponibles, lo desposee de su derecho inmediato a decir Yo y alza contra su discurso una palabra que es indisociablemente eco y denegación (p. 534).

Aun cuando el afuera comporta una experiencia de pensamiento completamente incierta –de ahí su riesgo y su potencia–, es posible reconocer gestualidades específicas que han conseguido, sino superar, al menos plantear la dificultad de proveer a este pensamiento de un lenguaje que le sea fiel, dificultad que al mismo tiempo es un problema, por cuanto

todo discurso puramente reflexivo corre el riesgo, en efecto, de devolver la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad; irresistiblemente, la reflexión tiende a reconciliarla en la consciencia y a desarrollarla en una descripción de lo vivido en que el “afuera” se esbozaría como experiencia del cuerpo, del espacio, de los límites de la voluntad, de la presencia indeleble del otro (p. 523).

A partir de la lectura de Blanchot, la estrategia sugerida por Foucault, en cambio, consiste en subrayar la necesidad de reconvertir el lenguaje reflexivo, hacia el vacío en el que ha de desaparecer; gesto simétrico al que –como vimos– acude Foucault (1966a) en su lectura de la enciclopedia de Borges (1952). Desde esta consideración, lo que se pone de manifiesto con el pensamiento del afuera, es una condición indigente, precaria, de la existencia, esto es, una consideración propiamente ontológica y no tan sólo epistémica, como afirma Revel (2014). Puesto que “el afuera está ahí, abierto” (Foucault, 1966c, p. 526), sin intimidad, no puede ofrecerse como presencia positiva, sino –al igual que la relación descrita entre la transgresión y su continuo movimiento de rebasamiento respecto de un límite– únicamente como la “ausencia que se retira lo más lejos posible de sí misma

y se abisma en la señal que emite para que se avance hacia ella, como si fuera posible alcanzarla” (p. 526). El afuera, no sería, entonces, sino un plano de diferencias, relaciones y variaciones continuas e infinitas (no metafísicas). En este sentido es que Gilles Deleuze (1986a) podrá decir que “el pensamiento del afuera es un pensamiento de la resistencia” (p. 119) y también, el espacio de una no-relación o de lo absoluto de la relación (1986b), en la medida que no tan solo intenta pensar la experiencia de lo que Blanchot (1969) llamó lo *imposible*, en el sentido de aquello que escapa a lo negativo, sino en cuanto no deja de exceder y arruinar toda positividad. Como tendremos ocasión de examinar en los próximos capítulos, en uno de sus estratos, la resistencia en Foucault concierne al estatuto de lo singular, es decir, a la condición indeterminada de toda expresión y formación de las relaciones entre fuerzas. El afuera, es precisamente el plano ontológico a partir del cual será posible pensar la precariedad del orden y sus formas, ya sea en la modalidad de un saber, una institución o una tecnología política. La no-relación es así la condición de existencia de toda positividad y también la fuerza de socavamiento que se expresa en la negatividad de las formas constituidas.

Así dispuesta, la experiencia del afuera permite dar lugar a dos intensidades de pensamiento: por un lado, la consideración ontológica que acabamos de describir y, por otro, la apertura hacia una *ethika* en la que se anudan pensamiento y experiencia, de la que solo se puede salir completamente transformado (Foucault, 1978a), no sin riesgo ni incertidumbre, por cuanto se trata de una experiencia que solo se puede hacer en la modalidad de una prueba y ensayo incesantes, en suma, de una experimentación.

Movimiento sin fin y sin móvil –vale decir, sin medialidad–, en el vacío del afuera, allí donde “el secreto no tiene profundidad” (1966c, p. 537).

Siguiendo la misma problematización, es que Blanchot (1968) piensa el problema del comunismo, al definirlo como “lo que excluye (y se excluye de) toda comunidad ya constituida” (Nancy, 1983, p. 27). Es decir, un *comunismo sin herencia* (Blanchot, 1968, p. 32), sin ninguna sustancia ni principio trascendente que pudiese darle un contenido que le fuese propio o una existencia inmanente. Precisamente porque aquello que le concierne a lo común, es el afuera y su carácter *désœuvrement* (Blanchot, 1955), esto es, aquello completamente retirado de la productividad y la obra, y en este sentido, completamente interrumpida o en condición suspensiva respecto a su objetividad. Si tenemos en cuenta esta clave de lectura, la experiencia del afuera en Foucault nos revela toda su complejidad, por cuanto, lo que se encuentra en juego es un principio analítico o clave hermenéutica del ejercicio filosófico (figura epistémica), una disposición que abre la posibilidad de una desobra o destitución del sujeto para hacer una experiencia otra de sí (figura ética), una consideración respecto a un cierto plano de consistencia de las positividades (figura ontológica) y, finalmente, la apertura hacia un cierto enfrentamiento con aquello que impide la exploración y prescribe la clausura identitaria (figura política), tal como unos años más tarde Foucault explorará a través de la analítica del poder.

Inclinación literaria I: inflexiones analíticas

“Atrevámonos a decir que la filosofía es primordialmente una actitud vital, una vivencia fundamental... la tesis cartesiana «pienso, luego existo», ha tenido que ser invertida completamente en nuestros tiempos: «existo, luego pienso». La conciencia del pensante no es la experiencia fundamental de la existencia... sin aquella experiencia previa, sin ese substrato irracional, sin una «pre-filosofía», toda elaboración conceptual resulta desintegrada” (Humberto Díaz-Casanueva, 1942, pp. 160-161).

Tal vez, el mejor indicador de esta especie de primera formalización de la experiencia del afuera, reside en interrogar hacia dónde conduce un pensamiento, en qué horizontes y direcciones se arriesga y qué tipo de estancias son las que propone. Es a partir de estas interrogaciones que habría que intentar leer la declaración de Foucault (1966c) según la cual, la escritura de Sade constituye “la primera desgarradura por donde el pensamiento del afuera se abre paso hacia nosotros” (p. 521). Según añade, Sade constituye la negación de Kant, pero también de Hegel, en la medida que aquello que su experiencia de pensamiento pone en escena, no es una ley del mundo, sino el deseo que pulsa en el murmullo de los discursos, al tiempo que la persistencia de la vida en la locura, en tanto gestualidad filosófica de una fuerza exuberante. “Locura del afuera” (Foucault, 1970a, p. 38), es la formulación escogida por Foucault, para subrayar una experiencia que compromete a la vida, como *extravío* y errancia, disponiendo en la escritura, la fabricación de lo imposible de pensar, esto es, “la apertura misma del pensamiento” (Foucault, 1963b, p. 267). Después de todo –como reafirmará más tarde– “siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje” (Foucault, 1970a, p. 38). Este es el

emplazamiento sobre el cual intentaremos leer la valencia literaria en el pensamiento de Michel Foucault, allí donde es posible pensar la juntura entre pensamiento y experiencia –ciertamente, una modulación temprana del problema ético–, pero, al mismo tiempo, reconocer un sustrato irracional, esto es, una “pre-filosofía” que impulsa el trabajo de pensamiento hacia la exploración de estancias extranjeras a las reducciones antropológicas de la filosofía moderna, en el sentido de la indicación propuesta por Huberto Díaz Casanueva (1942) en el enunciado que abre este capítulo.

Son intensidades literarias las que, según la mirada de Foucault (1966c), han conseguido definir las formas y las categorías fundamentales del pensamiento del afuera, proyectándolas tímidamente como posibilidad futura de esta experiencia (p. 521). Ciertamente, los gestos de pensamiento considerados aquí, provienen de un campo de escritura en el que se vuelve completamente problemático establecer una clara línea de demarcación entre literatura, poética y filosofía. Es lo que Foucault (1975a) precisa al referirse a ellos como “discursos exteriores a la filosofía” (p. 67), con los que habría intentado ensayar una voluntad de fuga en relación a las modalidades y reducciones filosóficas, fundamentalmente académicas, propias de sus años de formación universitaria (1978a)⁵⁹.

Por este motivo, quizá, lo único que resulte común a estos gestos, sea el compartir una disposición a navegar hacia lo abierto del pensamiento, intentando, con ello, la exploración de umbrales y confines a partir de los que dibujar los trazos, o tan solo los

⁵⁹ Como lo hemos señalado, se trata de la fenomenología, la filosofía trascendental y el hegelianismo, pero también, respecto de las ideas dominantes de la época en Francia: el estructuralismo y el marxismo.

contornos, de una singular modulación impersonal de la experiencia de pensar, aspecto que, al mismo tiempo, constituye una tentativa por pensar otro modo de vivir. Pese a esto, no habría que dejar de considerar que, tanto las figuras de la *transgresión*, como aquella del *afuera*, pertenecen a exploraciones filosóficas más amplias, con las que Foucault intentó hacer frente a la cartografía de exclusiones en que se emplaza el territorio de nuestra experiencia moderna. Es lo que hemos denominado como una *arqueología trágica*, al interior de la cual, estas figuras ocuparían un lugar de exceso, al dislocar o exhibir su completo desarreglo respecto de las prácticas discursivas y los sistemas de pensamiento en los que dicha cartografía encuentra sus condiciones históricas de posibilidad. Después de todo, la arqueología no es sino una manera de estudiar el orden del mundo y sus representaciones, pero también, sus puntos de fuga. Visto desde este ángulo, es posible indicar que el registro literario en que estas formulaciones se inscriben, se ubica en el interregno de un *mundo* y su *afuera*, en el sentido de un modo otro de ser del discurso, que intenta escapar o fugar a la dinastía de la representación y el orden, hasta alcanzar las prácticas de constitución de los discursos proscritos, por inaudibles, escandalosos e inclasificables.

Cabe considerar, por tanto, un discurso poético, allí donde el pensamiento rebasa el lenguaje discursivo o significativo, para alcanzar la experiencia de la imaginación. Así lo expresa Foucault (2019) durante una conferencia fechada alrededor de 1967, al indicar que un enunciado literario tiene la capacidad de abrir una cantidad infinita de sentidos, en la medida que se encuentra vinculado a un exceso ficcional a partir del cual podrá decir más que aquello que involucra el significado inmediato de sus enunciados. Frente a esto,

añadirá que, entre la pluralidad de discursos literarios, es el de naturaleza poética el que más se aproxima a este exceso de sentido y, con ello, a la saturación de un plano extralingüístico –un afuera de la obra– en medio del cual podrá proliferar el sentido.

En este punto de la crítica –en que la literatura es concebida como condición de posibilidad de otros modos de experiencia y la filosofía es impugnada en sus reducciones metafísicas–, Foucault se mantiene próximo a la tesis de Heidegger (2016) según la cual el lenguaje es la casa del ser y son “los pensadores y poetas los guardianes de esa morada” (p. 16). Precisamente, porque lo que allí se problematiza es el devenir técnico del pensamiento, así como el abandono de su esencia, esto es, el pensamiento del *ser*, en favor de una disciplina como instrumento de formación. Pese a que las consecuencias filosóficas extraídas por Foucault a partir de esta problematización, no son las mismas de Heidegger, el rechazo anti-filosófico, así como el lugar privilegiado asignado la literatura, informan respecto de esta filiación, más aún si se considera que ambos movimientos resultan prolongaciones afirmativas de la crítica del hombre, en el intento por producir lo que Alain Badiou (2005) ha reconocido como “la apertura de un posible inédito” (p. 219), esto es, la posibilidad efectiva de pensar. El problema, no obstante, reside en intentar saber qué pueden decirnos unos discursos como estos, por fuera de los grandes sistemas de pensamiento, pero, precisamente, respecto de ellos y sus condiciones de aparición. Al mismo tiempo, reconocer su singularidad, más allá de su carácter expresivo, en lo que tienen de intraducibles e intransitivos. Desde estas consideraciones, la inclinación literaria en Foucault, podría revelarnos otros problemas, otros planos de análisis, irreductibles al ejercicio de abastecer –siempre en las sombras– las grandes investigaciones. Como

intentaremos mostrar en este capítulo, toda la intensidad de problemas que recorre sus trabajos literarios, se podría resumir con bastante precisión teniendo en cuenta las siguientes coordenadas: la búsqueda de una ética que concierne a una *experiencia de lo impersonal*, a una *práctica de la imaginación*, y a un pensamiento que se desliza por la textualidad ontológica del *ser del lenguaje*. En los capítulos siguientes, intentaremos mostrar cómo estos estratos contribuyen a repensar, de manera decisiva, el problema de lo político y su concepto.

El desafío mayor de un ingreso analítico de esta naturaleza, reside en mostrar, sin embargo, no tan solo los estratos de esta apuesta de pensamiento, sino, sobre todo, sus articulaciones posibles. Seguiremos en esto, la estrategia de lectura que Walter Benjamin (1915) reservó para la exégesis de la obra poética. Tal como expresa en su ensayo de juventud, titulado *Dos poemas de Hölderlin*, de lo que allí se trata es de un acto de interpretación que flexiona las articulaciones del dato textual, recompone los lazos prosódicos, para hacer aparecer, en la propia obra, una constelación de posibilidades abiertas. En esta perspectiva, la exégesis –en sentido benjaminiano– nos permitirá desarrollar y desplegar las posibilidades textuales que permanecen aún sin expresar, para arribar, con ello, a su punto de mayor determinabilidad.

Una de las dificultades, sin duda, más importantes de emprender una tarea como esta, reside en el carácter fragmentario y abiertamente disperso de los trabajos sobre literatura en el filósofo francés. A esto se suma –por la naturaleza misma de los materiales–, su acentuada opacidad, tornando riesgosa la posibilidad, siempre próxima, de reducirlos en “coherencias funcionales o sistematizaciones formales” (Foucault, 2006a, p.

21). Advirtiendo este problema, Miguel Morey (20014), ha hecho notar la periodización con la cual se ha tendido a leer estos trabajos, circunscrita –en términos generales– a la primera mitad de la década de los sesenta, aspecto que ha impedido advertir su transversalidad, pero también –en nuestra perspectiva–, establecerlos como claves de lectura del problema ético y su relación con lo político, comprometido en su posterior abordaje arqueológico. Del mismo modo, se ha creído ver en ellos una cierta actitud de “crítica literaria”, menor o secundaria en importancia, respecto de las grandes investigaciones. No obstante, bastaría con releer las páginas dedicadas a la reflexión sobre “*Critique et commentaire*” de *Les mots et les choses*, para advertir que, entre ambas figuras, se expresa la tensión histórica de un lenguaje que habla en términos de representación, verdad y sacralización, tornando, por ello, inverosímil una interpretación de este tipo. En consecuencia, estaríamos frente a una lectura, no tan solo parcial, sino demasiado reducida si siguiéramos estos mismos senderos de pensamiento, omitiendo, a la vez, la pregunta por el deseo que pulsa en el murmullo de esta inquietud y con ello, la posibilidad de descubrir nuevos problemas e ingresos analíticos a la filosofía de Michel Foucault. Después de todo –tal como tempranamente fue formulado– “el lenguaje de la obra es, más allá de ella misma, aquello hacia lo que ésta se dirige, lo que dice; pero es también, más acá de sí misma, aquello a partir de lo cual habla” (Foucault, 1962b, p. 188).

Tampoco resulta una comprensión suficiente, sostener que los trabajos sobre literatura constituirían, sin más, materiales de archivo que atraviesan las investigaciones arqueológicas (Artières, Bert, Potte-Bonneville, Revel, 2013), sobre todo si se considera que –tal como Foucault reconoce–, no les había hecho “desempeñar ningún papel en la

economía misma del proceso” (Foucault, 1975a, p. 61). Es cierto que algunas obras literarias de reconocida importancia histórica y cultural⁶⁰, sirvieron de contrapuntos bibliográficos específicos a estas investigaciones, pero si nos detenemos en esta interpretación, la literatura aquí solo puede revelarnos un valor metodológico. Si se piensa su lugar, en cambio, a partir del problema abierto por la crítica al humanismo antropológico, lo que se descubre es una insistencia que recorre los umbrales de la arqueología, como tentativa por encontrar una salida de la reabsorción de toda posibilidad de diferencia fundada en la razón y la representación, para hacer emerger, en cambio, lo heterogéneo, esto es, un conjunto de experiencias que intentan dislocar las exclusiones modernas operadas por los discursos referidos al hombre. No resultaría extraña, entonces, una interpretación que vinculara la inclinación literaria en Foucault, con el anuncio que profetiza la muerte de Dios, pero también del hombre, al intentar realizar, en nuestra cultura, una experiencia que no ha llegado, pero que tampoco ha cesado de venir. Tal como argumenta, en el contexto de una entrevista sostenida a mediados de la década de los sesenta, titulada *L'homme est-il mort?* (Foucault, 1966e), a partir de Mallarmé – contemporáneo de Nietzsche– el juego autónomo del lenguaje permite constatar que la literatura es el lugar donde el hombre no deja de desaparecer. Siete años más tarde, volverá sobre esta indicación:

Me parece que la literatura actual forma parte del mismo pensamiento no dialéctico que es característico de la filosofía. Creo que la forma en que se utiliza el lenguaje en una cultura y un momento determinados, se encuentra íntimamente

⁶⁰ Orestes o *Le neveu de Rameau* (*Histoire de la folie*), Sade (*Naissance de la clinique*), Cervantes (*Les mots et les choses*).

ligada a todas las demás formas de pensamiento. La literatura es el lugar donde el hombre desaparece en favor del lenguaje. Allí donde aparece la palabra, el hombre deja de existir. Las obras respectivas de Robbe-Grillet, Borges y Blanchot dan testimonio de esta desaparición del hombre en favor del lenguaje. Toda la obra de Blanchot ha consistido en una reflexión sobre la existencia de la literatura, del lenguaje literario, del sujeto literario, independientemente de los sujetos en los que se inviste este discurso. Toda la crítica de Blanchot consiste básicamente en mostrar cómo cada autor se sitúa en el interior de su obra, y ello de forma tan radical que la obra debe destruirlo. Es en la obra donde el hombre encuentra su refugio y su lugar. Es en la obra donde vive, es la obra la que constituye su patria; sin ella, el autor no tendría, literalmente, existencia. Pero esta existencia del artista en su obra es de tal naturaleza que lo conduce inexorablemente a perecer (1973a, p. 425).

Georges Canguilhem (1967), en su ensayo *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?*, deslizó una interpretación diferente –aunque complementaria a la nuestra–, al indicar que las referencias a Borges y a Cervantes en *Les mots et les choses*, le permiten a Foucault tomar de ellos “las claves de lectura de los filósofos clásicos” (p. 32). Es decir, *El idioma analítico de John Wilkins* (1952), así como *Don Quijote de la Mancha* (1605), no constituirían materiales de archivo –como el único uso ni el más importante–, sino fuentes de interpretación filosóficas. En tal sentido podría oírse la declaración de Foucault (1975a), al indicar que la literatura constituye “el reposo, la parada, el blasón, la bandera” (p. 67), respecto de sus grandes investigaciones. Después de todo, solo es posible encontrar un respiro allí donde se ha producido una distensión que, en este contexto, resulta coextensiva a una estancia en la que se encuentra resguardo ofensivo y “credenciales de ciudadanía” filosófica.

Para utilizar la noción propuesta por Judith Revel (1992), estaríamos, por tanto, frente a *escolios*, pero solo si consideramos los trabajos literarios como vocativos de la crítica arqueológica, esto es, como aquellas intensidades de pensamiento que señalan sus

confines, especie de contraplanos del gesto filosófico comprometido en la crítica del humanismo antropológico. En esta perspectiva, el lugar de los trabajos literarios, no podría formularse ya, sencillamente, como un conjunto de *obras de lenguaje* (Foucault, 1963f), sino como tentativas de experiencia, posibilidades de experimentación, zonas inciertas de transformación.

Finalmente, con cierto hábito y consenso al interior de los protocolos de lectura del pensamiento de Michel Foucault, se ha indicado que los objetos que acompañan sus exploraciones literarias, son básicamente el *deseo*, la *locura* y el *ser del lenguaje* (Revel, 2014). Sin embargo, hubo que esperar cerca de dos décadas, por la clave hermenéutica que nos permite advertir lo que se pone en juego y se compromete en ellos: el *libro experiencia* (Foucault, 1978a) o la *escritura ethopoiética* (Foucault, 1983a), como figuras de una *écriture de soi*: “un operador de la transformación de la verdad en *éthos*” (p. 418). Las consecuencias filosóficas de un planteamiento de este tipo, son colosales, por cuanto interrumpen y desplazan la razón moderna y sus prácticas, centradas en las gravitaciones intelectivas del *cogito*, pero también y, sobre todo, el canon arcaico del ejercicio filosófico que, desde Platón, se ha dado por tarea el establecimiento de la verdad en torno a la *Idea*, consumando con ello la disociación entre vida y filosofía. Frente a esta tradición, lo que encontramos, en cambio, es un contragolpe que se dirige a la formulación de un “*logos bioèthikos*” (p. 419), esto es, la posibilidad inventiva de modos de vida *otros* respecto del lugar vacío dejado por la muerte del hombre. En esta perspectiva, lo que nos interesa mostrar, son aquellas intensidades de pensamiento que pulsan o se manifiestan a partir de dichos objetos, al tiempo que insistir en aquello que las lecturas canónicas de Foucault

han pasado por alto al referirse al lugar de lo literario en su proyecto filosófico: *deseo, locura y ser del lenguaje*, podrían revelar así, una inquietud por volver pensable y dar lugar a ciertas consideraciones sobre una vida ética, las que serán de utilidad para leer, con renovado interés, las problematizaciones posteriores sobre su arqueología.

Guillaume le Blanc (2006), ha profundizado en esta interpretación, al afirmar que, al interior del trabajo de pensamiento de Michel Foucault, la literatura ofrece una fuente de inspiración para la filosofía, aspecto que puede ser leído como el recurso que habilita la operación crítica que consiste en *extraviarla*. Precisamente, porque la literatura es la consideración intempestiva que, al interior de la modernidad, desbarata el primado antropológico del pensamiento y “revela una filosofía aún silenciosa cuyo valor procede de la borradura misma de la figura del hombre que ella experimenta” (p. 72). En *Literatura y lenguaje*, Foucault (1964f) confirma el carácter de revelador filosófico de la literatura, advirtiendo que su polisemia depende de su naturaleza histórica y política, aspecto que le permitirá decir una verdad contingente, indicativa de su valor de resistencia: aquella de las posibilidades de ser de un momento histórico determinado.

Teniendo esto en cuenta, la literatura involucraría la activación de un nuevo *ethos filosófico* –descubierto y explorado por Nietzsche–, en la medida que permite desplegar una empresa desantropologizadora, al prescindir del autor y consistir como una escritura replegada sobre los juegos de lenguaje. Esta indicación, será explorada por Foucault en sus consecuencias arqueológicas, hacia el final de *Les mots et les choses*. Allí, indicará que es con la literatura que podrá borrarse el orden del pensamiento clásico. Separado de la representación, el lenguaje no será, entonces, otra cosa que un conjunto de relaciones

dispersas, constituidas y formalizadas por la historia. Al mismo tiempo, la disolución experimentada por la unidad de la Gramática General (el discurso), habría permitido activar la emergencia del lenguaje en una multiplicidad de modos de ser que sellarán la posibilidad de restaurar esta unidad. Las consecuencias de este acontecimiento, sin duda, conciernen a la filosofía, pese a que, frente a él, no tan sólo habría permanecido alejada del lenguaje, sino que le habría prestado tan solo una atención marginal. El siglo XIX, en cambio, verá nacer con Nietzsche, al “primer filósofo en aproximar la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje” (Foucault, 1966a, p. 316), específicamente, a través de su intento de reformar la filosofía a través de un ingreso filológico. Allí se encuentran, precisamente, los signos que permiten leer la andadura retomada por Foucault respecto a la literatura y el reconocimiento de su papel de promotora de experiencias de pensamiento inéditas, abriendo, con ello, una salida respecto a los derroteros del pensamiento antropológico.

Inclinación literaria II: anonimato, singularización, multiplicidad

Escribir “para perder el rostro” (Foucault, 1969a, p. 28), son las palabras con las que Foucault cierra su introducción a *L'Archéologie du savoir*, expresión que, sin duda, hace eco del problema del *autor* y la proliferación del sentido, así como aquel de la unidad de la *obra* (Foucault, 1969b). “¿Qué importa quién habla?” (p. 789), es una pregunta que expresa, en la indiferencia que intenta pensar, un gesto ético que concierne a la escritura: la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe, no deja de desaparecer. Lo importante, no obstante, es intentar advertir qué es lo que resta con esta desaparición, para “seguir con la mirada, el reparto de lagunas y de fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer” (p. 796). La “presencia de la locura en la literatura” (Foucault, 1961b, p. 168), como interés especial por las lecturas de Maurice Blanchot y Raymond Roussel, constituye un signo bastante preciso de esta clave de lectura. Desde luego, la locura es una experiencia que incomoda, molesta, al tiempo que es crítica y contra-dictoria de la razón. Por ello, estas escrituras –así como también la de Sade– representan para Foucault, aquella razón perturbadora que permite rebasar los límites y sacar a la luz lo excluido en nuestra cultura. En una conferencia –hasta hace poco inédita– dictada durante la segunda mitad de la década de los sesenta⁶¹, en el Club Tahar Haddad de Túnez, titulada *La littérature et la folie* (2019), el filósofo francés aportará elementos de clarificación importantes respecto de esta relación. Allí dirá que, cuando la

⁶¹ Según la indicación de Judith Revel (2019) en la *Introduction* al libro que reúne una serie de conferencias inéditas sobre literatura, éstas habían sido dictadas en Túnez, aproximadamente entre 1965 y 1967.

locura se asocia a la literatura, es capaz de poner en evidencia dos aspectos: “denuncia y revela” (p. 115) la verdad de las cosas y las personas y, al mismo tiempo, constituye una imagen de la literatura, como especie de borde interior. En este sentido –agrega–, “el papel de la locura no consiste tan sólo en mostrar, como por astucia, la verdad de las cosas, sino también, decir la verdad de la literatura, del teatro, de la novela (manifestarla en su papel ambiguo de verdad mentirosa, y de mentira verdadera)” (p. 115). La literatura, en este sentido, permitiría hacer emerger una “verdad invisible” (p. 115). Es la lección que Foucault extrae de obras como *El Quijote* y del teatro de Hamlet, en las que se denuncia la realidad de las mentiras de un mundo decadente. A partir del siglo XIX, sin embargo, esta función variará y la relación entre locura y literatura se dislocará del juego de la representación. De ahí en más, será “en el corazón mismo de la locura donde hacemos la experiencia de lo que es la literatura” (p. 115).

Este aspecto de la relación entre locura y literatura, es simétrico al que anteriormente Foucault había verificado en la lectura de Antonin Artaud (Foucault, 1963c), donde lo que está en juego es el lenguaje de un vacío fundamental, aquel donde las palabras faltan y el pensamiento corroe su propia consistencia en la “extraña sintaxis de un discurso” (Foucault, 1963d, p. 54). Tal como Foucault reconoce hacia el final de su trabajo filosófico (Foucault, 1984e), son este tipo de lecturas – específicamente la de Roussel– las que le permitieron salir definitivamente de los umbrales antropológicos de la fenomenología y el marxismo. En esta perspectiva, la conjunción entre locura y literatura, abrirá paso a la posibilidad de pensar una experiencia de desaparición o borramiento del sujeto, solidaria de una práctica de libertad. “La majestuosa libertad de

estar loco” (Foucault, 1963d, p. 56), es la expresión utilizada por Foucault para referirse a este vínculo. Si la desaparición constituye aquí, un signo de libertad, lo es en la medida que la voz de la locura que habla y se hace oír a través de la escritura literaria, se manifiesta como “una especie de primera persona desdoblada” (Foucault, 1963c p. 48), es decir, una escritura que no habla de sí en tanto “yo”, sino como impersonal singularidad. Maurice Blanchot (1955) ya había hecho notar, en este sentido, una concepción de la escritura como práctica *extática*, en la que el autor experimenta el pasaje de un “yo” al anonimato. Todo el motivo de la reflexión desarrollada por Foucault (1962a) en *Un si cruel savoir*, tributa a esta concepción, al subrayar en la perversión de Pauliska la posibilidad de una experiencia límite, un deseo sin sujeto, abiertamente *anónimo*. También en la lectura de *La Veille* de Roger Laporte (1963), a partir de la figura de un *sujeto neutro*, un “él” sin rostro, gracias al cual, todo lenguaje es posible, como un centinela que abre los ojos al día que aún no ha llegado, para decir “la medida desmesurada de la distancia en vilo donde habla el lenguaje” (Foucault, 1964b, p. 408).

La experiencia de desdoblamiento, de dislocación, aquella de un dejar-de-ser para existir de otro modo, marcan así la insistencia del gesto literario en el lenguaje y la escritura, en dirección a mantener al sujeto en un borde o límite (Foucault, 1964d) respecto de la relación de auto-afección, para sostener, en cambio, la experiencia de una *diferencia que no cesa de diferenciarse*⁶² en la modulación de la vida. Después de todo –tal como más tarde nos precave Foucault (1982a)– “el arte de vivir, consiste en matar la psicología,

⁶² Esta expresión es deudora de una serie de conversaciones con el filósofo chileno Juan Pablo Arancibia Carrizo.

en crear consigo mismo y con los otros, individualidades, seres, relaciones, cualidades que no tienen nombre. Si uno no puede llegar a hacer esto en su vida, ella no merece ser vivida” (p. 256).

A esta intensidad propiamente ética de la inclinación literaria en Foucault, habría que añadir un segundo ámbito de problemas que, como veremos, no es sino su complemento. Provisto de un interés similar al nuestro, Miguel Morey (2014) ha hecho notar que los trabajos literarios en el filósofo francés, se encontrarían recorridos por la tentativa de constituir una *ontología de la literatura*, “forzosamente fragmentaria y llevada a cabo siempre medio a tuestas, pero no por ello menos apremiante” (p. 248). Según señala, este proyecto sería, junto a la arqueología del saber, el haz y el envés de un mismo desarrollo reflexivo. Sin embargo, lo que esta lectura no destaca –al igual que aquellas que hemos comentado en la primera sección de este capítulo–, es que la especificidad de este reverso analítico se encuentra en la insistente proximidad, aunque nunca del todo consumada relación, entre ética y ontología. A propósito de una intervención en la revista literaria *Tel Quel*, Foucault (1963f) formula el problema ontológico del siguiente modo:

Me pregunto si no se podría hacer, o por lo menos esbozar con el paso del tiempo, una *ontología de la literatura*⁶³ a partir de estos fenómenos de autorrepresentación del lenguaje: tales figuras, que son en apariencia del orden del ardid o del entretenimiento, ocultan, es decir, traicionan, la relación que el lenguaje mantiene con la muerte –con ese límite al que se dirige y contra el que se alza. Habría que comenzar por una analítica general de todas las formas de reduplicación del lenguaje de las que se pueden encontrar ejemplos en la literatura occidental. Estas formas, no cabe duda, son un número finito y se debe poder levantar un cuadro universal de ellas. Su extrema discreción, con frecuencia, el hecho de que están a veces ocultas y arrojadas allí como por azar

⁶³ Las cursivas son mías.

o de manera inadvertida, no debe engañarnos: o más bien debe llevarnos a reconocer en ellas el poder mismo de la ilusión, la posibilidad para el lenguaje (cadena monocorde) de mantenerse en pie como una obra. La reduplicación del lenguaje, incluso si es secreta, es constitutiva de su ser en cuanto obra, y los signos que de ella pueden aparecer hay que leerlos como indicaciones ontológicas (p. 253).

Esta formulación se esclarece, si consideramos las articulaciones propuestas un año más tarde, en el marco de una serie de conferencias sobre literatura y lenguaje pronunciadas en la Universidad Saint-Louis de Bruselas (Foucault, 1964f). En clave abiertamente nietzscheana, Foucault interroga la extendida concepción sobre la aparente antigüedad de la propia literatura: “está claro –afirma– que desde hace varios milenios, existe algo que retrospectivamente tenemos la costumbre de llamar «la literatura». Creo que es justamente eso lo que habría que cuestionar” (p. 73). Para luego añadir, que “si la relación de la obra de Eurípides con nuestro lenguaje es, en efecto, literatura, la relación de esa misma obra con el lenguaje griego, no lo era, sin duda alguna” (p. 74). Siguiendo esta línea de argumentación, la sospecha arqueológica desplaza el análisis hacia una consideración decisiva, ampliamente respaldada por los estudios de la cultura helenística, iniciados, precisamente, con Nietzsche (1872a), relativa al carácter retroactivo, esto es, moderno, de nuestra comprensión del mundo griego (Cornford, 1952). En esta perspectiva, Foucault (1964f) explica que la literatura constituye una invención moderna, aspecto que, con la publicación de *Les mots et les choses*, se revela como correlativa del conjunto de fenómenos históricos a partir de los cuales emerge la *episteme* en la que hacen aparición las ciencias humanas. Sin embargo –tal como allí argumenta–, constituirá la “impugnación de la filología” (1966a, p. 313), en la medida que manifiesta el “ser vivo

del lenguaje” (p. 58) y lo relevante no será ya la significación, sino la pura materialidad significativa del elemento de expresión. Es el mismo aspecto que Foucault (1964h) subraya en su ensayo *La folie, l'absence d'oeuvre* –publicado como anexo a la segunda edición de *Histoire de la folie*–, al señalar que “el lenguaje de la literatura no se define por lo que dice, ni por esas estructuras que lo hacen significativo. Sino que, en cambio, tiene un ser, y es sobre este ser sobre el cual hay que interrogarlo” (p. 419).

En la conferencia de Saint-Louis (Foucault, 1964f), este aspecto será desarrollado con mayor profundidad, al indicar que la literatura constituye un tercer término, que no es ni obra ni lenguaje, sino “el vértice del triángulo, por el cual pasa la relación del lenguaje con la obra y de la obra con el lenguaje (p. 74), precisamente, porque la literatura no sería enteramente un texto hecho de palabras, sino un *fable*, una fábula, “algo que es para decir y puede decirse, pero esa fábula se dice en un lenguaje que es ausencia, que es asesinato, que es desdoblamiento, que es simulacro” (p. 74-75). Toda esta reflexión tributa hacia una concepción donde el lenguaje no cumple sino una función de ficción. Es la distancia e infidelidad respecto de las cosas del mundo, “la luz en la que están y su inaccesibilidad, el simulacro en el que solo se da su presencia” (Foucault, 1963e, p. 280), pero en un mismo movimiento, “nacimiento perpetuamente renovado de una relación infinita” (Foucault, 1964c, p. 423). Es en esta perspectiva que el lenguaje de la literatura no concierne ni a los hombres ni a los signos, sino a un espacio del doble: “distancia y proximidad de lo mismo, donde nosotros, ahora, encontramos nuestro único lenguaje” (Foucault, 1964a, p. 337). En la tensión de sus posibilidades llevadas hasta el extremo, el lenguaje literario

consumará así, el anuncio del “fin” del hombre⁶⁴ (1966a, p. 394), al revocar, en su propio juego, la experiencia del *cogito*.

Pese a las nítidas resonancias estructuralistas de estos ingresos analíticos, especialmente aquellos propuestos por Roland Barthes⁶⁵ (1984)⁶⁶ –a quien Foucault (1975b) reconoce como “un gran precursor” (p. 801)–, la puesta en relieve de la textualidad ontológica comprometida en esta lectura, se esclarece si consideramos la indicación contenida en *Les mots et les choses*, respecto a la necesidad de desatar la “pertenencia del lenguaje a la representación” (Foucault, 1966a, p. 95). A partir de esta clave, es posible interpretar el hilo de problemas que inaugura la intervención en *Tel Quel*, al interior de los cuales, la *ontología de la literatura* se vuelve un recurso analítico – ciertamente medial–, indisociable de la problematización sobre el hombre, esta vez, por el lado de sus medios de representación. En este contexto, Azucena Blanco (2020) ha mostrado que en esta apuesta de pensamiento se deja ver con claridad la influencia que la lectura de la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger (2016), aún ejerce en los movimientos reflexivos del filósofo francés, específicamente, en cuanto al uso del recurso ontológico como operación que habilita, a través de la literatura, la exploración de alternativas al orden del discurso moderno. Esta interpretación encuentra asidero en la operación heideggeriana consistente en confrontar la interpretación técnica del pensamiento –cuya consumación es la época moderna–, para identificar allí la labor

⁶⁴ “l ’homme est « fini »”.

⁶⁵ Como la intransitividad del lenguaje literario, la muerte del autor, o la apelación a la función ficcional del lenguaje.

⁶⁶ La referencia bibliográfica utilizada, corresponde a un libro póstumo que reúne trabajos decisivos sobre estas materias, escritos entre 1964 y 1980.

filosófica esencial, sobre todo, en la medida que abre la posibilidad de liberar el pensamiento del lenguaje de la lógica y la gramática y conducirlo hacia la verdad del ser. Según la indicación del filósofo alemán,

El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian... «sujeto» y «objeto» son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar (2016, p. 16-17).

Tal como lo hemos expuesto en los capítulos precedentes, la lectura de Heidegger –pero también la de Nietzsche– resulta central al interior de la crítica al humanismo antropológico desarrollada por Foucault. Sin embargo, pareciera ser que los estudios especializados –como el que acabamos de citar– consideran el recurso ontológico como una cierta rémora en la formulación de la relación entre historia y poder, con la que Foucault diagrama los movimientos analíticos desplegados a partir la década de los setenta. Las líneas interpretativas se disponen como si el problema ontológico fuese tan solo un *extravío*, incluso una *deriva* del pensamiento, no consiguiendo interrogar su valencia específica al interior de su desarrollo filosófico, ni sus conexiones profundas con los problemas que desarrollará a partir de la analítica del poder y la arqueología de la vida ética. Este tipo de abordajes, dan cuenta de una cierta dificultad en pensar filosóficamente a Foucault, puesto que no se lo deja de leer como si se tratara de un pensamiento incompleto, en falta, siempre en vías de consumación, precisamente, porque se tiene en

cuenta una estrategia de lectura retroactiva, demasiado adherida a la consideración del *fin*. Pese a esto, no habría que perder de vista que el recurso ontológico constituye una operación de lectura que implica desabastecer la metafísica del hombre sobre la cual se ha desplegado el discurso filosófico moderno. A partir de este punto, la literatura podrá ser considerada como una “palabra transgresora” (Foucault, 1964f, p. 81), en la medida que encarna una función crítica respecto de la episteme antropológica y sus determinaciones existenciales. Esta precaución es importante, por cuanto la propuesta de leer el lenguaje literario en sus “indicaciones ontológicas” (Foucault, 1963f, p. 253), no hará otra cosa que activar, de forma coextensiva, la reflexión sobre las posibilidades de una ética, al interior de la cual, los objetos de la exploración literaria (*deseo, locura y ser del lenguaje*) cumplirán la función de señalamiento enunciativo de los presupuestos ontológicos en los que esta se asienta: una *experiencia de lo impersonal* y una *práctica de la imaginación*.

Fue necesario sacudirse la ontología antropocéntrica para preparar el arribo de otras experiencias: otras maneras de pensar y modular la vida. A partir de la *ontología de la literatura*, Foucault podrá desplazarse hacia el problema ético, sin detenerse en una figura el hombre, ni en orientaciones normativas vinculadas a una pragmática del pensamiento. En su lugar, lo que se ve aparecer es una concepción de la escritura como ejercicio de proliferación de multiplicidades, donde la importancia ética se juega en los procesos de singularización. Atender a este aspecto reviste toda relevancia, por cuanto permite apreciar el dinamismo de la relación entre ontología y ética que intentamos mostrar. Para ello, habría que intentar prestar atención a una indicación contenida en *Les mots et les choses* –cuyo riesgo es siempre el de permanecer desapercibida, porque se

trata, aunque explícito, de un murmullo que, de aquí en más, no dejará de formularse ni de intentar hacerse oír–, en la que Foucault nos aporta una definición de las multiplicidades, como reiteración de “magnitudes discontinuas” (Foucault, 1966a, p. 67). Cuatro años más tarde, en el contexto de dos conferencias sobre Sade, dictadas en el Departamento de Literatura Francesa de la Universidad del Estado de Nueva York (1970b) –consideradas como un umbral en la lectura de la experiencia literaria, por cuanto activará la posibilidad de explicitar la concepción de la literatura como un discurso histórico de resistencia (Blanco 2020)–, Foucault explica que la literatura constituye la abolición de los límites y la reiteración del goce, allí donde todo podrá recomenzar perpetuamente. En este contexto, afirma que “la escritura que repite es asimismo la escritura que multiplica, la escritura que agrava, la escritura que aumenta y multiplica sin término” (p. 139). Y agrega: “la escritura hace abrirse y ve abrirse delante de ella un espacio infinito donde las imágenes, los placeres, los excesos pueden multiplicarse sin dar jamás con ningún límite” (p. 139). En contraste con la lectura de la *transgresión* (Foucault, 1963b) –donde el problema del límite se formula, en un mismo juego, como su negación y su efecto, en la medida que, no hay transgresión sin la confirmación del límite que se transgrede, al tiempo que, no hay límite que no convoque la posibilidad de su franqueamiento–, a partir de la lectura de Sade, Foucault podrá pensar una experiencia ilimitada de goce, que deja de depender del límite que rebasa, abriendo con ello la posibilidad de una resistencia efectiva, en la medida que prescinde de la relación dialéctica con el límite y dispone un terreno experimental y exuberante de experiencias.

Por estos senderos se encamina la lección extraída por Foucault de su lectura de Sade, al subrayar la relación entre repetición y multiplicidad, a partir de la cual será posible sostener que aquello que se reitera, no concierne al movimiento de una identidad monótona y asfixiante, sino a una exuberante y siempre renovada proliferación de diferencias, esto es, una reiteración sistemática de variaciones continuas; otro modo de referir o nombrar, una práctica de libertad. Tal vez, el pasaje más revelador de esta concepción de la escritura, resida en la siguiente afirmación:

gracias al procedimiento por el cual la escritura lleva a ilimitar los fantasmas, ilimitar la repetición en el tiempo, esta escritura permite al individuo obtener con respecto a todos los demás individuos, con respecto a todas las normas y los hábitos del comportamiento, con respecto a todas las leyes, a todo lo que está permitido y prohibido, alcanzar la máxima separación posible, la máxima distancia posible (1970b, p. 139).

Distancia y separación, son los movimientos que acompañan los ejercicios de singularización de aquello que –casi una década antes, a propósito de su intervención en *Critique sobre Robbe-Grillet*–, Foucault (1963e) denominó con el nombre de “literatura del aspecto” (p. 283), para señalar el signo propio de la dispersión del lenguaje, “a ese hecho originario de que nunca se habla en el origen, sino en la lejanía” (p. 283), en la fragmentación y la exterioridad dispersa. Tal como más tarde clarifica, esta sería, sin embargo, una operación que conduciría a una “soledad irremediable” (1970b, p. 140), al situar al individuo en la “máxima separación posible” (p. 140), al extremar su *extravío*, hasta no tener “nada en común con nadie” (p. 140). Desde luego, porque la singularización es siempre soledad, disyunción y, en cierto modo, desarraigo. Pero antes que hacer notar

aquí la afirmación de una experiencia individual, Foucault se encarga de disolver toda sospecha: “a partir de ese acto –agrega– el individuo es absoluta y totalmente criminal: nada borraría la existencia de ese crimen, nada borraría al individuo como crimen. La escritura es, en consecuencia, el principio que instaura y a partir del cual, en todo caso, va a instaurarse el criminal como criminal” (p. 140). Como luego añade, la escritura es, sobre todo, la consumación del “deseo convertido en verdad, es la verdad que ha tomado la forma del deseo, del deseo repetitivo, del deseo ilimitado, del deseo sin ley, del deseo sin restricción, del deseo sin exterior, y es la supresión de la exterioridad con respecto al deseo” (p. 143). Si –como nos precave Blanchot (1983)– la escritura concierne a una exterioridad en la medida que, fuera de toda duda, se dirige al *otro* –porque es comunicación–, pese a que ese *otro* impersonal se corresponda con una multiplicidad difusa, el crimen implicado en la consumación de una singularidad –el deseo–, es la figura de la comparecencia que confronta al sujeto con una verdad ética: el hecho de que se encuentra arrojado a su propia voluntad creativa, a su potencia de invención. Visto desde este ángulo, lo que se asoma es una *voluntad de poder*, una voluntad de autoafirmación sin condiciones –*más allá del bien y el mal*–, dispuesta a correr el riesgo de situarse en el lugar de *inter-dicto*, allí donde “ningún castigo podrá realmente alcanzarlo” (p. 140). Este es, sin duda, el mayor acto de transgresión comprendido en el acto literario, al introducir el deseo al interior de “un espacio que es el de lo posible indefinidamente posible y siempre ilimitado” (p. 141).

Contemporáneo a estas reflexiones, Foucault nos aporta un segundo elemento que revela el carácter irrepresentable de los procesos de singularización. Se trata del

“principio de no traducción” presente en sus reflexiones sobre *La Science de Dieu Ou La Creation de L'Homme* de Jean-Pierre Brisset (1900). Según esta lectura (Foucault, 1970c), lo intraducible allí, concierne a una variación en la comprensión del problema del origen, a partir de la cual, lo primitivo dejará de ser lo anterior, para remitir, más bien, a un estado fluido y móvil, una posibilidad de circular en todos los sentidos, esto es, “el campo abierto de todas las transformaciones, inversiones y recortes” (p. 14). Lo que llama la atención de Foucault, en este punto, es la genialidad con que Brisset formula una concepción de las multiplicidades, al concebir un “estado de juego” en el despliegue y proliferación de todas las lenguas, de manera tal que, en lugar de proyectar un modo de ser menesteroso en lo arcaico de un origen, descubre la riqueza de lo ilimitado y la más abierta posibilidad. Al referirse a este aspecto, Foucault dirá que el análisis de Brisset

no conduce un término contemporáneo a un elemento primero que se podría encontrar en otra parte y más o menos disfrazado: hace que la palabra estalle sucesivamente en muchas combinaciones elementales, de manera que su forma actual descubra, cuando se la descomponga, muchos estados arcaicos; éstos, desde un principio, diferían unos de otros, pero mediante juegos de apisonamientos, de contracciones, de modificaciones fonéticas propias de cada uno, han terminado por converger todos en una sola y la misma expresión que los reagrupa y los contiene (pp. 15-16).

Buscar el origen es abrir, tras la unidad, una “multiplicidad sin límite” (Foucault, 1970c, p.17), internarse en la experiencia de la completa dispersión. Lo intraducible, en consecuencia, no sería tan solo aquello que no puede ser suficientemente representado – en este caso, en la forma de un comienzo–, sino la resistencia semiótica de los objetos de la representación, dispuesta por la heterogeneidad que concierne al ser del lenguaje. Una

formulación simétrica que antecede estas consideraciones, es posible hallar en la lectura de Robbe-Grillet, a partir de la cual, Foucault (1963e) reconoce una insistencia por alcanzar un lenguaje que consiga distanciarse de un origen y aproximar, en cambio, “la fragmentación, la exterioridad dispersa” (p. 283). Al mismo tiempo, un lenguaje que desborde la subjetividad, para “«da[r] lugar» a algo que se podría designar con la palabra neutra de experiencia” (p. 283).

Inclinación literaria III: imaginación, eticidad tropológica y jovialidad

Es en este pliegue entre ética y ontología, donde podemos aproximar la inclinación literaria a una *práctica de la imaginación*. En la misma conferencia que hemos venido examinando, Foucault (1979b) declarará abiertamente, lo que considera “la primera función de la escritura”: “abolir la frontera entre realidad e imaginación” (p. 137), al hacer trabajar a la imaginación y postergar con ello el momento de lo real. La escritura sería capaz de abolir esta frontera, al sustituir el principio de realidad por aquel del placer, en el sentido de una experiencia de lo infinitamente ilimitado. Siguiendo la lectura de Sade, enfatizará que

la escritura es pues el procedimiento, el momento que va a conducir hasta lo real, pero que, a decir verdad, empuja lo real hasta los límites de la inexistencia. La escritura es lo que amplía la imaginación, lo que permite multiplicarla, lo que permite salvar sus fronteras y reducir lo real a esa casi nada... (p. 136).

Desde este ángulo, el interés de Foucault por la literatura, podrá aproximarse hacia el intento de hallar una práctica de libertad como “hedonismo de la escritura” (p. 137), en la que se verifica una experiencia de afirmación vital, capaz de borrar los límites del tiempo y la repetición. Es, por tanto, una *práctica de la imaginación*, que hace posible la superación de los límites de la propia experiencia, como aquellos del “agotamiento, del cansancio, de la vejez, de la muerte” (p. 138), para hacer proliferar, en cambio, variaciones continuas, posibilidades de invención: “cada vez que uno escribe –afirma– se lanza a franquear nuevos límites. La escritura hace abrirse y ve abrirse delante de ella un espacio infinito donde las imágenes, los placeres, los excesos, pueden multiplicarse, sin dar jamás

con ningún límite” (p. 139). Para Foucault, habría, por tanto, una potencia desdobladora en el lenguaje literario, con capacidad de alterar las formas semióticas y hacer proliferar las diferencias, de transmutar el campo de las significaciones y las relaciones que a partir de ellas establecemos con el *mundo*. En suma, disponer un espacio tropológico de experiencias, como potencia metafórica ilimitada. Esta es, sin duda, una de las lecciones más importantes que Michel Foucault (1963g) extrae de su lectura de Raymond Roussel, al señalar que su escritura literaria permite pensar –a partir del pliegue dispuesto entre las palabras–, una ausencia de ser con la que podrá abastecer la “fabricación de figuras sin parentesco ni especie” (p. 29). Lo que vemos desplegarse, a partir de este gesto, es lo que llamaremos una *eticidad tropológica*, que intenta designar el movimiento a partir del cual las palabras ingresan en una relación de soltura y distancia respecto de sus significaciones primitivas, para activar la proliferación de posibilidades infinitas, es decir, una potencia imaginal de arribo a nuevos usos y nuevos *sentidos*. Esta experiencia constituida por un desplazamiento respecto de los bordes y fronteras del lenguaje, verá nacer la exuberancia de formas en los intersticios de su modular, justo allí, donde aún no hay formas constituidas, pero, a partir de los cuales, toda forma podrá llegar a tener lugar. Mientras que para Roussel, en este punto, se trata de un “espacio tropológico” (p. 24) de las palabras, para Foucault, se tratará del espacio en que toda ética podrá efectivamente formularse, esto es, modularse, variar en sus expresiones e intensidades, teniendo como eje la experiencia de un vacío fundamental: “vacancia absoluta del ser que es menester investir, dominar y llenar con la invención pura” (p. 25). Es lo que Roussel denomina, por oposición a la realidad, como “concepción”, precisamente allí, donde “la imaginación lo

es todo” (p. 25). Potencia tropológica que, en medio de un vacío y en la hiancia del lenguaje, es invención y descubrimiento de un pensamiento insospechado, de unas experiencias inéditas, esto es, un hervidero semántico de diferencias que no cesan de diferenciarse ni de extraviarse ante el riesgo mortificante de interrupción de su modular.

Este análisis, no obstante, permanecería incompleto si no hiciéramos notar que la eticidad puesta en juego aquí, concierne al gesto inventivo e imaginativo comprometido en la actitud jovial (*fröhliche*) nietzscheana. Retomando lo que hemos indicado al comienzo de este capítulo, si la *práctica de la imaginación* comprendida en la inclinación literaria, conduce hacia una aproximación entre vida y filosofía, y si esta tentativa no es sino una respuesta excedentaria a las condiciones de experiencia cartografiadas por Foucault a lo largo de su *arqueología trágica*, habría que reconocer, en estos movimientos, la indicación de Nietzsche (1882) según la cual, es con jovialidad que se puede ejercer el arte de la transfiguración que es, precisamente, la filosofía. La actitud jovial para el filósofo alemán (1881a), es una danza desenfrenada de un espíritu libre con la que se baila sobre la moral, una alianza entre risa y sabiduría, pero también un antídoto contra la creencia en la disociación del pensamiento y la vida⁶⁷ (1882). Esta experiencia –tal como lo hemos indicado al referirnos a la intensidad ética de la inclinación literaria en Foucault–, no es sino expresión de una tentativa por adentrarse en la aventura de iniciar otro estilo de pensamiento y, consecuentemente, la instalación de coordenadas a partir de las cuales arribar a otras formas de experiencia, irreductibles a aquella del hombre, esto es, internarse por la incertidumbre y el riesgo de volver pensable la modulación de la vida. Pero, al

⁶⁷ El “buen humor” (p. 198)

mismo tiempo, la actitud jovial es risa y distancia, liviandad y soltura. Así como el recurso a las temporalidades cortas y a las positividades históricamente emplazadas, constituyen embestidas contra el peso de la antropología y sus dobles empírico-trascendentales, la jovialidad foucaultiana expresa la afirmación de la desmesura y una cierta *hybris*, como impulso crítico irrefrenable por la destitución y la desobediencia respecto de las figuraciones metafísicas y clausurantes de la experiencia.

La afirmación del *Übermensch*, como fondo y horizonte de esta crítica, nos recuerda, por voz de Nietzsche (1885a), que “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el ultrahombre –una cuerda sobre un abismo... La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que puede ser amado en el hombre, es que él es un *tránsito* y un *ocaso*. El ultrahombre es el sentido de la tierra” (p. 74). Esta figura crítica del humanismo antropológico, resulta indisociable de la actitud jovial con la que Foucault recorre las intensidades afirmativas de la experiencia literaria y conduce, a través de ella, la perspectiva de una práctica de libertad, que para Nietzsche (1878) no es sino aquella de la *gran salud*:

a esa madura libertad del espíritu que tanto es gobierno de sí como disciplina del corazón y abre la vía a muchos y contrapuestos modos de pensar —, a esa amplitud y exquisitez interior de la sobreabundancia que excluye el peligro de que el espíritu pueda algo así como enamorarse de sus propios caminos y perderse, y se quede sentado y embriagado en cualquier rincón; a ese exceso de fuerzas plásticas capaces de curar a fondo, reproducir y reconstituir, que es precisamente el signo de la gran salud, ese exceso que le da al espíritu la peligrosa prerrogativa de poder y vivir en adelante por ensayo y entregarse a la aventura: ¡la prerrogativa de la maestría del espíritu libre! (p. 72).

El ritmo jovial de la locura, el extravío por los riesgos del *afuera*, la experimentación y la prueba continua comprendida en la *transgresión*, la incertidumbre y determinabilidad del borramiento del sujeto en una existencia anónima, o la potencia tropológica de la imaginación, podrían tenerse así, como aproximaciones sucesivas a la *gran salud* que, tal como Nietzsche (1882) nos recuerda, no se tiene de golpe ni de una vez y para siempre, sino que “se la tiene que exponer” (p. 252), una y otra vez, algo que Foucault entenderá al finalizar su vida filosófica como tarea “permanente e indefinida” (Foucault, 1984c, p. 574).

El valor de la actitud jovial comprendida en la experiencia literaria, nos revela, sin embargo, un último estrato en relación a la *arqueología trágica*. Si ambas experiencias de pensamiento resultan indisociables, no habría que contentarse tan solo con mostrar su contraste evidente, como si allí residiera toda su fuerza explicativa. En la perspectiva de Nietzsche (1885a), la *buena salud* solo puede alcanzarse cuando el conocimiento piensa la vida como polifacética y peligrosa densidad terrenal, esto es, como “las saturnales de un espíritu que ha resistido pacientemente una larga y terrible presión —paciente, riguroso, frío, sin someterse, pero sin esperanza— y que ahora de una sola vez es asaltado por la esperanza, por la esperanza de salud, por la *embriaguez* de la curación” (Nietzsche, 1882, p. 1). En consecuencia, no sería posible arribar a la experiencia jovial, como aquello que fortalece la vida, si no se conoce previamente “lo que es la guerra y la victoria” (p. 186). Es en medio de un conocimiento de la dimensión trágica de la existencia que es posible afirmar la posibilidad jovial de unas experiencias. No se trataría, por tanto, de una simple voluntad, ni mucho menos de un esfuerzo individual ni personal, lo que estaría en

juego en la inquietud literaria desplegada por Foucault, sino de una consideración a aquellas fuerzas que recorren la vida y –más aún, para Nietzsche– la condición misma de la existencia. Es desde esta constatación que el *Übermensch* puede ser considerado como el signo de sobreabundancia de la vida, aquella experiencia dionisiaca que, a decir de Nietzsche, no tan solo puede permitirse la visión de lo terrible, sino también su puesta en acto: “cualquier lujo de destrucción, descomposición, negación; lo malvado, insensato y espantoso aparece en él, por decirlo así, permitido, a consecuencia de un exceso de fuerzas generadoras, fecundantes, que están en condiciones de producir en cada desierto una abundante tierra fértil todavía” (Nietzsche, 1882, p. 240). Siempre se tratará, sin embargo, de una “alegría compartida” (p. 198) de aquellos que pueden hacer de lo común la compartición del sufrimiento y la esperanza.

Pese a todo y, contrariamente a las interpretaciones que han querido ver en los trabajos literarios de Foucault, el signo de una política radical (Revel, 2010), lo cierto es que esta dimensión permanecerá impensada o entre paréntesis, hasta ver la luz –no sin tensiones– con la analítica del poder. En esta perspectiva, no habría que perder de vista que la grilla de experiencias literarias, resulta susceptible de politizar la función enunciativa y de resistir a la forma del individuo privado, mas, no implica su expresión necesaria e inmediata. Lo que se dispone, en cambio, son las intensidades preliminares, así como los contornos de un *ethos*, a partir de los cuales se vuelve pensable la modulación estética de la vida, esto es, la formulación de un estilo que singulariza, sin el cual –como veremos en los siguientes capítulos– toda política conduce por los derroteros de su reducción técnica y, por tanto, a su irrevocable fracaso.

V. Éxipit I: máquina antropológica

Teniendo en cuenta una mirada en perspectiva de la primera parte de esta investigación, situaremos algunos puntos de problematización y balance respecto a las claves de lectura que han orientado hasta aquí el ejercicio de pensamiento.

1. El primero de ellos, consiste en dar lugar a un contrapunto importante respecto a la crítica de Michel Foucault al humanismo antropológico, presente en el trabajo titulado *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*⁶⁸ de Béatrice Han-Pile (1988). Allí, el adjetivo “manquée”⁶⁹ anticipa su lectura respecto a la influencia de Heidegger y Nietzsche sobre el pensador francés. Según el planteamiento de la autora franco-inglesa, Michel Foucault habría vacilado entre la afirmación de lo histórico y lo trascendental, “arruinando” o impidiendo consumir la formulación de una auténtica ontología⁷⁰. Al mismo tiempo, sostendrá que Foucault no habría conseguido resolver la tensión entre lo empírico y lo trascendental denunciada en su análisis de la antropología kantiana, repitiendo, en consecuencia, el mismo problema en su propia apuesta filosófica. Este tópico será recurrente en todas sus lecturas sobre Foucault, a lo largo de poco más de una década (1998; 2002; 2003; 2009; 2010a), para finalmente señalar que, en su filosofía, habitaría una transposición histórica del elemento trascendental, verificable en el trayecto que va

⁶⁸ Publicada originalmente en francés el año 1998 y cuatro años después en idioma inglés bajo el título *Foucault's critical project. Between the Transcendental and the Historical* (2002).

⁶⁹ La traducción española de este vocablo francés es polisémica, por cuanto incorpora las acepciones de “carencia”, “pérdida”, y también “fracaso” y “frustración”.

⁷⁰ En una traducción un tanto imprecisa, Francisco Vásquez García (2018) se ha referido a esta “ontología arruinada” como “ontología esquivada” (p. 45).

de la arqueología a la genealogía. Este análisis también se apoya en la lectura de una declaración emitida por Foucault (1972b) en el marco de un diálogo sostenido con el filósofo italiano Giulio Preti, en el que afirma que

A lo largo de mi investigación, me he esforzado... por evitar toda referencia a [un] trascendental, que sería una condición de posibilidad para todo conocimiento. Cuando digo que me esfuerzo en evitarlo, no afirmo estar seguro de que lo conseguiré. Mi forma de proceder en este momento es regresiva; trato de asumir un desprendimiento cada vez mayor para definir las condiciones y las transformaciones históricas de nuestro conocimiento. Trato de historizar al máximo para dejar el menor espacio posible a lo trascendental. No puedo eliminar la posibilidad de encontrarme, algún día, frente a un residuo no despreciable de lo trascendental (p. 373).

Frente a este cuestionamiento, lo primero que quisiéramos precisar, es que aquello que recorre la investigación arqueológica es un pliegue entre lo histórico y lo ontológico –aspectos que no pertenecen ni al mismo nivel ni a la misma naturaleza, pero que resultan coextensivos y constituyen la singularidad filosófica del pensamiento de Foucault–, a partir del cual, se ha hecho posible aproximar la historia a la filosofía. Una operación cuyos antecedentes filosóficos lo remiten, sin duda, a Nietzsche, pero más específicamente al estilo filosófico de la escuela de epistemología francesa representada por Alexandre Koyré, Gaston Bachelard, y Georges Canguilhem (Eribon, 1992)⁷¹. Teniendo en cuenta, además, su temprana lectura de Heidegger, Foucault podrá afirmar sin reservas la dimensión ontológica comprometida en la problematización del

⁷¹ Según Didier Eribon (1992), Foucault habría leído sistemáticamente a Canguilhem luego de escribir *Histoire de la folie*, específicamente, en medio de la elaboración de *Naissance de la clinique*. Esto se confirma en la carta enviada por Foucault a Canguilhem el año 1965 donde comenta el efecto que su lectura ha tenido en su itinerario de pensamiento.

humanismo antropológico, pero no bajo la pretensión de constituir una “auténtica ontología”, sino como manera de impugnar sus efectuaciones existenciales en tanto discurso histórico de verdad. Este aspecto –como veremos en la segunda parte de esta investigación– se torna singularmente decisivo en la investigación genealógica y posteriormente en la serie de indagaciones que dan forma a la arqueología de la vida ética. En el juego mutuo de lo histórico y lo ontológico –mas no como un trascendental– es que, para Foucault, se hace posible formular un conjunto de interrogaciones cuya perspectiva reside en alcanzar un pensamiento que sea capaz de superar las reducciones metafísicas, con objeto de “liberar el campo discursivo de la estructura histórico-trascendental en la que lo ha encerrado la filosofía del siglo XIX” (1968d, p. 684). No en vano Gérard Lebrun (1984) hizo notar que el trabajo arqueológico en Foucault –especialmente *Les mots et les choses*– contiene esbozos de una historia crítica de la filosofía, en la medida que permite interrogar los fundamentos metafísicos que recorren su tradición.

Tal como lo hemos señalado en los apartados precedentes, lo ontológico funciona al interior de esta analítica, como un recurso que permite mostrar el alcance existencial del humanismo en la cultura moderna y, al mismo tiempo, abrir una intensidad de pensamiento que no busca formular un nuevo trascendental (histórico), sino desplazarse deconstructivamente hacia una textualidad ontológica complemente abierta y defundamentada. Solo así será pensable la diferencia, la multiplicidad y la variación continua de unos saberes, unas experiencias y unas relaciones de fuerzas, entendidas a partir de un *a priori* que no es otra cosa que la historicidad de sus modos. En una de sus

últimas conferencias, Foucault (1984c) se referirá en estos términos a las coordenadas que recorren su apuesta de pensamiento:

la crítica ya no se ejercerá en la búsqueda de estructuras formales que tengan valor universal, sino como una investigación histórica de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. En este sentido, esta crítica no es trascendental, ni pretende hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Es arqueológica –y no trascendental– en el sentido de que no buscará identificar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que tratará a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de aquello que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que desprenderá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de dejar de ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos. No intenta hacer posible la metafísica convertida finalmente en ciencia; intenta renovar el esfuerzo, tan lejana y extensamente como sea posible, del trabajo indefinido de la libertad (p. 574).

Si tenemos esto en cuenta, la respuesta de Foucault al problema de la relación entre historia y ontología, no es kantiana en lo absoluto. Según sus propias palabras añadidas a continuación de aquellas contenidas en el diálogo citado por Han-Pile, afirmará no ser

kantiano ni cartesiano precisamente, porque rechazo la identificación a nivel trascendental entre sujeto y yo pensante. Estoy seguro de que existen, si no estructuras, reglas de funcionamiento del conocimiento que han aparecido en el curso de la historia y al interior de las cuales se sitúan los diferentes sujetos (1972b, p. 373).

Por contraste, lo que Foucault percibe es una crisis del pensamiento moderno a partir de la formulación del trascendentalismo kantiano, crisis que habría impedido pensar sin el presupuesto metafísico del hombre. Es por ello que intentará salir de las figuraciones

antropológicas de Kant –tal como lo explicita en la conclusión a *L'Archéologie du savoir*– con las cuales se ha pretendido

disfrazar la crisis en que nos hallamos desde hace largo tiempo y cuya amplitud va en aumento: crisis en la que interviene esa reflexión trascendental a la que se ha identificado la filosofía desde Kant; en la que interviene esa temática del origen, esa promesa del retorno por el que esquivamos la diferencia de nuestro presente; en la que interviene un pensamiento antropológico que ordena todas esas interrogaciones a la cuestión del ser del hombre y permite evitar el análisis de la práctica; en la que intervienen todas las ideologías humanistas; en la que interviene –en fin y sobre todo– el estatuto del sujeto (1969a, p. 266).

En lugar de una vacilación, el pliegue entre lo histórico y lo ontológico posibilita una lectura de la historia y la filosofía, completamente diferente de sus interpretaciones tradicionales, aspecto que Foucault comprenderá al introducir el elemento agonista de la fuerza como la condición de su despliegue. Pero es sobre todo en Nietzsche –más que en Heidegger– donde Foucault (1963a) tempranamente reconoce este doble movimiento en el que se anudan crítica y ontología, al haber dispuesto –según sus palabras– un pensamiento “que pensaría la finitud y el ser” (p. 239). En este sentido, dirá que, desde Nietzsche, la filosofía sabe “o debería saber bien, que interroga un origen sin positividad y una apertura que ignora la paciencia de lo negativo. Ningún movimiento dialéctico, ningún análisis de las constituciones y de su suelo trascendental puede servir de ayuda para pensar una experiencia tal, ni siquiera para acceder a esta experiencia” (p. 239). Por ello, si cabe pensar el *entre* lo histórico y lo ontológico en el pensamiento de Foucault, esta medianía nos hablaría de una inclinación por el papel de lo abierto en la historia; lugar de formación y transformación de las positivities. En la misma medida, es la noción de *a priori histórico* la que permitirá pensar este pliegue, con miras a lo que más tarde

formulará como una *ontología histórica de nosotros mismos* (1984c), y como actitud de rechazo al doble empírico-trascendental kantiano⁷². En la formulación de Foucault (1969a), la positividad de un discurso “desempeña el papel de lo que podría llamarse un *a priori histórico*” (p. 167). Este *a priori* es la condición de realidad y emergencia para unos enunciados, la determinación de sus modos de ser, vale decir, aquello que da cuenta de los enunciados en su dispersión. Un *a priori* “de una historia que está dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas” (p. 167). Por ello, la valencia de esta operación, consistirá en “dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia y una historia específica...” (p. 167). En consecuencia, este *a priori* no es aquel de una estructura atemporal, puesto que no carece de historicidad en el sentido de un universal metafísico, sino que se define como el conjunto de las reglas que caracterizan una práctica discursiva y constituyen su condición de posibilidad. Incluso, si se piensa en la definición y el uso arqueológico del *a priori* foucaultiano, se observa una formulación paradójal que opera su propio bloqueo como afirmación trascendental: el *a priori* es histórico, en la medida que lo único “anterior a la experiencia”, es la historia de esta experiencia, sus modulaciones, el juego de unas diferencias incesantes que contraen y desactivan todo rastro de trascendentalismo.

⁷² Esta noción, sin embargo, constituye una innovación conceptual al interior del pensamiento del filósofo francés, por cuanto su primer antecedente se encuentra en *El origen de la geometría* de Edmund Husserl (1936). A diferencia del significado que esta noción adquiere al interior de la filosofía trascendental, para Foucault involucrará la posibilidad de recuperar la cuestión crítica relativa a las condiciones de posibilidad del conocimiento. Por otra parte, en *Naissance de la clinique*, hará uso indistintamente de las nociones de “*a priori* concreto” y “*a priori* esencial”. Ambas nociones se repiten en *Les mots et les choses*, así como en *L'Archéologie du savoir*.

Pese a esto, según el análisis de Han-Pile (2002), en *L'Ordre du discours*, Foucault (1970a) habría propuesto una reelaboración del *a priori histórico*, definiéndolo –según comenta– como “el conjunto de condiciones que determinan, independientemente de su valor de verdad, la «aceptabilidad» de un discurso” (p. 7). Por medio de esta operación, el filósofo francés habría introducido la imposibilidad de pensar las condiciones de aceptabilidad de los discursos sin atender a una “voluntad de verdad”, aspecto que no es otro que aquel de la relación entre verdad y poder. Así, la genealogía – que en este planteamiento encontraría su instancia inaugural– vendría a interrogar el estatuto mismo de la verdad y sus efectos de poder. Aún así, en la lectura de Han-Pile, la red conformada por el binomio saber-poder, podría actuar como una realidad independiente y cuasi-metafísica, cumpliendo el papel de aquel “residuo de lo trascendental” que Foucault previó como una posibilidad en el diálogo de 1972 con Giulio Preti. El cuestionamiento de Han-Pile, no obstante, no es nuevo, ya que replica el mismo reproche dirigido a Foucault casi dos décadas antes por Jürgen Habermas (1985), quien, al referirse al estatuto filosófico del poder, dirá que, a partir de la “destrucción de una historiografía que permanece afecta al pensamiento antropológico y a las convicciones humanistas básicas, resultan las líneas fundamentales de un *historicismo*, por así decirlo, *trascendental*” (p. 274). Para finalmente afirmar que, con el desplazamiento hacia el análisis genealógico, Foucault “eleva ahora el «poder» a concepto básico trascendental de

una historiografía planteada en términos de crítica de la razón” (p. 277). En respuesta a estas críticas⁷³, el año 1982, Michel Foucault (1982b) dirá que

el problema de Habermas es, después de todo, encontrar un modo trascendental de pensamiento que se oponga a toda forma de historicismo. Soy, en realidad, mucho más historicista y nietzscheano. No creo que haya un uso adecuado de la historia, o un uso adecuado del análisis intrahistórico –que es, por cierto, bastante perspicaz– que pueda precisamente funcionar contra esta ideología del retorno... La historia nos protege del historicismo, de un historicismo que invoca el pasado para resolver los problemas del presente (p. 280).

El planteamiento de Habermas, no obstante, tampoco reviste novedad, por cuanto replica –a través de operaciones analíticas distintas– el cuestionamiento efectuado por Jacques Derrida (1963), poco más de dos décadas antes, al indicar tres tensiones constitutivas de *Histoire de la folie* y en las que también anticipa el cuestionamiento de Han-Pile: 1) lo que califica como una mala interpretación de Descartes que recorrería la totalidad de esta investigación, al atribuirle erróneamente una exclusión de la locura al interior de su fundamentación del *cogito*; 2) pese a que Foucault habría intentado hacer la historia del silencio de la locura en un lenguaje que no fuese aquel de la razón, no habría conseguido experimentar que “toda historia no puede ser, en última instancia, sino historia del sentido, es decir, de la Razón *en general*” (p. 50), de tal manera que la arqueología no podría dejar de ser una sintaxis, una lógica, y una obra de la razón; 3) El problema de la

⁷³ Pese a que el libro de Habermas se publica en 1985, Foucault ya conocía estas críticas, en la medida que tuvo ocasión de dialogar con él, luego de su encuentro en la Universidad de Berkeley el año 1981. Según la *chronologie* contenida en *Dits et écrits*, las críticas de Habermas al postmodernismo, contribuyeron a orientar la recepción de Foucault en Alemania y Estados Unidos. En 1983, ambos filósofos se vuelven a encontrar en Francia, en el marco de una serie de conferencias pronunciadas por Habermas en el *Collège de France*, luego de recibir la invitación de Paul Veyne. Producto de esta visita, Foucault sostiene varios encuentros con el filósofo alemán, donde intercambian posiciones respecto a sus respectivas apuestas filosóficas.

ejemplaridad de la estructura de exclusión como clave de lectura de la historia, según la cual, al querer escribir la historia de la partición y de la diferencia, se corre el riesgo de hacer de la división un acontecimiento o una estructura que “sobreviene a la unidad de una presencia originaria; y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental” (p. 60). En resumidas cuentas, Foucault habría intentado hacer una historia crítica de la razón, sin poder soslayar el problema de una escritura perfectamente racional y, al mismo tiempo, habría fracasado en su intento de articular una reflexión anti-metafísica de la razón misma.

Respecto a la interpretación errónea de Descartes (1641), que Derrida (1963) atribuye a Foucault, habría que indicar que una lectura atenta de la *sexta meditación*, permite colegir con nitidez que la formulación del *cogito* no tan solo se define por la exclusión de la locura y las diversas formas de error, sino además por un abierto rechazo a la imaginación, experiencia que precisamente Foucault intentó pensar con singular insistencia en sus lecturas literarias, reconociendo allí una potencia creativa o artística que la razón moderna había proscrito. Esta es, sin duda, una de las consecuencias críticas mayores presentes en la problematización abierta por *Histoire de la folie*. Por otra parte, Foucault no se propuso hacer una historia de la locura fuera del lenguaje o fuera del pensamiento (*logos*). En esta dirección –respondiendo directamente a Habermas y nuevamente a Derrida⁷⁴–, hará ver el chantaje que supone la interpelación de todo intento de crítica a la historia de la racionalidad – “o aceptas la razón o caes en el irracionalismo”

⁷⁴ La respuesta de Foucault a Derrida, se encuentra entre los apéndices a la segunda edición francesa a *Histoire de la folie* publicada en 1972, publicada también como ensayo independiente bajo el título *Mon corps, ce papier, ce feu* (1972c).

(Foucault, 1983c, p. 440)–, así como también, el absurdo de pretender que no es posible hacer una crítica racional de la racionalidad. Tampoco se propuso hacer una historia de la razón, sino la historia de sus límites y de su “pulsión” *pleonéxica*. Finalmente, la partición razón/sinrazón no tiene el valor de un trascendental metafísico, sino el de un *arché* entendido como *procedencia* (Foucault, 1971c)⁷⁵, esto es, un conjunto de prácticas dispersas, heterogéneas, a partir de las cuales se describe el nacimiento de la locura como una experiencia histórica de exclusión y un discurso de verdad acerca del hombre. Todas estas coordenadas quedarán a la vista en las investigaciones arqueológicas que suceden a *Histoire de la folie* y, más aún, en las investigaciones genealógicas sobre las modulaciones históricas del poder.

2. La crítica al humanismo moderno desarrollada por Michel Foucault, nos permite reconocer los signos de lo que hemos llamado una *máquina antropológica*. En la conceptualización estabilizada por Deleuze y Guattari (1972), una *máquina* se define como un sistema de cortes que opera en dimensiones variables. Al mismo tiempo, ambos pensadores advierten que toda máquina posee un régimen asociativo –toda máquina es máquina de máquinas–, y se encuentra en relación con un flujo material continuo que ella corta, vale decir, produce cortes, al tiempo que, en dicha operación, produce la fragmentación de una materialidad continua (*hylè*). Por ello, le es consustancial a su

⁷⁵ Para ser justos con la crítica formulada por Derrida, es necesario tener en cuenta que la polémica se suscitó en torno a la interpretación de la primera meditación cartesiana. Aquí en cambio, hemos complementado la lectura teniendo en cuenta el desarrollo contenido en la sexta meditación. Por otra parte, cuando Derrida formuló su crítica a Foucault, no tuvo a disposición este ensayo sobre Nietzsche, por tratarse de una publicación posterior. Situación distinta a lo ocurrido con los cuestionamientos de Habermas y Han-Pile.

funcionamiento el producir discontinuidades y estratificaciones, al igual que extracciones, separaciones y residuos. Sin embargo, en esta definición, el corte no se opone a la continuidad, sino que más bien la condiciona: puede producir determinadas continuidades y también operar sus interrupciones, definiendo aquello que corta. En este sentido, toda máquina comportaría una valencia ontológica, en la medida que se define como tal por su carácter performativo, productora de efectos heterogéneos y múltiples. Teniendo esto en cuenta, cabe preguntar: ¿de qué cortes y relaciones se compone la *máquina antropológica* moderna?, ¿qué estratificaciones compone, qué separaciones efectúa, qué residuos deja a su paso su andar extractivo?, ¿qué otras máquinas conectan y componen su régimen asociativo?

Un primer ingreso a estas preguntas, consiste en señalar que aquello que en el pensamiento de Michel Foucault emerge como una interrogación sectorial al humanismo y sus efectos históricos en la producción de una *episteme*, asumirá la forma de una oposición decidida a toda figura o variante de pensamiento antropológico. De alguna manera, interrogar la metafísica del hombre, a partir de una problematización que identifica un doble antropológico en la analítica de la finitud, es, al mismo tiempo, una crítica a la experiencia moderna de pensamiento, que ha hecho del hombre y la subjetividad, el fundamento de todo conocimiento posible y de todo límite posible del conocimiento (Foucault, 1965b). En este contexto, planteará que “si ya no podemos filosofar más que sobre el hombre en tanto que *homo natura* o, incluso, en tanto que ser finito, en esta medida, ¿no será toda la filosofía, en el fondo, una antropología?” (Foucault, 1965a, p. 439). Desde luego, esta pregunta no habría que entenderla en términos retóricos,

sino más bien como el señalamiento de un problema que involucra a la filosofía y las posibilidades del pensamiento. Precisamente, porque la representación antropológica secretada por la analítica de la finitud, no tan sólo ha situado las bases de una episteme, sino los modos específicos de ser y las efectuaciones empíricas del hombre. En otras palabras, advertir que nos encontramos frente a una trama semántica compuesta de estratos ontológicos, epistémicos, éticos y políticos, a partir de los cuales fue posible estabilizar el funcionamiento de la máquina antropológica moderna. Este aspecto es relevante, por cuanto, en nuestra cultura, el fundamento antropológico no tan solo se ha situado como origen y destino de todo saber, sino, más problemáticamente, como el fundamento en la constitución de las instituciones, las formas de lo colectivo, la formulación de experiencias y los modos de subjetivación, a partir de lo cual se ha recodificado y justificado la teología de una disposición soberana del hombre en su relación con el conjunto de la existencia. Soberanía y supremacía antropológica, será entonces aquello a lo que habría que atender como uno de los problemas contemporáneos –tal vez el más urgente y por ello, de mayor pertinencia– que permite plantear esta crítica. Mostrar su problematicidad, es precisamente la condición que habilita la posibilidad de pensar y practicar otros modos de ser, otras formas de afección, otras formas de habitar *un* mundo, vale decir, otro pensamiento, pero también, otra política indefectiblemente ligada a un *ethos* de comparecencia a la condición abierta, relacional y desfundamentada de la existencia.

3. El filósofo italiano Furio Jesi (1973), refiriéndose al problema ontológico y cultural del *mito*, explicará que éste no habría desaparecido de la experiencia cultural de occidente con la institución del *logos*, ni con los presupuestos racionalistas y normativos sobre la relación social, por cuanto su contemporaneidad se verificaría en constituir, por contraste, una forma de vínculo social fundada en imaginarios que dan consistencia a lo colectivo. En consecuencia, siempre habitaríamos al interior de dispositivos de circulación y efectución de material mitológico, entre ellos, una representación específica acerca de lo humano. Pero el mito también tiene la capacidad de ejercer un poder de fascinación y con ello, constituirse como productor de verdad, dando lugar a una *máquina mitológica*. En esta perspectiva, la pregunta crucial por el mito, no residiría en interrogar la autenticidad del material o los contenidos que pone en circulación, sino la función que pretende cumplir y aquello que es capaz de actualizar en su funcionamiento.

Siguiendo esta indicación, la investigación arqueológica –especialmente *Les mots et les choses*–, nos muestra el estrato epistémico de la antropología moderna en su poder *mitopoiético*, vale decir, el modo en que se constituye una representación histórica sobre el hombre y su origen, en tanto fuerza productiva, cuerpo biológico y ser de lenguaje. Al mismo tiempo, nos muestra aquellos saberes que se ocuparán de componer, no tan solo una verdad sobre su naturaleza, sino de hacer efectiva su conducción moral y política. Por ello, el mito antropológico moderno no habría que entenderlo tan solo como una particular representación del hombre, sino como una forma histórica de lo colectivo, esto es, una forma de organizar, ordenar y dotar de sentido la vida de los hombres y fundamentar su relación con un *mundo*. De ahí la posibilidad explorada por Foucault de

establecer la distinción de estratos de composición y efectuación de esta antropología y la afirmación sin reservas de la función de veridicción que habrían cumplido las tecnologías disciplinarias y de composición de los cuerpos al interior de esta antropología.

En el ensayo titulado *Le mythe interrompu* –publicado como complemento a *La communauté désavouée*–, Jean-Luc Nancy (1986) dispone una serie de indicaciones que resultan de utilidad para profundizar este análisis sobre el mito y la *máquina antropológica* moderna. Según se vuelve legible en esta lectura, todo mito cumpliría una función ontológica, en la medida que intenta aprehender en el supuesto retroactivo de un origen, la figura de un principio fundante del ser: “con él o en él, el tiempo se hace espacio. Con el mito, el transcurso toma forma, el tránsito incesante se fija en un lugar ejemplar de mostración y de revelación” (p. 83). Por ello, el mito siempre sería mito de origen, en la medida que intenta representar en su escena la figuración de un *principio* que consiste como fundación y comienzo: localizando las temporalidades difusas, formalizando el devenir y fijándose a sí mismo en un lugar de ejemplaridad. Sin embargo, Nancy explica que, al tiempo que el mito comporta una determinada ficción ontológica apoyada por un conjunto de mitologemas –el material mitológico–, es también una ontología de la ficción que, en su modulación moderna, adquiere la forma realizada de una ontología de la subjetividad. La problematicidad filosófico-política del mito así descrita, radica precisamente en su voluntad inmanentista, vale decir, en la fundación clausurante que supone el gesto de dotar de *sentido* –como significado y dirección– a la existencia. En esta perspectiva es que Nancy indicará que el mito es siempre mito de la comunidad de los hombres, de la comunión de aquellos que reúne y a los que revela la intimidad del ser,

confirmando así, por otros caminos, la tesis de Jesi respecto a la irrecusable relación entre mito y antropología.

Al interior de este análisis, el filósofo francés perspectiva que el mito nazi es la expresión histórica extremada de esta relación, en la medida que se presenta como un anudamiento entre el mito de origen de una humanidad mitante y la voluntad de regenerar la humanidad (europea) a través de la resurrección de sus mitos fundacionales arraigados en la raza. Si tenemos esto en cuenta, advertiremos que la formulación política del mito antropológico resultará correlativa de la antropología moderna devenida máquina mitológica: el progreso como hermenéutica del movimiento histórico; el devenir técnico del pensamiento como forma de conocimiento y relación con el mundo; el individuo racional y la conciencia como fundamentos de toda experiencia posible; la postulación de una naturaleza humana reducida al cuerpo biológico que, paradójicamente, representa al hombre sin *cuerpo*, esto es, sin conflicto más que aquel de una lucha por la vida emplazada en un *medio* completamente impolítico. En suma, una máquina antropológica que produce un orden completamente previsible, administrable y, por ello, gobernable. En estos términos es que Nancy (1986) perspectiva la necesidad de interrumpir el mito en su violencia fundacional:

Acaso la idea misma de mito resume, sola, lo que podríamos llamar ora la alucinación, ora toda la impostura de la conciencia-de-sí de un mundo moderno que se extenuó en la representación fabulosa de su propio poder. Acaso la idea del mito concentre, ella sola, toda la pretensión de Occidente de apropiarse de su propio origen, o de retirarle su secreto, para poder al fin identificarse, absolutamente, en torno a su propia preferencia y a su propio nacimiento. Acaso la idea del mito sea, ella sola, la Idea misma de Occidente, en su representación y en su pulsión permanentes de un regreso a sus propias fuentes para reengendrarse en ellas como el destino mismo de la humanidad (p. 86).

En la perspectiva de Giorgio Agamben (2002), Walter Benjamin (1987), habría dispuesto una posibilidad de suspender la máquina antropológica moderna. Al estilo de una *dialéctica en suspenso*, el filósofo alemán indicará que la relación técnica que el hombre establece con la naturaleza, no tan sólo podría tener lugar como relación de dominio sobre ella –aspecto que signa el modo moderno de relación con la *physis*–, sino como dominio de la relación entre naturaleza y humanidad, es decir, un modo de relación en que ni el hombre domina la naturaleza, ni ésta al hombre, pero a partir de la cual, ningún otro término –al modo de una síntesis dialéctica– resulta ya posible. Lo decisivo aquí para Agamben, es el “entre”, el intervalo entre los dos términos en que la máquina antropológica se detiene. Sin embargo, no ya para fundar una nueva articulación, sino como “suspensión de la suspensión” (p. 167), tanto del animal como del hombre; arriesgarse en el hiato que los separa, en el espaciamiento que “deja ser al uno y al otro fuera del ser, salvos en su ser propiamente insalvables” (p. 168), allí donde se ha abandonado toda posición de proyecto, excepcionalidad o destino histórico del hombre. Esta respuesta implica, sin lugar a dudas, la modulación de un *ethos* de comparecencia a la condición abierta de la existencia, pero también, un enfrentamiento con las fuerzas que impiden una tal experiencia, vale decir, una política: *otra* política.

4. Jacques Derrida (1968) advertirá que la antropología moderna habría conseguido articularse en torno a una reflexión acerca de los *fin*es del hombre, argumentando que “el hombre es lo que tiene relación con su fin, en el sentido fundamentalmente equívoco de esta palabra” (p. 160), vale decir, como *telos* y como

límite antropológico factual. En la perspectiva de la problematización que Foucault desarrolla en relación al doble empírico-trascendental –sobre todo teniendo en cuenta sus reflexiones literarias–, este *fin*, no obstante, adquiere un tercer sentido que revela su valencia profundamente pastoral: la finitud del hombre es también un signo de la finitud de experiencias, de una limitación de la vida en su incesante modular normativo. Si la humanidad del hombre posee un *fin*, su existencia no podría hacer otra cosa que recorrer, irrevocablemente, la destinación de su proyecto⁷⁶. La formulación antropológica de los *fin*es del hombre, plantea así el problema de la realización –como consumación y acabamiento– de una obra completamente dissociada de una reflexión respecto de su condición diferencial y abierta, y por ello, la posibilidad de su conducción y gobierno.

La máquina antropológica moderna es una gran fuerza axiomática que apropia las singularidades finitas y las pone a trabajar como obras trascendentes, identificando así la finitud con una comunidad de destino a partir de la cual podrá asignarle un significado a la conducción política de la especie, vale decir, orientarla hacia un *fin*. Es –como veremos– el aspecto que la investigación genealógica sobre las prácticas de gobierno permite colegir, al igual que la coligadura entre la conducción política de los hombres y la producción de un orden que sea capaz de hacer frente a las fuerzas salvajes de la

⁷⁶ De algún modo, es el reproche que Derrida dirige a Heidegger al pensar este *fin* como un *ser-para-la-muerte* y al haber dispuesto una nueva *proximidad* con el hombre a través de una “imantación” antropológica en el pensamiento del ser: otra insistencia del hombre, que reemplaza aquello que destruye. No obstante, según nuestra lectura, Heidegger renuncia a resolver este problema al haber abandonado la analítica del *Mitdasein*, esto es, la posibilidad de reconocer que esta no es una estructura ontológica subordinada al *Dasein* y que el hombre nunca está referido esencialmente a la soledad del *Da*, sino que es en su condición diferencial y relacional que encuentra una forma y comparece a una existencia que lo excede en el *Mit*, como el modo y la posibilidad –el único modo y la única posibilidad– de todo cuanto existe. Un ingreso de este tipo habría habilitado un pensamiento “ecológico” en *la pregunta que interroga la verdad del ser*.

naturaleza. En este sentido, la genealogía dispondrá las bases de una arqueología del liberalismo, mostrándonos la pregunta rectora que recorre la filosofía política desde Hobbes, en la forma de una inquietud por hallar un fundamento racional y legítimo del gobierno de los hombres y el orden de todo cuanto existe, mostrándonos con ello la *verdad* de la política como gubernamentalidad, vale decir, como un dispositivo pastoral de conducción de la especie.

Por contrapartida, al anunciar la muerte del hombre, Foucault (1967a) rechazará inscribir la discusión en dirección a la prefiguración de un *fin*. Propone, en cambio, pensar lo que denomina el “funcionamiento” (p. 618): “la humanidad no tiene un fin, funciona, controla su propio funcionamiento, y hace surgir a cada instante las justificaciones de ese control. Es necesario resignarse a admitir que estas no son sino justificaciones. El humanismo es una de ellas, la última (pp. 618-619). En esta toma de posición, sin lugar a dudas, concurre la lectura de Canguilhem (1965) y su definición de la vida como creación incesante de normas, pero este ingreso le permitirá afirmar, sobre todo, que el humanismo comporta una ficción retroactiva que ha permitido justificar y asignarle un *fin* a aquello que no lo tiene. Al igual que las demás especies animales, el ser humano es una especie sin propósito ni destinación. “Funciona”, en la medida que persiste en la inmanencia de su despliegue, en la insistencia normativa de su modular. Es lo que Derrida (1968) también intuye al señalar al hombre como un “fin sin un fin”, vale decir, una existencia finita sin finalidad alguna. En Foucault, el problema de un colectivo sin arreglo a un *fin*, es simétrico de la idea de una humanidad sin arreglo a Dios como fin normativo capaz de conducir políticamente a los hombres. Este planteamiento, es por ello un intento por pensar la

humanidad sin fundamento –pero también sin excepcionalidad–, reconociendo allí un “fundamento infundado”, como una norma que es su propio *normar*, que es lo mismo decir, una diferencia que no cesa de diferenciarse. En sus palabras, “el papel del filósofo, que es aquel que consiste en decir «qué es lo que pasa», tal vez consiste en demostrar hoy en día, que la humanidad comienza a descubrir que puede funcionar sin mitos. La desaparición de las filosofías y las religiones, corresponderían, sin duda, a algo de esta naturaleza” (Foucault, 1967a, p. 620).

5. Lo que esta problematización permite pensar, es la posibilidad de una crítica al proyecto y la experiencia política moderna, y el esbozo de una nueva comprensión de lo político con la cual enfrentar la máquina antropológica y su poder *mitopoiético*. En este sentido, cabe preguntar: ¿qué significado político específico podría tener el relevo del hombre al interior del pensamiento de Michel Foucault?, ¿qué es lo que podría surgir cuando el hombre experimente al fin su borramiento como un “rostro de arena”? Preliminarmente, diremos que este borramiento perspectiva la detención de la máquina antropológica, al abrir el horizonte de una ética. Como veremos en la segunda parte de esta investigación, la comprensión de lo político que deriva de esta operación, resultará indisociable de una inquietud por la modulación de un *ethos* capaz de comprometer y modificar la experiencia vital del hombre y con ello, la posibilidad de extender dicha experiencia hacia el terreno de una interrogación sobre su relación con la existencia en general. Esta es una de las consecuencias más radicales a las que podría conducir del gesto de pensamiento consistente en intentar aproximar vida y filosofía. Tal como queda a la

vista en el desarrollo expuesto en los capítulos anteriores, la investigación arqueológica permitirá, no tan solo formalizar una crítica a la antropología moderna como operación de diagnóstico de nuestro presente, sino delimitar, a partir de él, los contornos de una ética que orienta las exploraciones genealógicas del pliegue que vincula el poder y la política. La consumación de esta apuesta de pensamiento –y es lo que intentaremos fundamentar en las siguientes secciones–, encontrará en la *arqueología de la vida ética* la posibilidad de arribar a la formulación de una politicidad con arreglo a la modulación de un *ethos*, siempre singular, con el que se decidirá el carácter y la orientación de todo hacer que se pretenda político. Es en este sentido que, en nuestra lectura de Foucault, el problema no consiste en afirmar otra forma de humanismo, sino en intentar disolver al hombre como un referente u objeto de la política y su concepto, vale decir, como categoría rectora de un fin hacia el cual habría que conducir la existencia del hombre y junto a él, el de todo cuanto existe.

Así podrían leerse sus tempranas indicaciones respecto a que “nadie es más humanista que los tecnócratas” (Foucault, 1967e, p. 617) y que la tecnocracia es una “forma de humanismo” (p. 617), mostrando con ello dos aspectos: por un lado, la estrecha relación que liga la política a la técnica. Por otro, advertir en la intensificación de este lazo, la consumación del proyecto antropológico moderno, consistente en exacerbar la voluntad de creación de la política y la racionalidad instrumental que la recorre, tal como lo hemos expuesto en la sección de problematización de esta investigación. Es lo que intentaremos colegir de la genealogía de las prácticas de gobierno, como forma de anudamiento de técnicas de conducción y técnicas de composición y administración de la

existencia. En estos términos, el humanismo resultará indisociable de un proyecto pastoral que incumbe al hombre al tiempo que lo excede. Este diagnóstico, además de presentarnos una política del hombre enteramente disuelta en procedimientos tecnocráticos –en relación a los problemas que recorren las condiciones biológicas de un conjunto de vivientes y sus extensiones hacia el mundo *del* hombre–, nos mostrará que la humanidad no consiste tan solo en la amistad, sino que el hombre representa la máxima violencia para sí y aquello en medio de lo cual habita.

Peter Sloterdijk (1999), reconociendo este aspecto, dirá que el humanismo no podría haber conducido a otra cosa que a una *zoología*, en el sentido de un complejo dispositivo de administración y gobierno de la especie, capaz de dar forma a la comunidad humana tal como el pastor compone su rebaño. Visto en esta perspectiva, la máquina antropológica moderna no habría elevado al hombre como valor, sino que lo habría descubierto en su menesterosa animalidad. Es lo que Foucault (1984h) abre también como posibilidad de pensamiento, al describir el desplazamiento moderno del hombre desde el ámbito de la historia al de la naturaleza, operado por la biologización del concepto de vida y la inscripción de la finitud factual del hombre en el luminoso umbral de la muerte. Pero es también lo que antes ya había indicado Martin Heidegger (2016), al mostrar la problematicidad comprometida en la definición griega del hombre como *zoon lógon échon*, con la que se intentó –sin éxito– fundamentar una naturaleza humana que permitiese saturar la hiancia entre el hombre y el animal. Sin embargo, el devenir zoológico de la antropología moderna, se aprecia con mayor claridad al contrastar la tesis de Hannah Arendt (1958) según la cual, el hombre solo podría superar esta animalidad

originaria en el encuentro con el *zoon politikón*, para advenir un *bios politikos*. No obstante, es precisamente el concepto humanista de lo político, traducido en la modernidad como plena identificación con la técnica, el que bloqueará esta posibilidad humanizante que Arendt perspectiva en la política, sin haber tenido en cuenta, además, el carácter pastoral de esta misma política.

Giorgio Agamben (2002) nos permite complementar esta lectura, al señalar que la máquina antropológica es una máquina óptica, por cuanto no tan solo produce una ficción mitológica del hombre, sino que la ofrece como experiencia de reconocimiento. La forma moderna de esta máquina producirá la *humanitas* en una zona de indeterminación donde el afuera se define por la exclusión de un adentro y el adentro, por la inclusión de un afuera. Es a partir de esta estructura de excepción que lo humano podrá ser definido conforme a las oposiciones humano/animal, humano/inhumano, viviente/hablante. Pero también –y más relevante aún–, será este conjunto de cesuras el que permitirá configurar una antropogénesis, que no tan sólo reenvía hacia un origen y una esencia del hombre, sino a una ontología en la que esta se consume como devenir humano de lo viviente:

La metafísica se encuentra atrapada desde el principio en esta estrategia: ella concierne precisamente a aquella *metá* que cumple y custodia la superación de la *physis* animal en dirección de la historia humana. Esta superación no es un hecho que se ha cumplido de una vez y para siempre, sino un acontecimiento siempre en curso, que decide cada vez y en cada individuo acerca de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte (p. 145).

En tal sentido es que Agamben podrá decir que la política occidental es “co-originariamente biopolítica” (p. 146), en la medida que el conflicto “decisivo” de nuestra

cultura sería, precisamente, aquel entre humanidad y animalidad del hombre. Es lo que Foucault (1976a) anticipó al señalar la vida como un campo en disputa y como horizonte de las luchas que vienen. Como intentaremos fundamentar, el análisis arqueológico de la máquina antropológica moderna, encuentra en la problematización sobre el poder y la biopolítica una vía de acceso al examen crítico acerca de las condiciones históricas que hicieron posible la composición del pliegue que vincula vida, poder y política. Se dispondrá así una analítica que permite distinguir los estratos de efectuación de dicha máquina en el ámbito del gobierno de los hombres, en cuanto contribuye a precisar cómo es que se producen sus efectuaciones (pragmática), con miras a qué objetivos (política), en qué discursos y regímenes de verdad se sostiene (episteme), y qué tipo de subjetividades y prácticas compone (ética).

Segunda Parte

VI. Genealogías posthumanistas

Entrada en escena de las fuerzas

Si extendemos el rendimiento filosófico de esta analítica hacia el terreno de la gramática política moderna, es posible discernir una respuesta crítica a la tradición de pensamiento político, específicamente, en su modulación liberal. Como veremos en las siguientes secciones, habrá que esperar, sin embargo, la elaboración del problema de la fuerza para que este rendimiento se torne completamente nítido, de tal manera de ampliar, hacia el plano de lo político, las coordenadas postmetafísicas y posthumanistas inauguradas con la investigación arqueológica.

Pese a que el problema del poder constituye el trasfondo no declarado de la arqueología, Foucault (1977a) es explícito en constatar su insuficiencia, sobre todo, habiendo conseguido enunciar, hacia el final de la década de los sesenta, aquello que llamará lo *extradiscursivo*. Tal como se lee en las últimas secciones de *L'Archéologie du savoir*, el discurso “plantea desde su existencia... la cuestión del poder; un bien que es por naturaleza, el objeto de una lucha y de una lucha política” (1969a, p. 158). Para posteriormente agregar que la política forma parte de las “condiciones de emergencia, de inserción y de funcionamiento” (p. 213) de los objetos de discurso. Es esta primera indicación la que tradicionalmente suele considerarse como la signatura que explicita la preocupación por el poder en el pensamiento de Michel Foucault, preocupación que emerge ligada a la política –sin ofrecer una distinción o línea de demarcación conceptual

entre ambas nociones, cuestión que tendremos ocasión de problematizar en la última sección de este capítulo– y a las condiciones de producción del saber. Sin embargo, una referencia previa a *L'Archéologie* nos informa acerca de la valencia filosófica que liga la elaboración del problema del poder con sus primeros trabajos, específicamente, con aquellos dedicados a la inquietud literaria. Se trata de un documento datado presumiblemente hacia 1967, titulado *L'extralinguistique et la littérature*⁷⁷ (2019). Allí, Foucault introduce una variante al concepto de *afuera*, al indicar que la literatura implica, no un afuera de lo social, sino lo extralingüístico inmanente y –en referencia a Blanchot– “el inseparable afuera de la obra” (p. 228) en tanto condición de todo discurso. Es lo que en *Les mots et les choses* (1966a), es referido una sola vez para connotar los aspectos sociopolíticos relacionados a las condiciones de transformación de una lengua y, más tarde, en la conferencia inaugural del *Collège de France* (1970a), como la regla de *exterioridad* de los discursos, junto a otras tres exigencias de método en relación al trabajo de investigación genealógico que proyecta desarrollar⁷⁸: un principio de *trastrrocamiento*, según el cual considerará los discursos como el resultado de una negatividad, a partir del abandono de las instancias fundadoras como el autor o las disciplinas; un principio de *discontinuidad*, en que los discursos son tratados como prácticas discontinuas que ingresan en relaciones de yuxtaposición, contradicción y/o disyunción; y un principio de *especificidad*, que lo conduce a proponer el abandono del estudio del discurso como un

⁷⁷ Esto, según la indicación de Judith Revel –una de las editoras del volumen que reúne una serie de trabajos hasta hace poco inéditos–, teniendo en cuenta una referencia en el texto a *De la grammatologie* de Derrida. De igual manera, el título fue sugerido por los editores a partir de los tópicos desarrollados por Foucault en el documento.

⁷⁸ Pese a que estos ya se encuentran formulados de forma implícita en la investigación arqueológica y también conservan su carácter opositivo a la tradición fenomenológica e historicista del discurso.

juego de significaciones previas, para afirmarlo, en cambio, como una violencia, una práctica impositiva sobre las cosas que nombra.

En relación a estos movimientos analíticos, Azucena Blanco (2020) ha sostenido que la noción de *afuera extralingüístico* habría permitido a Foucault desplazarse desde la textura ontológica hacia las condiciones de producción del discurso, habilitando con ello un pasaje hacia la analítica del poder. No obstante, tal como intentaremos mostrar a lo largo de las siguientes secciones, nuestra interpretación se distancia de esta lectura, en la medida que, en lugar de un desplazamiento, identifica un gesto de pensamiento que, al tiempo que sitúa el problema de la fuerza como marco generativo del saber y las prácticas sociales, no deja de indicar la textualidad ontológica desfundamentada o anárquica en que estas se inscriben. Así lo entendió también Deleuze (1986a), al sostener que –en la concepción de Foucault– las fuerzas provienen de un *afuera* irreductible a cualquier forma de interioridad (saber, disciplinas, técnicas políticas). Según señala,

Existe, pues, un devenir de las fuerzas que no se confunde con la historia de las formas, puesto que actúa en otra dimensión. Un afuera más lejano que todo mundo exterior e incluso que toda forma de exterioridad, y por lo tanto infinitamente más próximo... las fuerzas actúan en un espacio distinto del de las formas, el espacio del Afuera, precisamente ahí donde la relación es una «no relación», el lugar un «no lugar», la historia un devenir (p. 116).

Este lugar paradójico del afuera de las fuerzas –lejanía y proximidad respecto a formas y positivities–, recusa la recepción empirista de la función extralingüística. Como veremos, el poder en Foucault remite siempre a composiciones inciertas, reversibles, completamente carentes de necesidad. Y es precisamente en esa radical apertura que las fuerzas conectan con una dimensión ontológica anárquica. Es lo que es

posible colegir de su ensayo sobre Nietzsche (1971c) –el primer y único trabajo dedicado exclusivamente a la relación entre fuerza e historia–, al recordar el sintagma según el cual la historia y su devenir se despliega en su encuentro con “la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar” (Nietzsche, 1881, p. 560)⁷⁹. Necesidad que se sustrae a sí misma –tal como el *a priori histórico*– en los múltiples encadenamientos que se reiteran en cada nuevo acontecimiento, en cada emergencia (*Entstehung*) y desvío, y cuya estancia es siempre la de “un cierto estado de las fuerzas” (Foucault, 1971c, p. 143). Esta clave interpretativa es fundamental, por cuanto le permite a Foucault sostener el carácter opositivo de la genealogía respecto a la búsqueda de un origen (*Ursprung*) y el despliegue metahistórico de significaciones ideales y teleológicas. En lugar de una analítica tal, afirmará, en cambio, la procedencia (*Herkunft*) en tanto dispersión de origen y ámbito de incumbencia del cuerpo como “superficie de inscripción de los acontecimientos... lugar de disociación del yo” (p. 143).

En esta lectura inaugural del poder, los cuerpos constituyen campos de batallas, multiplicidades topológicas de las fuerzas. Solo en los cuerpos y a través los cuerpos se despliegan las fuerzas vitales constitutivas de la existencia. En el pensamiento nietzscheano en el cual se funda esta concepción, los cuerpos ofrecen un modelo del poder, en la medida que son origen y destino de las fuerzas. Es en este sentido que el filósofo alemán sostendrá que toda la filosofía no ha sido otra cosa que una “mala comprensión del cuerpo” (Nietzsche, 1882, p. 52), al privilegiar la paz sobre la guerra, la

⁷⁹ Esta es la traducción utilizada por Foucault. La traducción al español de Nietzsche, ensaya otra versión: “Esas manos férreas de la necesidad, que agitan el cubilete de dados del azar”. Por motivos de precisión, hemos optado por seguir la pista de la lectura ensayada por el filósofo francés.

autoconservación sobre la voluntad de poder. En tal sentido, solo un saber genealógico – compuesto de una “cadena de signos hecha de interpretaciones y ajustes siempre nuevos” (Nietzsche, 1887, p. 499), que conciernen a la historia entera de una cosa–, permitirá advertir en la voluntad de poder una “prueba *esencial*” (p. 463) de la villanía de todo comienzo, vale decir, el carácter *pleonéxico* y abyecto de todo cuanto es tenido como lo moralmente alto en nuestra cultura. A este respecto es que Nietzsche nos enseña que las distinciones valóricas –lo “bueno” y lo “malo”– son políticas antes que morales, pero también, que la fuerza es creadora, de sentidos y formas:

el «desarrollo» de una cosa, un uso, un órgano no es de ningún modo el *progressus* hacia una meta, y menos aún un *progressus* lógico... sino la serie de procesos de enseñoramiento más o menos profundos, más o menos independientes los unos de los otros, que tienen lugar en la cosa, el uso o el órgano, a lo que hay que añadir las resistencias invertidas en cada caso, las transformaciones intentadas a fin de defenderse y de responder, así como los resultados de las acciones a la contra logradas. La forma es fluida, pero el «sentido» lo es aún más... (p. 499).

Como veremos, los signos fundamentales de la concepción del poder en Foucault, habitan y se despliegan en medio de esta doctrina nietzscheana de las fuerzas. Es mediante la recepción del *agón trágico* que el filósofo francés podrá consumir políticamente la crítica al humanismo antropológico y dar lugar a la elaboración progresiva de una analítica que ha decidido aventurarse hacia el encuentro de las articulaciones entre cuerpo e historia. En consecuencia, la inquietud por el poder que comienza a perfilarse, permite a Foucault (1971c) proponer otro uso de la historia: “la disociación sistemática de nuestra identidad” (p. 154). No obstante, no habría que leer en este sintagma tan solo una afirmación coextensiva a la ética impersonal que Foucault ya

ha conseguido elaborar con la investigación arqueológica, sino una indicación programática que proyecta esta ética hacia el único horizonte en que un pensamiento tal puede encontrar consistencia: un recurso a la historia como diagnóstico del presente. En dicho gesto, se precipita una inclinación de larga data en su apuesta de pensamiento (Foucault, 1967d; Foucault, 1967e), consistente en hacer del trabajo filosófico una interrogación sobre nuestro ser contemporáneo, el “hoy” como signatura de una multiplicidad de enfrentamientos cuyo diagrama habilita –por aproximaciones sucesivas– la composición de una *ontología del presente* (Foucault, 1978c). En este preciso sentido podría leerse la previsión con la que Foucault, en más de una ocasión, perspectivó su trabajo como una reactualización de *La genealogía de la moral* moderna a partir de una historia política de los cuerpos⁸⁰.

Hacer del devenir de las fuerzas un recurso de interpretación de la historia de nuestra actualidad, será entonces una manera de plegar reflexivamente la ética de lo impersonal, en que todo origen y donación de sentido se extravía en lo abierto de una diferencia que es enfrentamiento agonista y dispersión. Solo con la entrada en escena de las fuerzas, esta ética del pensamiento conseguirá inclinarse decididamente hacia el plano de una politicidad. Pese a esto, no habría que entender por ello que la política habría estado ausente en la arqueología, sino más bien que la atención al poder dispondrá el pensamiento en decidida confrontación intempestiva con el presente y aquellas fuerzas de la tradición que han mortificado las potencias exuberantes de la vida. En este sentido podría leerse la

⁸⁰ Es lo que Foucault indica como una pregunta en la contraportada de la primera edición francesa de *Surveiller et punir*, cuestión que reitera en 1984 durante una entrevista sostenida con Alessandro Fontana (Foucault, 1984m).

consideración que pulsa tras la indicación de Foucault (1978f) según la cual, el siglo XX plantea a la filosofía el problema del poder, en parte como respuesta frente al exceso de poder –teniendo en cuentas las experiencias fascistas y estalinistas–, y como una actitud antidespótica que la vincula al papel que históricamente ha tenido el filósofo en Occidente desde su formulación griega. Teniendo en cuenta esta lectura, Foucault perspectiva que la filosofía podría cumplir un papel de contrapoder, en la medida que

se de como tarea analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan frente al poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia; a condición, en resumen, de que la filosofía deje de plantearse la cuestión del poder en términos de bien o mal, y se lo plantee en términos de su existencia (p. 540).

De este pliegue de lo político en lo ético, se derivan dos perspectivas filosóficas fundamentales. En primer lugar, una apertura a los acontecimientos que circundan la vida del filósofo, coextensiva a la inquietud reflexiva sobre el presente. Tal como han hecho notar sus biógrafos, no habría que dejar de advertir que el problema del poder en Foucault se manifiesta luego de las luchas de mayo del 68. En otras palabras, luego de una experiencia de sublevación a partir de la cual –junto a la mayoría de los filósofos de su generación– se hará parte de la corriente intelectual francesa que se manifiesta abiertamente crítica respecto a las políticas de la izquierda europea fundadas en la ortodoxia marxista⁸¹. Los trabajos acerca de la microfísica del poder y aquellos sobre la gubernamentalidad, serán parte de esta corriente intelectual que se distancia de los

⁸¹ A este respecto, es famoso el debate sostenido con un militante maoísta, a propósito de la justicia popular y su institucionalización revolucionaria (1972e).

problemas tradicionales del marxismo para abrirse a nuevas cuestiones, como la vida cotidiana, la situación de las mujeres, la autogestión, entre otras (Lemke, 2017). Hay signos muy claros de esta postura en Michel Foucault. Tal vez el más notorio, reside en la sincronía con la cual, al tiempo que plantea la problemática relación entre ética y poder – a la que, como veremos, reenvía la biopolítica–, formula la idea de la *resistencia* como su contracara inmanente, haciéndola pasar por la dimensión más próxima y *banal* de la existencia. El poder –nos enseña–, al igual que la resistencia, está en todas partes. No hay poder, sin resistencia. Su régimen de existencia es la multiplicidad, la mutación, el equilibrio inestable de las fuerzas. De tal manera que la resistencia estaría diseminada y pluralizada en todas partes dentro de la red de poder, haciendo por ello, inviable algo así como una política del “gran Rechazo” (Foucault, 1976a, p. 126). Más tarde, profundizará en las implicancias de esta formulación y dirá que los sujetos se levantan en un lugar determinado y con los medios específicos que tienen a su alcance (Foucault, 1984c), disolviendo así, toda posibilidad de insistir en un concepto destinal y salvífico de lo político. De ahí su participación en una serie de experiencias⁸² de compromiso activista y militante en las que podrá disponer en acto la relación entre filosofía y política, pero

⁸² Sólo por nombrar las experiencias más importantes, encontramos: el *Groupe d'information sur les prisons* (GIP), organizado en 1971 junto a Jean-Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet, para denunciar las condiciones carcelarias en Francia; la organización junto a Jean-Paul Sartre y Gilles Deleuze del *Comité de défense de la vie et des droits des travailleurs immigrés*; el apoyo al movimiento de la disidencia soviética; la defensa contra la extradición del abogado de las RAF, Klaus Croissant, contexto en el cual, luego de la crítica al terrorismo focal o de “pequeño grupo”, se distancia para siempre de su amistad con Gilles Deleuze; colaborador en la *Agence de Presse Libération*, cuyo propósito era publicar noticias sobre movimientos sociales y luchas políticas censuradas por los medios de comunicación oficiales. Posteriormente, continúa colaborando de manera frecuente en el periódico *Libération* al que esta agencia da origen, con una *Chronique de la Mémoire Ouvrière*. Más detalle sobre estas experiencias es posible encontrar en los trabajos biográficos de Eribon (1992), Macey (1995) y más recientemente el estudio biográfico en tres volúmenes de Stuart Elden (2021; 2017; 2016).

emplazada sobre el fondo de una relación más fundamental entre vida y pensamiento, vale decir, un *ethos*. Estas experiencias dan cuenta, precisamente, de un compromiso que pone en juego una resistencia vital y cotidiana al poder, capaz de pluralizar y multiplicar lo político hacia el plano de un *vitalismo ético*. En otras palabras, lo que aquí es posible hallar son las manifestaciones performativas de una comprensión de lo político que pulsa en medio del trabajo de elaboración del problema del poder⁸³.

Un aspecto relevante que permite colegir el espesor de lo que aquí está en juego, es la indicación de Guillaume Le Blanc (2006), quien ha sostenido que en Foucault habitaría una *política sobre la base de la furia*. Según señala, la analítica del poder se encontraría acompañada de un afecto de indignación que induce o promueve problematizaciones inéditas en el espacio del saber, pero también –a nuestro entender–, experimentaciones políticas orientadas por la posibilidad de hacer proliferar las luchas al interior y fuera del pensamiento. La entrevista titulada *Je perçois l'intolérable*, es bastante esclarecedora en este sentido. Allí, Michel Foucault (1971d) proyecta su trabajo filosófico sobre la base de un malestar fundamental. Luego de sostener que su interés no se encuentra precisamente en las prisiones, afirmará que “estoy aquí para recoger documentos, difundirlos y eventualmente provocarlos. Simplemente, percibo lo intolerable” (p. 205). Más tarde, estas intensidades de pensamiento reverberan en el diálogo sostenido en Berkeley hacia el final de su vida filosófica (Foucault, 1984), al precisar que nunca se

⁸³ Esto resulta indicativo de un cierto “método foucaultiano”, en la medida que los conceptos, así como las herramientas metodológicas, nunca son postuladas al inicio de las investigaciones, sino que constituyen sus efectos o resultados. Es lo que el lector podrá advertir en relación a la noción de poder, la que solo consigue elaborarse en la medida que se desarrollan las investigaciones que la suponen y le sirven de soporte filosófico para su posterior estabilización conceptual.

interesó por la política a secas, sino por sus implicancias éticas. Por ello, sostendrá que “la clave de la actitud política personal de un filósofo no ha de ser buscada en sus ideas, como si se pudiera deducir de ellas, sino más bien en su filosofía como vida, en su vida filosófica, su *ethos*” (p. 585-586).

La segunda perspectiva, se relaciona estrechamente con este último aspecto: la formulación progresiva de un *ethos crítico* como forma de vida filosófica. Será el reencuentro con la lectura de Kant (1784) y la actitud de modernidad descrita en su interpretación de la *Aufklärung*, la que le permitirá formular la labor de pensamiento como un modo de existencia que problematiza el presente y se relaciona reflexivamente con él, vale decir, una inquietud respecto al modo histórico de ser y la constitución de nosotros mismos. Tal como se lee en la conferencia pronunciada en la Sorbona (Foucault, 1978c), la crítica es formulada por Foucault como una *actitud*, definida por “una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros” (p. 46). En una palabra, la crítica entendida como un modo de existencia, un modo de habitar en el mundo que ya no es sencillamente representación teórica de la sociedad y sus conflictos, como es el caso de la tradición marxista o la Escuela de Frankfurt, ni únicamente un uso autónomo de la razón, en sentido kantiano. Esta lectura se confirma teniendo en cuenta la indicación enunciada por Foucault (1984c) seis años más tarde en su ensayo *Qu'est-ce que les Lumières?*, al precisar que, por *actitud*, quiere decir “un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una

pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *ethos*” (p. 568). Sin embargo, este *ethos* no se encuentra frente a un mundo ni una existencia sosiegas, sino a efectuaciones de las fuerzas, a las desgarraduras que en ella han grabado sus enfrentamientos. En este sentido es que en la conferencia de 1978 Foucault complementa su conceptualización de la crítica, argumentando que esta cumple el papel de “compañera y adversaria de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas” (Foucault, 1978c, p. 49). Arte de no ser gobernado, de una forma determinada y a cualquier precio, en otras palabras, una manera de librarnos de las determinaciones del poder y de proyectar la libertad como una tarea indefinida. En la misma conferencia, Foucault añadirá una indicación decisiva para comprender el estatuto filosófico del poder. Allí argumentará que la crítica es el nudo entre el *poder*, la *verdad* y el *sujeto*, por cuanto

es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad... arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (p. 52).

Siguiendo esta indicación, el problema del poder en Foucault reenviará permanentemente hacia una ontología del presente, en la forma de una interrogación sistemática respecto al modo de constitución del ser que somos nosotros mismos, en tanto historia de las fuerzas y sus enfrentamientos. En virtud de estas consideraciones, el poder cobrará el estatuto de un signo a descifrar, al estilo del filósofo nietzscheano que plantea su tarea como *médico de la cultura* (Nietzsche, 1873d) y define el conocimiento como

“arte de la transfiguración” (Nietzsche, 1882, p. 52), vale decir, como posición reflexiva que encuentra en la crítica un instrumento de interrupción, un saber que no solo comprende, sino que introduce cortes en aquello que examina, allí donde la vida se vuelve un medio de conocimiento. Tal como Nietzsche (1882) nos recuerda, “no somos ranas pensantes, continuamente tenemos que iniciar nuestros pensamientos desde nuestro dolor” (p. 53). En sintonía con esta perspectiva, Foucault (1971c) sostendrá que

el genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas que explican los comienzos, los atavismos y las herencias; como también hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y energía, sus fisuras y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia, con sus intensidades, sus desfallecimientos, sus furiosos secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir (p. 140).

Así descrita, la analítica del poder constituirá una manera de ocuparnos de nosotros mismos –una modulación del *cuidado de sí* formulada una década más tarde–, de conocer nuestro presente y encontrar el modo de orientarnos en él. Como veremos a continuación, es esta consideración la que nos permitirá advertir el valor filosófico involucrado en el diagnóstico de la modernidad elaborado por Michel Foucault y el modo en que el problema de lo político encuentra en él un marco reflexivo para su reelaboración por fuera de los marcos de la tradición de pensamiento político.

Finalmente, Roberto Esposito (2002) ha hecho notar que la filosofía de Michel Foucault se encuentra completamente divorciada de una *filosofía de la historia*, por cuanto no proyecta en la historia un presupuesto filosófico, sino que más bien analiza

acontecimientos históricos concretos a partir de los cuales desarrolla las conceptualizaciones. Este es, precisamente, el curso que sigue la elaboración del problema del poder en el filósofo francés, en la medida que son las exploraciones genealógicas las que le permitirán desarrollar su conceptualidad específica, en la forma de una *analítica*. Por esta razón, es que las primeras secciones de este capítulo constituyen problematizaciones sobre las investigaciones genealógicas en las que se despliega dicha analítica, mientras las secciones finales se ocupan de su elaboración conceptual.

Investidura política de los cuerpos

En el primer capítulo de *Surveiller et punir* –el que puede ser considerado como un prólogo que anticipa los principales movimientos de la investigación–, Foucault (1975d) declara que su objetivo consiste en mostrar la “historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar se apoya, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad” (p. 27). Según explica, este incorpóreo secretado por las artes del castigo y sobre el cual se asentarán las disciplinas, no sería, sin embargo, un resto teológico de la soberanía sino una realidad histórica “que, a diferencia del alma representada por la teología cristiana, no nace culpable y castigable, sino que nace más bien de procedimientos de castigo, de vigilancia, de pena y de coacción” (p. 34). Es en torno de este desdoblamiento punitivo del cuerpo que se habrían articulado “los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el lenguaje por el cual las relaciones de poder dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos de poder” (p. 34). Foucault también destaca que es al interior de esta historia anatomopolítica que las reivindicaciones morales del humanismo habrían sido dotadas de validez. Contrariamente al axioma platónico según el cual, el cuerpo es la prisión del alma (Platón, 1986)⁸⁴, “el hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí mismo el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo... Un «alma» lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce

⁸⁴ La referencia corresponde al *Fedro* contenido junto a otros diálogos en la edición citada.

sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo” (Foucault, 1975d, p. 34). En la contraportada a la primera edición francesa del libro, añadirá a este respecto, una indicación decisiva: “el siglo XVIII inventó, sin duda, las libertades, pero les dio un subsuelo profundo y sólido: la sociedad disciplinaria de la que seguimos dependiendo”.

Surveiller et punir representa, sin duda, el punto de consolidación de una serie de investigaciones genealógicas abiertas por la recepción nietzscheana del problema de la fuerza y la inquietud ética por hacer del pensamiento una labor de diagnosis. A través de ella, Foucault nos propone el primer estrato de una historia abyecta –plegada en un gesto reverso y adverso de transvaloración– de la modernidad, complementado, posteriormente con el descubrimiento del biopoder. Pero también, la elaboración en acto de una conceptualidad del poder que recusa sus remisiones exclusivamente institucionales, y descubre en la producción de saber y verdad, sus puntos de apoyo. Deleuze (1986a), ha sugerido, en este sentido, que Foucault siempre supo componer maravillosos cuadros como fondo de sus análisis, allí donde “el análisis se hace cada vez más microfísico y los cuadros cada vez más físicos... del rojo sobre rojo de los suplicios al gris sobre gris de la prisión”⁸⁵ (p. 50). Pese a esto, no es precisamente un cuadro, sino la pintura de un retrato y su mirada, aquello que Foucault no cesó de componer desde la conferencia inaugural en el *Collège de France* (1970a). Un retrato ciertamente sombrío, cuya mirada abismal se dirige hacia nosotros para reflejar la historia de nuestro presente y descubrir en ella nuestro

⁸⁵ Color que recuerda la tonalidad que Nietzsche (1887) reserva para la historia genealógica de la moral, aquella del archivo, de lo efectivamente documentado, “toda la escritura jeroglífica, extensa y difícil de descifrar, del pasado de la moral humana!” (p. 358).

propio semblante: junto a la invención del hombre, la modernidad verá nacer los cuerpos en el espacio de una gramática política que los representa como realidad biológica susceptible de composición técnica. Es el problema del nacimiento de un *poder disciplinario* (1978d), que hará de los cuerpos humanos una superficie de inscripción de tecnologías políticas dispuestas para asignarles una forma, vale decir, reformarlos, componerlos y conducirlos, en la perspectiva de una *episteme* política del orden y la utilidad. En este sentido es que Foucault (1975e) podrá sostener que,

para que un cierto liberalismo burgués haya sido posible a nivel de las instituciones, fue necesario, a nivel de lo que yo llamo los «micropoderes», una investidura mucho más compacta de los individuos, fue necesario organizar la cuadrícula de los cuerpos y los comportamientos. La disciplina es el envés de la democracia (p. 722).

De manera consistente, con la introducción de la noción de *gobierno de los hombres* en la lección del 15 de enero del curso *Les anormaux*, Foucault (2000) nos proveerá de una clave de lectura decisiva al señalar que las disciplinas se habrían constituido, a partir del siglo XVIII, en la condición de posibilidad del gobierno y la conducción de los individuos. Según explica, se trataría de una

técnica general de ejercicio del poder, técnica transferible a instituciones y aparatos numerosos y diversos. Esta técnica constituye el reverso de las estructuras jurídicas y políticas de la representación y la condición de funcionamiento y eficacia de esos aparatos. Esta técnica general del gobierno de los hombres entraña un dispositivo tipo, que es la organización disciplinaria (p. 56).

La genealogía de este poder, sitúa la emergencia de las disciplinas en el umbral abierto por la crisis de la soberanía, la consecuente transformación del derecho penal y el

nacimiento de las ciencias humanas. Al atravesar este umbral, el siglo XVIII asistirá a la difusión institucional de las disciplinas, mientras el siglo XIX verá nacer de esta herencia una forma social general a partir de la integración de una extensa red de micropoderes organizada con arreglo a los principios de utilidad y obediencia, para la cual Foucault (2005) reservará el nombre de *sociedad disciplinaria*⁸⁶. Las líneas analíticas que dirigen *Surveiller et punir*, nos muestran, en este sentido, una completa redefinición de la economía del poder, gracias a la cual será posible la humanización del castigo, su racionalización. A este respecto, Judith Revel (2014) ha propuesto una clave de lectura relevante, al sugerir que el nacimiento de las disciplinas habría introducido una ruptura epistémica en la periodización arqueológica ensayada por Foucault desde *Histoire de la folie* hasta *Les mots et les choses*, de tal manera que las remisiones genealógicas a la época clásica y al nacimiento de las ciencias humanas, intentarían mostrar cómo es que ambos acontecimientos históricos –el discurso de la razón y el discurso sobre el hombre– interactúan en la producción de un tercer discurso: en palabras de Foucault (1978d), aquel de una “ortopedia social” (p. 103)⁸⁷. Pese a esto, habría que agregar que el hombre al que dará lugar su discurso, no es anterior a este modelo específico de sujeción, sino que es a partir de él que encontrará una forma efectiva. Así lo entiende Foucault (2005) al sostener que “llegará un día, en el siglo XIX, en el que este «hombre», descubierto en el criminal,

⁸⁶ Primera formulación en la lección del 14 de marzo de 1973.

⁸⁷ La filiación genealógica de las disciplinas, sin embargo, es más extensa que la época moderna. Así lo hace notar Foucault en la lección del 21 de noviembre del curso *Le pouvoir psychiatrique*. Según describe, sus primeros vestigios se encuentran en las prácticas monásticas y ascéticas de las comunidades cristianas de la Edad Media –concernientes a la reglamentación de la vida cotidiana y la actividad pedagógica– y en su extensión hacia las comunidades laicas que se desarrollaron en el período previo a la Reforma, entre los siglos XIV y XV.

se convertirá en el blanco de la intervención penal, en el objeto que pretende corregir y transformar, en el campo de toda una serie de ciencias y de prácticas extrañas”⁸⁸ (p. 76). Según esta reflexión, el hombre será formulado como la frontera del despotismo del soberano, un hombre-medida –afirma Foucault–, no de las cosas, sino del poder. Sin embargo, esta lectura nos muestra que es precisamente esta humanización de las penas la que servirá como punto de apoyo a la formulación de una nueva política del cuerpo y al nacimiento de una nueva economía del poder de castigar: “no castigar menos, sino mejor; castigar con una severidad atenuada, quizá, pero para castigar con más universalidad y necesidad; introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social” (p. 84). De ahí en más, las ciencias del hombre cumplirán la función de acoplar las representaciones jurídico-políticas sobre el individuo⁸⁹, con aquellas producidas por las propias disciplinas, arrojando los cuerpos al interjuego entre hábito y castigo, norma y punición:

De esa oscilación entre el individuo jurídico, instrumento ideológico de la reivindicación del poder, y el individuo disciplinario, instrumento real de su ejercicio material, de esa oscilación entre el poder que se reivindica y el poder que se ejerce, nacieron la ilusión y la realidad que llamamos Hombre (p. 69).

Desde sus primeras formulaciones –hacia fines de 1972–, en las lecciones pronunciadas en el curso *La société punitive*, Foucault (2016) destacó dos aspectos

⁸⁸ En el curso del año siguiente (2000), profundizará en esta formulación, al subrayar en la pericia psiquiátrica el nacimiento de una función *psi*, caracterizada como el último punto de anclaje de los poderes de disciplina sobre la existencia de los individuos. Según esta descripción, su tarea consistirá en “doblar el delito” (p. 28), al disponer el pasaje “del acto a la conducta, del delito a la manera de ser” (p. 29) y reinscribir con ello la infracción al interior de un universo moral que, no tan solo se dirige a la individualización y composición de los cuerpos, sino al conjunto de los comportamientos.

⁸⁹ Aquel individuo racional, poseedor de derechos.

fundamentales de este nuevo poder disciplinario. Por un lado, su carácter microfísico, y con ello la singularidad que adquiere la modulación moderna del poder –pese a que, como veremos enseguida, no tardará en tomar distancia de esta formulación–, mientras que, por otro, su función de relevo respecto de las antiguas formas soberanas. Según esta descripción, frente a las disciplinas, las formas soberanas del poder no tan sólo resultarán “inhumanas” e “irracionales”, sino ineficaces en la tarea de hacer frente al gobierno de las multiplicidades humanas. Será por tanto su crisis la que dará lugar a una serie de desplazamientos y mutaciones en las funciones del poder, pero también en su mecánica: de la judicatura sobre un territorio y la apropiación de fuerzas y productos, a la captura total y exhaustiva del tiempo, la vida y el cuerpo; de la reactualización ritual incesante del poder soberano y su autoridad, a una nueva mecánica del poder, definida por su carácter flexible, transferible y continuo; de un poder fundado únicamente en la fuerza y la violencia, a un poder orientado por la norma y el hábito (2006a). Las disciplinas expresarán, por tanto, una

cierta forma terminal, capilar del poder, un último relevo, una modalidad mediante la cual el poder político y los poderes en general logran, en última instancia, tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras; la manera, en síntesis, como todos esos poderes, al concentrarse en el descenso hacia los propios cuerpos y tocarlos, trabajan, modifican y dirigen lo que Servan⁹⁰ llamaba las “fibras blandas del cerebro” (Foucault, 2005, p. 51).

A esta caracterización genealógica, se suman las indicaciones contenidas en *Surveiller et punir*, pero también en los cursos *La société punitive* y *Le pouvoir*

⁹⁰ Servan, J. M. A. (1768) *Discours sur l'administration de la justice criminelle*. A Genève.

psychiatrique, respecto a dos procesos coextensivos a partir de los cuales será posible consolidar la colonización disciplinaria de las relaciones de soberanía en el siglo XVIII: de un lado, el crecimiento demográfico y las grandes concentraciones humanas en espacios urbanos, y de otro, el crecimiento del aparato de producción, cuya correlación será ajustada por las disciplinas, de modo que el crecimiento de una economía capitalista exigirá la formalización de un poder fundado en dichas tecnologías:

los dos procesos, acumulación de los hombres y acumulación del capital, no pueden separarse; no habría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y de utilizarlos; inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación de capital (Foucault, 1975d, p. 222).

Tal como Foucault (2005) ya había señalado en las lecciones del curso del período 1973-1974, la acumulación de hombres responde a una triple función: maximizar la utilización posible de los individuos; acumular el tiempo; y hacer utilizables a los individuos en su multiplicidad, vale decir, procurar que el resultado final sea igual o superior a la suma de sus partes. Según esta precisión, las disciplinas no tan sólo tendrían por función la composición ordenada los cuerpos, sino garantizar la acumulación y maximización de las fuerzas y el tiempo de trabajo. Constituirán por ello, no la causa del capitalismo sino la precondition de su éxito. En consecuencia, una de las tareas fundamentales de las disciplinas será componer las fuerzas, interviniendo los cuerpos y ajustándolos a los estándares normativos de una gramática de la utilidad:

[Esta] función de las técnicas de acumulación de hombres y fuerzas de trabajo es, me parece, la razón por la cual se introdujeron, probaron, elaboraron y

perfeccionaron los diferentes dispositivos disciplinarios. La extensión de las disciplinas, su desplazamiento, la migración de su función lateral a la función central y general que ejercen a partir del siglo XVIII, están ligados a esa acumulación de hombres y su papel en la sociedad capitalista (p. 82).

En esta perspectiva, las disciplinas se constituirán como tácticas de distribución de las multiplicidades, cuyo esquema no es simplemente aquel de las taxonomías, sino el de la utilidad. Doble significado de las disciplinas y su investidura política de los cuerpos: utilidad y docilidad. Por un lado, aumento de las fuerzas corporales en términos de utilidad económica. Por otro, disminución de dichas fuerzas, en términos de obediencia política. En una palabra, las disciplinas pondrán la vida a trabajar, al disociar el poder del cuerpo a partir de una economía política del detalle (Foucault, 1975d) que lo explora, lo desarticula y lo recompone, para establecer un vínculo bidireccional entre obediencia política y utilidad económica. Actuarán, por ello, en “adyacencia a los aparatos de producción, de transmisión de saber, de represión, y les otorgan una suerte de suplemento de poder que estos necesitan para funcionar” (Foucault, 2016, p. 244), en la misma medida que permiten asociar a los individuos a las “formas colectivas de la existencia de la sociedad” (p. 249) e impedir la constitución de una contrafuerza capaz de amenazar el orden así constituido. Teniendo esto en cuenta es que luego Foucault (2005) podrá señalar que “para que haya plusganancia es preciso que haya subpoder, es preciso que en la existencia humana se haya establecido una trama de poder político microscópico, capilar, capaz de fijar a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, trabajadores (p. 147).

En resumidas cuentas, de lo que se trata en esta nueva economía del poder, es de una cierta “fabricación de lo social” (Foucault, 2016, p. 250), vale decir, de constituir lo colectivo conforme a una “norma como principio de partición y la normalización como prescripción universal para todos esos individuos así constituidos” (Foucault, 2005, p. 67), valiéndose para ello de un conjunto de tecnologías que atraviesan las instituciones a fin de conectarlas, programarlas y hacerlas interactuar en la obtención de efectos específicos de poder. Las disciplinas podrán disponer así la traducción racional de las multiplicidades difusas en multiplicidades ordenadas, como condición estratégica en la producción de un mundo sin residuos en que todo pueda ser rápidamente sobreutilizado. Por ello es que Maurice Blanchot (1969), al seguir este diagnóstico, dirá que aquello que está encerrado en las sociedades disciplinarias es el *afuera*, vale decir, lo virtual, la potencia de variación, en la medida que todas las tecnologías de poder que en ella se precipitan, contribuyen a impulsar la reproducción social por neutralización de la variabilidad, la imprevisibilidad y la diferencia.

Según la descripción contenida en *Surveiller et punir*, esta efectuación del poder disciplinario será posible en la medida que la extensa red de instituciones en las que se ha codificado, consigue secretar una maquinaria de control que funcionará como un microscopio de la conducta, llegando a formar un aparato de observación, registro y encauzamiento, hasta alcanzar una forma homogénea y continua. A este respecto, la modernidad disciplinaria encontrará en la figura del *panóptico* propuesta por el filósofo liberal Jeremy Bentham (1787), la fórmula política que provee de un modelo ideal para la gestión perfecta de las multiplicidades humanas. Tal como se anticipa en los extensos

subtítulos que acompañan el manuscrito del filósofo británico, se trata de un modelo fundado en el examen y la vigilancia exhaustiva, equivalente para cualquier institución e irreductible al esquema arquitectónico de la prisión: el “diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal” (Foucault, 1975d, p. 207), precisa Foucault, intentando destacar con ello el mecanismo que intensifica cualquier aparato de poder, al garantizar su economía (material y temporal), su eficacia (racionalidad preventiva), su funcionamiento continuo y sus mecanismos automáticos, con miras a “volver más fuertes las fuerzas sociales –aumentar la producción, desarrollar la economía, difundir la instrucción, elevar el nivel de la moral pública; hacerlas crecer y multiplicar” (p. 240).

Nos encontramos así, frente a una figura histórica del poder, cuyo despliegue es aquel de una máquina expansiva, flexible, con procedimientos adaptables y transferibles. Un funcionamiento que “es, de hecho, una figura de tecnología política que se puede, y se debe, desprender de todo uso específico” (p. 207). Una función pragmática tal, sin embargo, solo podrá resultar consistente en la medida que se apoya en la producción de un saber. En la descripción de Foucault, la vigilancia cumple un papel fundamental, no tan solo como un control perceptivo de los comportamientos, sino también y fundamentalmente, como una forma de saber que permitirá movilizar técnicas preventivas o anticipatorias frente a la ocurrencia probable del acto: una física, en tanto ciencia de los cuerpos, de sus magnitudes, movimientos, propiedades, fuerzas y sus relaciones en el espacio-tiempo:

Gracias a las técnicas de vigilancia, la “física” del poder, y el dominio sobre el cuerpo se efectúan de acuerdo con las leyes de la óptica y de la mecánica, de acuerdo con todo un juego de espacios, de líneas, de pantallas, de haces, de

grados, y sin recurrir, en principio al menos, al exceso, a la fuerza, a la violencia. Poder que es en apariencia tanto menos “corporal” cuanto que es más sabiamente “físico” (p. 179).

A este respecto, la vigilancia y la escritura ininterrumpidas, darán lugar a un poder individualizante, capaz de fabricar los cuerpos, al ajustar la función sujeto a la singularidad somática y fijar “con toda exactitud la función sujeto al cuerpo” (Foucault, 2005, p. 66). El poder disciplinario será, por ello, individualizante, solo en la medida que el individuo no es otra cosa que el cuerpo sujeto. Según la expresión de *Surveiller et punir*, esta operación disciplinaria es parte del gran libro del Hombre-máquina, escrito simultáneamente sobre dos registros:

el anátomo-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo. Dos registros muy distintos, ya que aquí se trataba de sumisión y de utilización y allá de funcionamiento y explicación: cuerpo útil, inteligible (Foucault, 1975d, p. 138).

Siguiendo esta reflexión es que Foucault podrá articular una argumentación crítica al axioma moderno del individuo: el individuo no es aquello a lo cual se aferra el poder político, “sino el efecto producido, el resultado de esta fijación” (p. 67). No preexiste a la función sujeto –como había previsto el psicoanálisis lacaniano y también el marxismo althusseriano–, al contrario “el individuo apareció dentro de un sistema político porque la singularidad somática, en virtud de los mecanismos disciplinarios, se convirtió en portadora de la función sujeto” (p. 67). Para finalmente agregar que “la desobjetivación, la desnormalización, la despsicologización, implican necesariamente la destrucción del

individuo como tal. La desindividualización va a la par con estas otras tres operaciones” (p. 68).

El diagnóstico que Foucault consigue componer a partir de esta genealogía, es aquel de una época en la que el poder se presenta de forma coordinada, organizada, y equivalente al modelo de la prisión⁹¹ como *paradigma* para cualquier espacio de encierro (Foucault, 1978d). A ello obedece la insistencia en las instituciones, pese a que lo relevante siempre fueron los desequilibrios de poder, las diferencias de potencial entre fuerzas que hacen funcionar y se traducen como regularidades institucionales (Foucault, 2005). También habría que hacer notar que este retrato corresponde a la descripción de una primera forma de expresión de las relaciones de fuerzas al interior aquello que Foucault dos años más tarde llamará la *gubernamentalidad liberal* (Foucault, 2006c): la forma específica de poder, a partir del siglo XVIII, donde el poder se estataliza. El panóptico de Bentham –precursor filosófico y político de un modelo general del poder disciplinario–, representa, en esta perspectiva, la expresión de una racionalidad política de composición del orden y las fuerzas sociales –una *forma de gobierno*, según la expresión de Foucault (1973b) contenida en *A propos de l'enfermement pénitentiaire* o, como más tarde precisará, “la fórmula misma de un gobierno liberal” (2007, p. 89)–, pero también, de maximización y rendimiento de las propias relaciones de poder que han encontrado en las codificaciones institucionales y su acción sobre los cuerpos, no tan solo un lugar de

⁹¹ En el cuarto volumen de *Histoire de la sexualité* (2018), Foucault sitúa la arqueología de la institución penitenciaria en la penitencia y el pastorado cristiano. En cierto modo, sería legítimo plantear que la prisión es una institución cristiana o –como lo pensará Carl Schmitt (1922) en relación a la política contemporánea, que “todos los conceptos relevantes de la teoría política moderna son conceptos teológicos secularizados” (p.37)– la expresión secular de la coincidencia de la *metanoia* y el pastorado.

inscripción, sino un modo de enfrentar e intentar resolver el problema del orden. Por ello su punto de mira serán los cuerpos y su individualización, en la medida que se despliega en el campo de una episteme que aún no consigue formular –porque aún no lo ha descubierto– un pensamiento sobre los procesos colectivos ni sobre el hombre como especie. El saber que ve nacer las disciplinas es aquel de la *gramática general*, la *historia natural* y el *análisis de las riquezas*, vale decir, ciencias del orden en el dominio de las palabras, los seres y las necesidades. Según la descripción de Foucault en *Les mots et les choses* (1966a): un saber de las equivalencias, que piensa los conjuntos a través de sus partes componentes. Un saber que ha descubierto recientemente, a través del concepto de *organización* en los seres vivos, la composición de individuos complejos a partir de unidades más simples y el papel de la interacción de los elementos en la producción de determinados efectos de conjunto. Al estudiar el nacimiento de las nociones de *máquina* y *organismo*, Georges Canguilhem (1965) advertirá a este respecto, que, al interior de esta representación, “el modelo de una máquina viviente es lo viviente en sí mismo” (p. 113), de tal manera que, al no conseguir pensar la vida como *experiencia* ni como *tentativa*, no podrá tolerar las monstruosidades ni las desviaciones a la norma establecida por la organización. Es sobre esta “concepción” de lo vivo según el modelo de la máquina que las disciplinas representarán la composición de los cuerpos y la normalización de sus procesos, enfrentando el problema del orden y su contingencia, a través de la reducción de los individuos a una colección susceptible de clasificación, vigilancia y conducción. El castigo “humanitario” –según la expresión de Foucault (1975d)–, al estar inscrito en una economía del poder de esta naturaleza, no se agotará en la sanción del acto, por cuanto su

función será más bien la de reducir complejidad y garantizar así la consistencia orgánica de un orden.

Foucault, sin embargo, no tardó en advertir que el programa disciplinario enfrentó su crisis desde su propia formulación. En las conferencias dictadas en 1973 en Río de Janeiro (1978d), ya indicaba que las instituciones disciplinarias –especialmente la prisión– nunca consiguieron dar cumplimiento a sus propósitos de corrección y reforma de los cuerpos reclusos, fundamentalmente porque su función, como hemos descrito, era más bien otra: constituir tácticas funcionales a la obtención de determinados efectos políticos y económicos en las sociedades en donde han tenido lugar. En tanto, en el curso *Sécurité, territoire, population* (2006c), indicará que las disciplinas ya no resultarían del todo operativas para entender el presente, al igual que las declaraciones emitidas apenas unas semanas después de finalizar el mismo curso, durante una conferencia pronunciada en la ciudad de Kyoto (1978k)⁹². Según lo sostenido allí, en las sociedades industriales avanzadas, las disciplinas se encontrarían en crisis, perdiendo parte de su eficacia, de modo que se impone la obligación de pensar en el desarrollo de sociedades futuras sin disciplinas.

Todas estas reservas, puedan ser esclarecidas a la luz de aquello que, a partir de las últimas lecciones del curso *Il faut défendre la société*, Foucault (2006a) identifica como el nacimiento de una nueva tecnología política a la que denomina *biopolítica*. Hacia fines del siglo XVIII, en la zona más alta en la curva de su desarrollo, las disciplinas

⁹² Los editores de *Dits et écrits* han consignado el material como una conferencia, pese a que el texto tiene la forma de una entrevista con un interlocutor anónimo.

asistirán a la consumación de la economía del poder de la que forman parte, la que dará lugar a un *poder sobre la vida* mucho más complejo en sus funciones técnicas y mucho más preciso en sus efectuaciones, puesto que ha logrado formularse al interior de una episteme que, gracias a las ciencias humanas y sociales, podrá pensar los procesos colectivos y al hombre como especie. Otra composición de fuerzas, ciertamente, pero también, otra racionalidad del poder. En este sentido es que habría que leer la precisión introducida por Foucault (2006c) en el curso del período siguiente, respecto al uso que hasta ese entonces había hecho de la noción de *normalización disciplinaria*. Allí propondrá la distinción entre *normación* y *normalización*, alterando con ello el sentido y alcance estratégico asignado a la norma en sus indagaciones genealógicas precedentes. Según explica, en las sociedades disciplinarias las operaciones del poder descansarían en una *normación*: por su carácter prescriptivo, las disciplinas se dirigen al ajuste de los individuos según una anterioridad moral que establece un modelo óptimo, de manera que lo normal será precisamente todo aquello que se ajuste a esa norma. En las sociedades codificadas por una economía biopolítica del poder, en cambio, el poder se ejerce como *normalización*, estableciendo la norma como una deducción empírica de lo normal, vale decir, fijándola a posteriori. Así, la normalidad dejará de tener un sentido unívoco, para formularse, más bien, en su diferencialidad: para cada fenómeno habrá una normalidad que será posible analizar y determinar según un cálculo estadístico relativo a la frecuencia de ocurrencia de dicho fenómeno. Para cada fenómeno habrá todo un conjunto de normalidades diferenciales, de manera tal que lo normal y lo anormal será establecido a través de curvas de normalidad, haciendo interactuar las diferentes atribuciones de

normalidad y procurando que las más desfavorables se asimilen a las más favorables. La biopolítica encuentra aquí su correlato normativo, que es de una naturaleza otra en relación al fundamento normativo de las disciplinas: gestión de las instancias de riesgo antes que su disolución, gestión del medio de la población antes que reticulación disciplinaria de los individuos. Por ello, la distinción entre normación y normalización no habría que entenderla en términos exclusivamente conceptuales, puesto que obedece, más bien, a una consideración histórica respecto a las transformaciones en la racionalidad del poder: de un lado, el modelo óptimo de adecuación prescriptiva a una norma, propio de las disciplinas, y, del otro, el establecimiento de la norma a través del modelo diferencial y estimativo de lo normal, propia de la seguridad.

Pese a que las disciplinas logran transitar a través del umbral que ve nacer las ciencias humanas –y por ello, no desaparecerán–, su fundamentación se desarrolla en el ocaso de la episteme clásica. Será precisamente este desplazamiento epistémico el que posibilitará, no tan solo su mutación, sino la completa alteración de la soberanía política abierta con el nacimiento de las disciplinas. Como veremos a continuación, la formulación del *biopoder* provocará un desplazamiento hacia el mercado, describiendo al mismo tiempo, un movimiento de *retirada de lo político*. Si las disciplinas expresan una primera comprensión filosófica y política del liberalismo respecto de lo colectivo y sus procesos, la biopolítica neoliberal reemplazará la filosofía por los modelos de gestión empresarial y a la política –o su equivalencia al Estado– por el mercado. En esta perspectiva, la *retirada de lo político* será también la *retirada de la filosofía*.

Poder sobre la vida

El diagnóstico del presente abierto por Michel Foucault a partir de la genealogía del poder disciplinario, será completado y, ciertamente, corregido al advertir la *gravedad* de la biopolítica en la historia moderna. Los materiales en donde es posible rastrear el uso formal del concepto, incluyen la clase final del curso en el *Collège de France* del período 1975-1976, titulado *Il faut défendre la société* (2006a), aun cuando ya la había presentado un año antes, durante una conferencia en Río de Janeiro (1974b), para referirse a la *medicina social* como aquella tecnología moderna a propósito de la cual, el cuerpo emerge como fuerza de trabajo y ámbito de gestión política. El mismo año de aquel curso, Foucault publica el primer volumen de su *Histoire de la sexualité* (1976a). Hacia el final del libro, se encuentra un análisis un poco más sistemático que los primeros bosquejos de la clase de 1976. Más tarde, incluso dirá que allí, el problema biopolítico constituye “el fondo del libro” (1977b, p. 323). Finalmente, le siguen dos cursos dentro de un período de tres años, titulados *Sécurité, territoire, population* (1977-1978) y *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), donde profundiza en la genealogía de las prácticas de gobierno en medio de las cuales se despliega la biopolítica.

El contexto de las investigaciones de Michel Foucault a propósito de la biopolítica, es diverso. Cabría, de todos modos, identificar dos estratos que nos permiten contextualizar su formulación: el primero, vinculado con el estado de situación de su trabajo intelectual. Cuando emerge la inquietud por la biopolítica, venía trabajando hacía ya cuatro años en el desarrollo de un programa de investigaciones histórico-críticas a partir

de las cuales intentó dar forma a una analítica post-metafísica que permitiera desactivar los operadores funcionales en los que se asienta el orden moderno: la pretendida soberanía del sujeto, el progreso de la razón, y la doctrina jurídica del poder, quedan así completamente descentrados y expuestos en la exterioridad de las relaciones de fuerzas.

Un segundo estrato, concierne a la emergencia de la biopolítica en el pensamiento filosófico moderno. Tal como lo ha hecho notar Thomas Lemke (2017), el *arché* de la biopolítica en tanto noción filosófica, es posible situarlo en la *filosofía de la vida* de mediados del siglo XIX en Alemania, con pensadores como Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche, y en Francia, con Henri Bergson. Según la descripción de Lemke, “los filósofos de la vida representaban cada uno diferentes posiciones, pero les unía la idea de revalorización de la «vida» como categoría fundamental y criterio normativo de lo sano, lo bueno y lo verdadero” (p. 24). Vida como experiencia corporal, instinto, intuición o sensación, en estos pensadores era una forma de someter a crítica los procesos de racionalización modernos, así como el rumbo tecnológico de la civilización.

Por su parte, aunque sin referirse a la biopolítica ni a su problemática, Hannah Arendt (1946) despliega un trazado histórico de utilidad para la reconstrucción de aquella “tradicción” de pensamiento que ha hecho de la vida una inquietud filosófica, y al interior de la cual es posible alojar el horizonte de preocupaciones que conciernen a la biopolítica. Pasando por el segmento de aquello que Lemke denomina *filosofía de la vida*, Arendt dibuja un trazado que le permitirá extenderla en ambos extremos temporales hacia una *filosofía de la existencia*, para incluir en ella una corriente de pensamiento que se inició con Friedrich Schelling y Søren Kierkegaard, hasta llegar a la postguerra con Max Scheler,

Martin Heidegger y Karl Jaspers. Lo que resulta relevante de este ejercicio cartográfico, es que en todos estos pensadores la preocupación por la *existencia* asume la forma de una inquietud por la vida humana. Es esta deriva la que llega hasta el pensamiento francés de la primera mitad del siglo XX, en la forma de dos corrientes filosóficas relacionadas, aunque no coextensivas: el *existencialismo* y la *fenomenología*.

Una clara excepción al interior de este diagrama, lo constituye el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Tal como ha hecho notar Roberto Esposito (2006), la biopolítica encuentra allí una filiación directa, y no tan sólo un horizonte de problemas generales como lo describe Thomas Lemke (2017). Esposito demuestra que la semántica misma del problema biopolítico habría sido anticipada en el pensamiento nietzscheano, específicamente, a través de dos figuras conceptuales: la *voluntad de poder* y la *gran política*, con las cuales será posible reconocer los signos de una *biofilosofía*, como el marco de problemas filosóficos de la biopolítica foucaultiana. A partir de Nietzsche, la filosofía del siglo XIX no tan sólo habría hecho de la vida un objeto de pensamiento, sino que habría desarrollado las claves fundamentales de la problemática relación entre vida y poder. Desde la centralidad del cuerpo como génesis y terminal del poder, hasta el papel ontogenético de las relaciones de fuerzas, será posible observar los motivos que animan la textura de un problema que solo con Foucault y su escenario categorial será posible formalizar. En esta dirección, la contribución fundamental de Nietzsche a la problematización de la biopolítica, será la afirmación de la dimensión política del *bíos*, como aquella intimidad a propósito de la cual la vida puede adquirir una forma. En la lectura de Esposito (2006), esto es precisamente lo que significa que la vida sea *voluntad*

de poder, en tanto no conoce modos de ser distintos a los de una continua potenciación. Según explica, “hacer de la voluntad de poder el impulso vital fundamental implica afirmar, a un tiempo, que la vida tiene una dimensión constitutivamente política y que la política tiene como único fin conservar y expandir la vida” (p. 18). No habría, por tanto, relación exterior, dialéctica o mediada entre vida y política, sino inmanencia.

Contra el paradigma de la antropología moderna según el cual, la vida progresa a partir de un cierto déficit inicial, Nietzsche afirma su exceso, esto es, una vida extáticamente colmada de sí misma. Esto abrirá la comprensión de un doble empuje vital. De un lado, una concepción donde la vida se orienta hacia el señoreamiento de todo lo que encuentra a su paso. Del otro, aquella que sostiene que, una vez colmada su pulsión exuberante, se volcaría fuera de sí misma, dilapidando su consistencia. Por ello es que Nietzsche (1878) podrá colegir que las instituciones políticas modernas no habrían hecho otra cosa que erigir fortalezas para ponerse a resguardo y desactivar esta fuerza (auto)disolvente y expansiva de lo viviente. En sus palabras, desde la civilización griega, las instituciones humanas no se habrían constituido sobre la base de renegar del “instinto natural que se expresa en las malas cualidades, sino que lo ordenaron y lo limitaron a cultos y días determinados, tras haber ingeniado las medidas de precaución suficientes para poder dar salida a esas aguas turbulentas de la manera menos dañina” (p. 333). Incluso, ve en la construcción de las instituciones democráticas de Europa, “un eslabón de la cadena de esas inmensas medidas profilácticas que son el pensamiento de la época moderna” (p. 447). El diagnóstico del filósofo alemán es bastante claro en este punto: la

modernidad constituiría el tiempo y el lugar en donde el Estado profundiza el principio *protector*⁹³ sobre la potencia vital.

Nietzsche –al igual que Foucault– advierte la tensión constitutiva de la política y los diques institucionales dispuestos por ella frente a la exuberancia vital. En este sentido podrá afirmar que “el Estado es una inteligente institución dirigida a proteger a los individuos unos de otros: pero si se continúa con su perfeccionamiento, el individuo terminará por debilitarse a causa de ello, más aún, se disolverá, — y por tanto será abortado de la manera más radical el fin originario del Estado” (pp. 174-175). Es decir, aquello destinado a proteger la vida, no terminaría haciendo otra cosa que disolverla. Precisamente, una de las conclusiones más importantes que Foucault también extraerá luego de su análisis de la biopolítica.

En virtud de estas premisas, junto a Nietzsche sería posible tomar distancia y confrontar la comprensión tradicional de la política en el pensamiento moderno, según la cual, la figura del Estado solo cumpliría una función de contención frente a un exceso originario que recorrería la socialidad⁹⁴ y, al mismo tiempo, disponer los materiales fundamentales a partir de los cuales abastecer otro léxico de lo político, al exponer el nudo irresoluble entre vida y poder, así como la ambivalencia que la recorre. Tal como veremos, en este punto se juega toda la complejidad del planteamiento foucaultiano de la biopolítica, puesto que la dimensión política de la vida involucra la potenciación del ser

⁹³ En la etimología del vocablo *protegere*, se revela el carácter conservador de esta protección, al incluir las expresiones de defensa y amparo.

⁹⁴ Todo el contractualismo es un buen ejemplo de esta lectura, ciertamente parcial, a la luz del planteamiento nietzscheano.

viviente, al tiempo que un poder que se autoafirma en la vida misma. Pero también, una concepción al interior de la cual lo político es el poder que desde siempre da una forma a la vida, en toda su extensión, constitución e intensidad. En lugar de una relación exterior entre vida y poder, en cierto modo, negativa, Nietzsche (1886) proclama *la gran política*, apuntando con ello hacia la fisiología como enfrentamiento encarnizado por la afirmación del propio suelo vital –el dominio de la tierra– que es la vida.

Pese a que el pensamiento de Nietzsche anticipa y abastece el espesor filosófico de la biopolítica, tanto Roberto Esposito como Thomas Lemke, coinciden en que sólo con Foucault el vocablo biopolítica adquiere su completa significación, en dirección a nombrar la problemática relación entre vida, poder y política.

En general, existe acuerdo en atribuir la primera aparición formal de la noción, al politólogo sueco Rudolf Kjellén con la publicación de la obra “Der Staat als Lebensform” en 1924. Allí, lo que el autor denomina *biopolítica*, es una disciplina al interior de la cual el Estado es concebido desde un punto de vista organicista, es decir, como un organismo vivo, al igual que los individuos. De todos modos, esta concepción tiene raíces históricas mucho más extensas, cuyos primeros signos se remontan a los trazos inaugurales del pensamiento moderno. Es Thomas Hobbes (1651) quien, a mediados del siglo XVII, piensa al Estado por medio de una metáfora organicista al interior de la cual, éste no sería otra cosa que un “hombre artificial” animado por la *soberanía*, en tanto “alma” que da movimiento y vitalidad al cuerpo político. Roberto Esposito (2008), incluso dirá que la vida se instala en el corazón de la teoría y la praxis política precisamente con la figuración hobbesiana del Leviatán, en tanto modalidad o variante conceptual para

traducir a términos filosófico-políticos la cuestión biopolítica de la protección de la vida humana y el problema de su subordinación al poder soberano. La diferencia con esta concepción, es que para Kjellén, el Estado no es producto de ningún vínculo contractual entre individuos, sino que más bien posee prioridad ontológica sobre estos, es decir, los antecede y fija sus marcos de acción. La vida, refiere entonces aquí, a una ficción ontológica, al interior de la cual, la política adquiere fuerza normativa, al orientarse por lo que considera una adecuación biológica, objetivamente legítima. Es por ello, profundamente anti-democrática y conservadora. Como hace notar Lemke (2017), las derivas racistas de esta concepción no se hicieron esperar y adquieren expresión paradigmática en la Alemania nazi: “la metáfora muy divulgada del «cuerpo del pueblo» describía una comunidad guiada autoritariamente, estructurada jerárquicamente y homogénea racialmente” (p. 25), cuestión que justificó la división y jerarquización natural de pueblos y razas. La biología actúa aquí como una matriz de tamizaje para analizar la política y la sociedad. La deriva nazi de la biopolítica –que articula otras muchas apropiaciones doctrinales de las investigaciones darwinianas, algunas teorías médicas y antropológicas–, se despliega así en un campo de tensiones entre una vida de origen mítico y la posibilidad de intervenirla a través de procesos de control biológico.

Según las observaciones de Edgardo Castro (2011), a esta referencia inicial, es posible añadir otras tres: la publicación en Francia de *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations* (1960) de Aaron Starobinski, e *Introduction à une politique de l'homme* de Edgar Morin (1965). En ambos trabajos, el vocablo “biopolítica” está dispuesto como un intento de explicar la historia de

la humanidad a partir de la vida, sin por ello reducir la historia a la naturaleza. Durante la misma década, pero esta vez en Inglaterra, se publica el trabajo *Human Nature in politics* (1963) de James Davies, donde lo que se intenta es aplicar los conceptos de la biología al campo de las ciencias políticas. Finalmente, Antonella Cutro (2005) ha llamado la atención respecto a esta “genealogía” conceptual, indicando la necesidad de anteponer el vocablo *biocratie* utilizado por Auguste Comte (1854) en el *Système de politique positive*, para referir al orden natural e inmanente de los animales disciplinables, como ejemplares de una ciencia de la naturaleza encargada de establecer las leyes de los seres vivientes.

Considerando esta reconstrucción, es posible advertir que, si bien Michel Foucault no inventa el concepto de biopolítica, sin duda renueva completamente su significado. En el tránsito que va desde la última sección de *Il faut défendre la société* (2006a) a la publicación de *La volonté de savoir* (1976a), Michel Foucault consigue estabilizar su reflexión sobre la biopolítica, para referirse a la emergencia de un *fenómeno histórico general* inscrito en un conjunto complejo de procesos que, hacia mediados del siglo XIX, posibilitan que la vida se torne objeto de preocupaciones explícitas del poder, es decir, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, gracias al cual descubre los procesos colectivos y la necesidad de su gobierno. La biopolítica expresará así, el ingreso de la vida en la historia y el campo de las técnicas políticas –el “umbral de modernidad biológica” (p. 188)–, complementando la disciplinarización de los cuerpos con la regularización de los procesos vitales del hombre considerados como especie. Pero también, expresará una tecnología que, junto a las disciplinas, constituye el poder de doble faz que es el *biopoder*.

Según este análisis, la biopolítica habría provocado una profunda transformación del derecho político en Occidente, al modificar y completar el antiguo derecho de soberanía –que implica a la vida a través de una decisión por la muerte (“hacer morir, dejar vivir”)–, con un poder que más bien la protege con miras a orientarla, conducirla y administrarla (“hacer vivir, dejar morir”). En *La volonté de savoir*, Foucault profundiza este aspecto, para señalar que el nacimiento de la biopolítica coincide con un cambio de época, correlativo a la crisis de la antigua soberanía y a la extensión de las disciplinas, abierta por la impotencia técnica de aquella para tomar la vida a su cargo y protegerla. Por ello, la biopolítica vendría a reorganizar el derecho soberano, constituyéndose como el envés del derecho del cuerpo social a preservar la vida y desarrollarla.

Para Foucault, los primeros objetos de esta biopolítica no serán sino decisiones acerca de las condiciones de vida de un conjunto de vivientes: la mortalidad, la natalidad o las condiciones sanitarias al interior de la ciudad. Por ello, será preciso conocer la vida y sus procesos. La serie de investigaciones anteriores al *Il faut défendre la société*, le permitirán advertir que la biopolítica no es sino el resultado de una progresiva “estatización de lo biológico” (Foucault, 2006a, p. 217), a propósito de la emergencia, desde el siglo XVII, de un conjunto de saberes y tecnologías microfísicas acerca del comportamiento de los individuos. No obstante, –tal como lo desarrollamos en la sección anterior– se trata de saberes orientados a la normalización y maximización de las fuerzas corporales, aquello que el mismo año en *La volonté de savoir* nombrará como *anatomopolíticas*. En cambio, la biopolítica hará de la estadística, la demografía y la epidemiología, los modos de saber fundamentales a partir de los cuales podrá controlar

series abiertas y anticipar decisiones acerca de las condiciones de vida de una multiplicidad de vivientes: ya no la vida del cuerpo-individuo sino aquella de la especie. En el curso *Il faut défendre la société*, Foucault aclarará que esta multiplicidad es la *población*. Junto a la biopolítica –explica–, la historia moderna verá nacer a un nuevo sujeto, un nuevo “ser viviente” compuesto de procesos colectivos que será necesario conocer, regular, incitar, limitar, administrar, en suma, “intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales” (Foucault. 2006a, p. 223), para asegurar su *regularización*. Se trata, sin duda, de un descubrimiento central, en la medida que introduce una escansión al interior de las teorías jurídico-políticas que, hasta mediados del siglo XVIII, solo conciben la sociedad y los individuos. La población, en cambio, “cuerpo múltiple, cuerpo de múltiples cabezas” (p. 222), es el acontecimiento que permitirá desplazar la concepción del hombre como organismo y activar con ello la emergencia de una política de la especie humana, al traducir la vida del viviente humano en un problema “a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder” (p. 222).

Este “nuevo ser viviente”, no obstante, será retratado por Foucault como aquel de una naturaleza muy singular, puesto que, de un lado tiene la textualidad de la especie humana, y del otro, lo que desde el siglo XVIII se denomina como *público*. Es decir, la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, comportamientos, hábitos, temores y exigencias: “la población es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie, hasta la superficie de agarre presentada por el público” (Foucault, 2006c, p. 102). En este sentido es que habría que leer la indicación de Foucault contenida en *Il faut défendre la société* (2006a) según la cual la biopolítica se erige como

un derecho de “intervenir para hacer vivir, sobre la manera de vivir y sobre el *cómo* de la vida” (p. 224), cuestión que, en el curso del período siguiente, será subrayado como “el problema político moderno” (Foucault, 2006c, p. 103). El descubrimiento de la población, en este sentido, constituye la condición histórica de posibilidad de la emergencia de técnicas políticas como la influencia y la sugestión, dirigidas, no ya a la intervención de los cuerpos, sino a la fabricación de un ambiente. Bajo el primado de la biopolítica, la vida pierde así la “cualidad” de fenómeno natural u originario, para emerger como objeto de calculabilidad y gestión política. “Durante milenios –sostiene Foucault– el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de existencia política; el hombre moderno (en cambio) es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 1976a, p. 135).

Así dispuesta, la biopolítica supondrá una completa transformación en la racionalidad del poder moderno, afectando con ello sus tecnologías, sus escalas, y sus objetos de saber. Pese a esto, no habría que dejar de observar que la biopolítica no tan solo encontrará su orientación en la potenciación política de la vida, sino en su producción activa, extendiéndose hacia sus condiciones y procesos. Que el poder haya tomado posesión de la vida, significa, entonces, que llegó a cubrir la superficie general que se extiende desde “lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población” (2006a, p. 229). Ya no solo el cuerpo y sus fuerzas, sino la vida en general, vale decir, sus condiciones y determinantes. De ahí que, para Foucault, un ingrediente singular –y la novedad histórica– del biopoder, consista en un exceso, esto es, su capacidad de hacer proliferar la vida, pero también, “de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus

incontrolables y universalmente destructores. Extensión formidable del biopoder que... va a desbordar cualquier soberanía humana” (p. 229).

La consecuencia de este análisis –pese a que Foucault no consigue advertir todas sus consecuencias– reside en constatar que, no tan solo la vida del hombre, sino la existencia en general –aquella del mundo *del* hombre– se ha vuelto objeto de poder, desde el momento en que se cuenta con las posibilidades técnicas y políticas de intervenir y afectar la vida humana y sus condiciones, y no tan solo protegerla, maximizarla o regularizarlo. Por ello es que habría que sostener que la biopolítica involucra una dimensión propiamente ontológica que la dispone en el centro de la producción política de la existencia, para leer desde ahí la definición del biopoder aportada por Foucault (1976a), al designar un nuevo régimen de poder que toma a la vida a su cargo y se extiende a través todos los procesos que le resultan correlativos. En una palabra, un nuevo *poder sobre la vida* que, al proyectarse como un *gobierno de la existencia*, no hace otra cosa que consumir, sobre todo cuanto existe, la voluntad antropológica contenida en la representación moderna del hombre como ser viviente.

Un aspecto que constituirá un nudo problemático al interior de esta concepción de la biopolítica, es precisamente el contraste histórico que Foucault debió desarrollar para probar la extensión e intensidad del poder sobre la vida en nuestras sociedades. Al abordar el poder de muerte del régimen nazi, dirá, en este sentido, que es la inclusión del racismo al interior de las prácticas gubernamentales –como conjunto de prácticas divisorias orientadas sobre la base de un dato biológico, que ciertamente excede a lo propiamente

étnico—, aquello que permite entender la aporía según la cual, un poder que ha tomado la vida a su cargo, pueda también exponerla a la muerte (2006a):

¿cómo puede matar un poder como ése, si es verdad que se trata esencialmente de realzar la vida, prolongar su duración, multiplicar sus oportunidades, apartar de ella los accidentes o bien compensar sus déficit?... ¿cómo es posible que un poder político mate, reclame la muerte, la demande, haga matar, de la orden de hacerlo, exponga a la muerte no solo a sus enemigos sino aun a sus propios ciudadanos? ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder? (p. 230).

Esta hipótesis, le permitirá explicar la decisión por la muerte al interior de un poder dirigido a componer y proyectar lo vivo: “corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir” (2006a, p. 230): modalidad que introduce una escansión en el *continuum* biológico de la especie que toma a su cargo el biopoder, separando dentro de la población unos grupos respecto de otros. Será la muerte del “otro”, en tanto peligro para la población (enfermos mentales, criminales, adversarios políticos, etc.), el operador de garantías para producir una vida sana y más pura, revelando con ello una dimensión belicosa producida por la cesura racial del biopoder. Es solo frente a la identificación del otro como peligro biológico, que el Estado puede ejercer el derecho soberano de dar muerte. Foucault, sin embargo, no reducirá este derecho al simple acto de asesinar a un sujeto excedente, pues lo utilizará como una figura que nombra aquellas intervenciones del poder orientadas a expulsar, rechazar o excluir a conjuntos completos de individuos. En consecuencia, el racismo será lo que en esta analítica permite pensar la yuxtaposición del poder soberano al biopoder en el funcionamiento del Estado moderno.

En un escenario tal, Michel Foucault inscribe los fenómenos de *excepción* (eugenesia, genocidios y campos de concentración), como expresiones de estrategias biopolíticas utilizadas por el Estado (totalitario) para “defender la sociedad” de sus enemigos internos (las “malas razas”). Aclarará, que dichos fenómenos no pueden ser explicados por la figura de un “retorno, en la actualidad, del viejo derecho de matar” (1976a, p. 180), pues, lo que ponen de manifiesto, es que “el poder reside y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población” (p. 180). El derecho soberano, será caracterizado así como el envés del derecho del cuerpo social a preservar la vida y desarrollarla. Por ello, el filósofo dirá —en relación al genocidio moderno—, que las matanzas han llegado a ser vitales: “Ese formidable poder de muerte... parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales (p. 180).

En este punto es posible advertir, que lo que Foucault intuye, pero no formula de forma explícita, es la lógica de *protección negativa de la vida*, cuestión que queda planteada en la reflexión según la cual “el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia” (1976a, p. 180). Sin embargo, la hipótesis de la introducción del racismo en los mecanismos estatales no podrá dar cuenta del carácter contradictorio de la excepción con el paradigma de la protección política de la vida, ni mucho menos de la singularidad de las transformaciones inauguradas por las formas neoliberales de gubernamentalidad donde las tecnologías de excepción y aquellas propias del biopoder, no se encuentran en relaciones de contradicción sino de

complementariedad estratégica. Por este motivo, frente a la pregunta ¿por qué una política de la vida amenaza con volverse acción de muerte?, Foucault no consigue distinguir la singularidad histórica de los fenómenos de excepción que le resultan contemporáneos, homologándolos, en cambio, a aquellos primeros objetos de saber y regulación de la biopolítica moderna: el Estado de bienestar y el totalitarismo. En el lugar de este *impasse*, Foucault afirmará el advenimiento, a partir del siglo XIX, de una “era del biopoder”, en que las técnicas disciplinarias y biopolíticas sobre la vida, se articulan, convergen y establecen relaciones de complementariedad en el modo de gestionar la vida y sus acontecimientos. Esta matriz de complementariedad es la misma que en *La volonté de savoir* le permite formular la relación entre derecho soberano y poder sobre la vida, aun cuando verá en la excepción y en las técnicas propias del biopoder, alternativas posibles, aunque diferentes. A ello obedece la distinción formulada en relación a los modos de actuación de las intervenciones gubernamentales bajo las coordenadas de lo que más tarde denomina como un *nuevo orden interior* (1978e): que el Estado se dote a sí mismo de procedimientos de excepción, o que se produzca su desinversión a favor de procedimientos de gestión gubernamental, orientados por una racionalidad de administración y control de fenómenos considerados como riesgos o peligros inmanentes para la estabilidad del orden social.

Frente a este problema, Esposito (2006) propondrá la noción de *inmunitas*, intentando con ello reunir las dos voces que conforman la noción de biopolítica (“hacer vivir, dejar morir”) y restituir el eslabón faltante de la argumentación de Foucault, de manera que no resulten externas la una de la otra, sino más bien polos inseparables. Como

argumenta, “sólo si se la vincula conceptualmente con la dinámica inmunitaria de protección negativa de la vida, la biopolítica revela su génesis específicamente moderna” (p. 17). La tesis central de Esposito, descansará en observar, en la historia moderna de las formas de gestión política de la vida, la activación de mecanismos securitarios frente a una situación representada como un peligro (las “malas razas”, el terrorismo, y las diversas formas contemporáneas de excedencia social) que amenaza con invadir y expandirse – bajo una lógica de contagio–, hacia el interior del cuerpo social, en tanto mecanismo disolutivo de la vida, que pone en riesgo lo *común*.

A partir del problema de la biopolítica y aquel de la investidura política de los cuerpos, Foucault podrá formular un primer significado para la vida: aquella biológica en que el hombre se presenta como una obra o fabricación del poder. Pese a esto, no es posible hallar en estos trabajos una descripción sistemática ni un concepto de vida. Tampoco una “ontología vitalista” como ha propuesto Francisco Vázquez (2018), ni “una insospechada relación con una cierta filosofía biológica” (p. 6), como ha sostenido Antonella Cutro (2004), sino una atención a las condiciones histórico-políticas de existencia de la vida del viviente humano. Lo que estos planteamientos no consiguen advertir, es la afinidad existente entre la *ontología histórica* de Foucault y la comprensión de la vida tal como la entienden Georges Canguilhem (1954), esto es, como pura contingencia y errancia. Esta situación, no obstante, experimenta una inflexión con los estudios sobre la arqueología de la vida ética, al posibilitar la elaboración de una inquietud de larga data en la filosofía de Foucault, acerca de las posibilidades inventivas de la vida frente a los poderes de gobierno

y conducción.⁹⁵ A este respecto, Manuel Mauer (2015) ha hecho notar que Foucault podrá formular una concepción –mas no un concepto– de vida que le permite desplazar al hombre y al “sueño antropológico” por la ética en sentido griego, aproximando con ello una comprensión de la *vida como parcialidad*, vale decir, inacabada y completamente abierta. Como veremos en el último capítulo, la ética ofrecerá una renovada concepción de la vida e introducirá una textualidad agonal en su modulación, gracias a la cual se abrirá la perspectiva de una cierta iniciativa de la vida o punto de fuga respecto a las determinaciones modernas del poder de conducción gubernamental.

⁹⁵ En 1970, con motivo de analizar el papel de Cuvier en la historia de la biología, Foucault (1970d) sostiene que la vida no se define por su relación con la muerte sino por su capacidad de extensión y transformación. La vida es lo que continúa y se continúa, y no tan sólo en un modo espacial, sino temporal. Una comprensión similar es la que aparece el mismo año en su comentario al libro de François Jacob (1970), al señalar que la vida es aquello que crece y se multiplica (1970e) y –al igual que en su concepción pragmática del poder y la verdad– “el juego calculable del azar y la reproducción” (p. 104). En 1972 también se opondrá a la utilización de la vida como clave comprensiva de la historia –como hizo la teoría política durante los siglos XVIII y XIX–, en la medida que todo lo intempestivo y violento queda subsumido en la acumulación y la continuidad. Al contrario, afirmará la variabilidad e irregularidad de la vida (1972d).

Gobierno de la existencia

En los dos cursos siguientes a *Il faut défendre la société*, Michel Foucault se concentrará en desarrollar una genealogía de las prácticas de gobierno, arribando al concepto de *gubernamentalidad*, para referirse a la racionalidad con la cual el poder moderno gobierna la vida humana, así como sus condiciones de existencia. Pese a que en *Sécurité, territoire, population* declara su interés por comenzar el estudio genealógico del biopoder, dará un viraje hacia el estudio de las formas liberales de gubernamentalidad, para luego justificar en *Naissance de la biopolitique*, que el análisis de la biopolítica sólo puede hacerse cuando se ha comprendido “qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo” (2007, p. 41). En el resumen al mismo curso, Michel Foucault dirá que la biopolítica es “la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población” (p. 359). En este marco, la biopolítica será presentada como indisociable del liberalismo, en tanto “principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno: una racionalización que obedece –y ésa es su especificidad– a la regla interna de la economía máxima” (p. 360). Sin lugar a dudas, en este análisis el liberalismo es entonces el “marco general” (p. 40) de la biopolítica, como lo plantea al comienzo del curso, entendiendo que lo biopolítico no es el problema de una técnica de gobierno –como sostiene en *La volonté de savoir*–, sino – en nuestra lectura– el de una relación problemática entre poder, vida y política, modulada históricamente según se entiende y practica el poder y la política misma.

Pese a esta aclaración del mismo Foucault, algunos investigadores han intentado sostener que la problematicidad de lo biopolítico se disuelve en la genealogía de las prácticas de gobierno –es el caso de Santiago Castro-Gómez (2010) y el de Edgardo Castro (2011)–, sin embargo, a partir de la lectura de estos cursos, es posible advertir que lo biopolítico adquiere otra intensidad, a través de la exploración de su estrato propiamente tecnológico: aquel de las técnicas políticas de administración y gestión de la vida. A lo largo de estos cursos, es posible precisar que aquello que las prácticas gubernamentales gobiernan, no es otra cosa que la vida de la especie humana y sus procesos y que lo biopolítico se especifica allí como el concepto que permite nombrar el fenómeno a partir del cual, la vida ingresa en el terreno de la política como un objeto técnico, político y epistémico. En acuerdo, en este punto, con la lectura de Deleuze (2014), lo que Foucault habría decidido explorar en la analítica de la gubernamentalidad es la capacidad de la biopolítica de “volver probable” (p. 14), esto es, controlar las posibilidades de ocurrencia de determinados procesos relacionados con las condiciones de vida de una multiplicidad de vivientes, para gestionar los fenómenos vitales de un modo probabilístico, conforme a series abiertas, virtuales.

A este respecto, tres claves resultan relevantes para nuestro análisis. En primer lugar, la estabilización genealógica del gobierno de la vida. En el curso *Sécurité, territoire, population* (2006c), pero también en la conferencia pronunciada posteriormente en la Stanford University, Foucault (1979c) describe la formalización de una racionalidad

política en las sociedades occidentales, primero bajo la idea de poder pastoral⁹⁶ –cuya procedencia se remonta a las antiguas comunidades hebreas– y luego como razón de Estado. En este marco, Foucault argumentará que durante el siglo XVII acontece una reorganización general de esta primera figura del gobierno, de tal manera que el poder soberano se dará a sí mismo su propio poder pastoral, intentando resolver con ello dos problemas fundamentales: el relativo al tipo de racionalidad necesaria para el ejercicio del gobierno, y la determinación de los objetos específicos de la acción gubernamental del Estado. Esta transformación permitirá orientar la conducción y coordinación de la vida de los hombres, pasando desde una *ratio pastoralis* a la formulación de una *ratio gubernatoria*, aun cuando no se trate de una transferencia global del poder pastoral al Estado, sino de una integración de las formas del gobierno pastoral y sus técnicas individualizantes. El arte de gobernar, asumirá por ello la función de un poder que reúne a individuos dispersos, los coordina y satisface sus necesidades, para dirigirlos conforme a un fin de manera permanente y continua (2006c). En la conferencia de Stanford (1979c), este último aspecto será desarrollado explicando que el pastorado organiza y complementa el poder centralizado del Estado moderno en el objetivo de individualizar y coordinar a los individuos, permitiéndonos leer en esta práctica, la signatura que trazará el sentido de la política en las sociedades modernas, al modularla conforme el *dictum* del *omnes et*

⁹⁶ En el cuarto volumen de *Histoire de la sexualité* (2018), Foucault precisa que la institucionalización del pastorado cristiano como forma específica de conducción de la vida de los hombres, es básicamente una pragmática de sí, una institucionalización de actividades reiteradas. Un hábito que es una pura forma, un conjunto de prácticas ritualizadas que se actualizan como procedimientos de verdad en el sujeto.

*singulatim*⁹⁷ y orientarla según una *oikonomia psychon*⁹⁸ como poder de conducción. En una palabra, la genealogía de las prácticas de gobierno nos permite comprender la política como una racionalidad completamente gubernamental, vale decir, como una racionalidad de conducción de los hombres que solo en la modernidad consigue alcanzar su completo desarrollo.

En segundo lugar, Foucault consigue colegir en la emergencia del Estado moderno, la conjunción de dos cuerpos doctrinales: la *razón de Estado* y la *teoría de la policía*. Si el primero intentaba definir la función de un Estado y el “buen arte de gobernar”, el segundo definirá los objetos de la actividad racional del Estado, esto es, sus objetivos e instrumentos. Para este último caso, de lo que se trata es de una técnica de gobierno, que no hace otra cosa que volver efectiva la herencia pastoral⁹⁹ que introduce la inquietud política acerca del gobierno y la conducción de los hombres en el origen de la institución Estatal. Al interior de este análisis, la policía es caracterizada como una función que se extiende a todas los objetos, ámbitos y situaciones donde se ejerce el poder de gobierno. Será policial, por tanto, todo aquello que es capaz de incrementar las fuerzas del Estado, y contribuir, con ello, a la composición de un orden social y jurídico-político. En pocas palabras, cuando de la “vitalidad” del Estado se trata, la policía lo abarca todo, pero

⁹⁷ Dirigida “a todos y a cada uno”.

⁹⁸ Según la denominación de Gregorio Nacianceno atribuida por Foucault. Los editores del curso no consiguen precisar la referencia, aun cuando estiman que podría tratarse de una expresión forjada por Foucault a partir de su lectura de sus *Discursos*.

⁹⁹ Según explica en el *Anexxe 1* del cuarto volumen de *Histoire de la sexualité* (2018), los arcanos del gobierno se encuentran en el pastorado cristiano. Foucault reconoce que el pastorado es una práctica mucho más antigua que el cristianismo –al que, a su vez, le anteceden un conjunto de prácticas de cuidado de sí que recorren la filosofía antigua y la cultura oriental–, pero que solo en él consigue asumir la forma de una práctica institucional fundada en la conducción de sí conforme a la obediencia y la renuncia personal: el “querer no querer” (*subditio*), el querer no oponerse ni resistir (*patientia*), que redefine las relaciones entre subjetividad y verdad.

“desde un punto de vista muy singular. Los hombres y las cosas son contemplados desde sus relaciones... Lo que la policía vigila es al hombre en cuanto activo, vivo y productivo... el hombre es el verdadero objeto de la policía” (Foucault, 1979c, p. 155). Al finalizar esta intervención –como si esta fuese una lección política extraída de la genealogía del gobierno– Foucault dirá que

La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. Primero se enraizó en la idea del poder pastoral, luego en la idea de la razón de Estado. La individualización y la totalización son efectos inevitables. La liberación no puede venir más que del ataque, no a uno u otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política (p. 161).

En tercer lugar, Foucault advierte que la protección política de la vida coincide con una progresiva estatización de las tecnologías de poder modernas, progresión que recorre el desarrollo de las primeras técnicas disciplinarias de principios del siglo XVII hasta la formulación de la biopolítica. Dicho con las claves de la genealogía de las prácticas de gobierno, se tratará de las transformaciones políticas que van desde la formulación de la gubernamentalidad liberal hasta su forma neoliberal contemporánea. En esta perspectiva, los cursos *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*, expresan un correlato de continuidad en relación a las derivas investigativas anunciadas en la lección inaugural de los cursos en el *Collège de France* (1970a), específicamente, en cuanto al interés por estudiar las relaciones entre el poder y la verdad, para mostrar cómo se han formado las series de los discursos con el apoyo de ciertos sistemas de coacción. Teniendo en cuenta ambos cursos, este interés se expresará en el desarrollo de una genealogía del saber sobre el gobierno entre los siglos XVII y XX. Es posible observar

así, la emergencia de una nueva grilla de inteligibilidad en la analítica del poder, cuya orientación será el examen de las condiciones particulares bajo las cuales emergen y se transforman diferentes prácticas de gobierno, considerando además el tipo específico de racionalidad movilizado por cada una de estas prácticas. En adelante, el problema central para Foucault, consistirá en desarrollar la pregunta respecto a cómo resituar el Estado moderno en una tecnología general de poder que asegure sus mutaciones, su desarrollo y su funcionamiento, para colegir que su desarrollo no exhibe un movimiento de expansión autónomo, ni una fuerza interior que determine su forma. Sus transformaciones deberán ser inscritas, más bien, en la historia de la gubernamentalidad moderna. Si, para Foucault, el Estado –y con ello la política–, nunca es una institución independiente del arte y las prácticas de gobernar, sino un producto de dichas prácticas, su constitución será descrita como *gubernamentalizada* para enfatizar que gobierna y no tan sólo se ocupa de la reproducción de las relaciones sociales.

En virtud de estas claves genealógicas, Foucault (2007) explica que, a mediados del siglo XVIII, la razón de Estado experimenta una profunda transformación de sus mecanismos y procedimientos, gracias a la introducción de la economía política como un principio de limitación y regulación del poder estatal. Un acontecimiento en la historia de la política moderna, que posibilitará la activación de un arte de gobernar, hasta entonces bloqueado por el predominio del paradigma de la soberanía, situando con ello las condiciones de emergencia de la población (Foucault, 2006c). Sin embargo, con la introducción de este principio en las prácticas políticas, las objeciones al poder ya no serán dirigidas contra el abuso de la soberanía, sino frente al exceso de gobierno (Foucault,

2007), dando por resultado la reducción progresiva del gobierno político para ceder su lugar a una forma de gubernamentalidad económica.

En su curso del período 1978-1979, Foucault (2007) expondrá el modo en que, junto a la economía política, emerge una racionalidad de utilidad y cálculo – contemporánea al nacimiento de las disciplinas– al interior de la práctica gubernamental, determinándola desde las leyes de la producción y la circulación de la riqueza. Racionalidad que no juzgará las prácticas de gobierno en virtud de su origen, fundamento o legitimidad, sino de sus objetivos y efectos. Foucault la denominará *liberalismo* y, en sentido amplio, entenderá por ello la aceptación del principio de limitación interna de las formas y ámbitos de acción del gobierno, como expresión de un modo de reflexión crítica sobre la práctica gubernamental encarnada por la razón de Estado. El liberalismo es entendido aquí como principio y método de racionalización del gobierno, antes que como una teoría o modo de representación de la sociedad. En tanto nueva forma de la racionalidad política, introducirá una escansión a la razón de Estado que, desde fines del siglo XVI, buscaba en el fortalecimiento del Estado la justificación de una gubernamentalidad creciente. En contraposición a esta racionalidad, el liberalismo dejará de plantearse la pregunta respecto a cómo gobernar lo más posible y al menor costo, para interrogarse acerca las razones por las que hay que gobernar, qué lo justifica, y qué objetivos debe perseguir para justificar su existencia.

Estas indagaciones genealógicas conducirán a Foucault a profundizar en la racionalidad liberal y sus transformaciones, dedicando buena parte de *Naissance de la biopolitique* al análisis del neoliberalismo como forma gubernamental contemporánea.

Examinará con singular detalle cómo es que, dentro de esta racionalidad, el ejercicio del poder político obedece a los principios de una economía de mercado como índice de un arte general de gobierno. Podrá precisar que es con esta forma de gobierno que la soberanía política consigue formalizarse, designando un tipo de soberanía dislocada del Estado, de carácter difusa y transterritorial, que encuentra en el mercado el soporte del ejercicio político, toda vez que las operaciones estatales dejan de orientarse por un criterio de legitimidad (derecho), para dar lugar a la diferencia entre el éxito o fracaso de sus políticas introducida por la razón económica. El problema neoliberal fundamental, residirá, por tanto, en “saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado” (Foucault, 2007, p. 157), precisamente porque el mercado, bajo esta racionalidad, se vuelve capaz de producir signos de poder. El neoliberalismo no implicará sencillamente rechazar la soberanía del Estado, sino desplazarla hacia el mercado, convirtiéndolo en el lugar de veridicción del gobierno, intentando con ello, una “fundación legítima del Estado sobre el ejercicio garantizado de una libertad económica” (p. 105). Según el análisis de Foucault, el resultado de esta transformación dará lugar a un modo específico de ejercer los destinos del gobierno bajo la producción de una nueva forma estatal, cuyo objetivo será gestionar y controlar los procesos vitales de la población, más que disciplinar y ordenar la multiplicidad de los cuerpos, pues, de lo que se trata, es de crear un medio ambiente donde sea posible gestionar procesos y acontecimientos probables: juego de acciones sobre acciones en que las técnicas gubernamentales priorizarán intervenciones dirigidas a estructurar el campo de acción de los individuos antes que su sujeción.

Al mismo tiempo, Foucault describe la emergencia de una racionalidad securitaria de la política, en la medida que las prácticas gubernamentales exhiben una tendencia constante a diversificarse, al integrar incesantemente elementos completamente heterogéneos y organizar circuitos cada vez más amplios. Serán, por ello, *axiomáticas* – en el sentido dado a este término por Gilles Deleuze y Felix Guattari (1972)– al establecer un dispositivo de relaciones estrictamente funcionales entre elementos heterogéneos, sin mayor consistencia trascendente que la de servir de soporte a la ampliación y autorregulación de las operaciones del mercado. Por ello es que Foucault (2007) en *Naissance de la biopolitique* dirá que la gubernamentalidad neoliberal nos presenta

La imagen o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en las que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental (pp. 302-303).

En contraste con la fórmula clásica del liberalismo –donde el problema político se define bajo la fórmula de un gobierno frugal–, la gubernamentalidad neoliberal hará del mercado un objetivo a realizar y universalizar, reforzando así la competencia y produciéndola allí donde no existe: al abandonar la persecución de fines concretos, la ejecución de medidas correctivas, y limitando el rol del Estado al establecimiento de las reglas del libre juego de los actores económicos, el proyecto de esta forma de gubernamentalidad procurará que la sociedad se vuelva un mercado: generalizar la forma empresa, para repartirla, dividirla y multiplicarla según su propia textura. La vida y la

existencia en general, por tanto, será inscrita en la lógica del cálculo económico, adviniendo como el principio de inteligibilidad de las relaciones sociales y los comportamientos individuales. En este sentido es que Foucault (2007) precisará que el neoliberalismo no es sólo un modelo económico y político, sino un productor de relaciones sociales, esto es, de ciertas formas de existencia que expresan modos de relacionarnos con los otros y con uno mismo. Para la especificidad de las formas neoliberales de gubernamentalidad, identificará la figura antropológica del “empresario de sí mismo”, intentando connotar aquellas formas de subjetivación –inscritas en la racionalidad del mercado y la empresa– orientadas por la capitalización del sí mismo, permitiendo así, describir el modo en que los sujetos despliegan la conquista de un medio a través de la iniciativa individual y el emprendimiento, porque el modelo de la empresa es un *alma* que se proyecta sobre las prácticas de gobierno al igual que sobre la producción de subjetividades.

Una característica adicional de esta racionalidad gubernamental, será su capacidad de articular el derecho y la economía, a la vez que separar la economía de lo social. Cuestión que va a presuponer un derecho separado de lo social y, por tanto, separado de lo político. Al excluir la idea de intervención sobre la economía, la gubernamentalidad neoliberal instituirá así un Estado regido por principios formales requeridos por el mercado. Christian Laval y Pierre Dardot (2013), caracterizarán esta singular imbricación como un doble circuito entre el Estado y la economía: mientras el Estado produce –a través de la creación de una base de institucionalidad– un espacio de libertad para la iniciativa individual, el libre juego económico del mercado creará y

legitimará las leyes del derecho público del Estado. El resultado, será el desarrollo de orden económico-jurídico en el que lo jurídico forma lo económico y viceversa, al tratarse de reglas de derecho necesarias para una sociedad regulada desde y en función de una economía competitiva de mercado. En la perspectiva de Foucault (2007), el *consenso económico* en torno a la supresión de las regulaciones estatales sobre la economía, será el que se ofrecerá aquí como base de un *consenso político*, constituyéndose como creador de derecho público, sustento de la legitimidad del gobierno y elemento esencial de reafirmación del Estado. De tal manera que, ya no se tratará del problema liberal consistente en limitar las acciones del Estado para hacer lugar a la libertad económica, sino de plantearse el problema opuesto: cómo hacer existir al Estado a partir del espacio no estatal de la libertad económica, qué efectos de Estado han de tener lugar para que las libertades económicas puedan ser aseguradas. Teniendo en cuenta la experiencia de reconstrucción estatal de postguerra en Alemania, Foucault podrá colegir el carácter creador de institucionalidad del mercado: la economía es creadora de derecho público, produce legitimidad para el Estado que es su garante, legitimidad social y política. El “milagro alemán” (p. 121) –dice Foucault en las últimas páginas del manuscrito de la clase del 31 de enero de 1979– fue extraer de la veridicción del mercado, la juricidad del Estado.

Teniendo en cuenta estas claves genealógicas sobre las prácticas gubernamentales como índices de la política moderna, es posible extraer algunas lecciones. En primer lugar, la vida contenida en las operaciones gubernamentales, no es precisamente aquella que los griegos reservaban para la designación del *bíos*, sino más precisamente aquella de la *zoê*. Pese a que Foucault dispuso el plano de problematización

para esta lectura, es Giorgio Agamben (1995) quien nos permite advertir todo su espesor filosófico y político, al identificar el problema contemporáneo de la coincidencia progresiva de la nuda vida con el espacio político. Si en la antigua Grecia la *zoê* estaba destinada a la vida privada de los individuos en el *oïkos* –razón por la cual se encontraba excluida de la política, y para la cual su referencia era el *bíos* en la *polis*–, la transformación descrita por Agamben implicará comprender que cuando la *zoê* ingresa en la política, es la vida del *oïkos*, la vida reproductiva y cotidiana la que se gubernamentaliza. Pero, al mismo tiempo, habría que señalar que, si la razón gubernamental contemporánea es neoliberal por el desplazamiento de la soberanía hacia el mercado, es la vida misma la que encontrará una forma en las relaciones económicas, ciertamente, pre-políticas¹⁰⁰. La consecuencia, sin embargo, no reside tan solo en constatar una progresiva despolitización, sino en advertir en ella el signo de una *oikonomía*. Desde aquí podría leerse la puesta en cuestión de la vida que Foucault (1976c) perspectiva al contrastar su significado aristotélico con el nuestro: la vida cualificada por la gubernamentalidad neoliberal, es precisamente aquella de un orden doméstico y no político de las cosas.

En segundo lugar, la gubernamentalización del Estado, implicará también la gubernamentalización de la política, disponiendo así su progresiva retirada. El concepto de lo político que dicha gubernamentalización programa, es aquel de una racionalidad completamente pragmática e instrumental, capaz de movilizar su declinación hacia su

¹⁰⁰ En cierto modo, Foucault (2006c) lo advierte, al indicar la sustitución liberal de la noción jurídico-política de *pueblo* por aquella biológico-estadística de *población*: el elemento resistente que, en cuanto tal “se niega a ser población [y provoca] el desarreglo del sistema” (p. 64).

arcana dimensión técnica. Con la mutación de la soberanía jurídica en soberanía económica, la política se desplaza progresivamente desde el problema del orden social y la legitimidad de la autoridad, hacia la traducción de su actividad en procedimientos de administración y gestión económica. Al interior de esta mutación, el ingreso de la vida en el campo de las técnicas políticas, es un ingreso en que la dirección biopolítica grava la signatura *oikonómica* sobre los cuerpos y sus procesos colectivos, haciendo de la política un puro procedimiento cuya inmanencia no es la vida sino el valor. Al respecto, Foucault afirma: “por primera vez en la historia lo biológico se refleja en lo político” (1976a, p. 187). Este reflejo, sin embargo, es el juego de espejos que pone la vida, no tan solo a trabajar –como en las disciplinas–, sino a constituir ella misma un mecanismo regulador de operaciones *oikomómicas*. La vida que se protege, que se conduce, que se administra, es vida humana gobernada con arreglo a valor: “distribución de lo viviente en un dominio de valor y utilidad” (p. 189). En este sentido es que se trata de una “apuesta” (p. 188) –en la expresión de Foucault– de las estrategias políticas en la sociedad moderna, de tal manera que la política, al igual que la vida, encuentra su veridicción ya no en la Ley, sino en el mercado.

Genealogía de los enfrentamientos

Tradicionalmente, se suele representar la investigación genealógica a partir de determinados objetos de investigación, o bien, a partir de sus materiales de archivo¹⁰¹, interpretando su apuesta de pensamiento a partir de una clave estrictamente metodológica. Pese a ser una lectura legítima, deja en suspenso una genealogía específica –aunque subterránea– sobre la guerra. Nos interesa mostrar, en este sentido, cómo la atención filosófica e histórica a la guerra constituye una inquietud consistente en el pensamiento de Michel Foucault y uno de los estratos fundamentales de su comprensión del poder. Al mismo tiempo, disponer los materiales a partir de los cuales abastecer una comprensión agonista de la política –como veremos, irreductible a las expresiones militares de los enfrentamientos– que apertura, no solo una comprensión alternativa, sino otros modos de lo político. Quisiera reconocer en este gesto de pensamiento una expresión de aquello que Daniele Lorenzini (2019) ha llamado *genealogías posibilitadoras* (*possibilising genealogy*)¹⁰², en la medida que la atención a la guerra habilita no tan solo una manera de leer la constitución del poder moderno, sino, sobre todo, las posibilidades de su alteración. Consistentemente, nos apartaremos completamente de la lectura según la cual Foucault se habría desplazado desde un modelo bélico del poder hacia una comprensión de sus discursos y racionalidades con la genealogía de las prácticas de gobierno. Intentaremos

¹⁰¹ Prisión, disciplinas, biopolítica, gubernamentalidad, sexualidad.

¹⁰² Lorenzini asocia a esta forma de genealogía, particularmente, las nociones de contraconducta y actitud crítica.

mostrar, en cambio, la persistencia de la guerra, al tiempo que la precisión filosófica que esta adquiere al interior de su pensamiento.

La primera indicación sobre este asunto, se encuentra en el curso *Théories et institutions pénales* (2021b), dictado entre los años 1971 y 1972. Allí, Foucault descubre tempranamente el carácter reversible de las relaciones de fuerzas, al poner en relación una serie de experiencias de motines populares alrededor de la *revuelta de los pies descalzos* durante la primera mitad del siglo XVII (1639-1640) en Francia, y la conformación –a partir de su represión– de un conjunto de prácticas jurídicas que encuentran en ella juegos de alianzas y puntos de apoyo, configurando lo que Foucault denomina “el primer gran despliegue de las «armas» del Estado con independencia de la persona del rey” (p. 24). Esta revuelta, adquiere así un valor de acontecimiento, en la medida que permite a Foucault localizar lo que interpreta como el nacimiento de un “nuevo sistema represivo” –aquel de la justicia penal– y cuya función no será ya ocuparse de la circulación de las riquezas como en la Edad Media, sino del control de la guerra civil y la represión de las sediciones populares. A esta función respondería el nacimiento de la policía y el encierro –fenómenos históricamente correlativos–, como prácticas penales centradas en el castigo y la segregación. En tal sentido es que dirá que “todas las grandes fases de evolución del sistema penal, del sistema represivo, son maneras de responder a formas de luchas populares... El reverso del sistema represivo no es la delincuencia, es la lucha popular, la lucha del pueblo contra el poder. A eso responde un sistema represivo” (p. 130). También dirá que aquello que entiende por sistema represivo, se encuentra ligado al capitalismo naciente, al haber facilitado su desarrollo. Dos claves de lectura que permiten redefinir la

historia del Estado Moderno, según el examen de las prácticas penales de principios del siglo XVII, donde no será el derecho aquello que habría que interrogar para comprender el nacimiento del Estado y las instituciones penales, sino las relaciones y enfrentamientos de fuerzas en y a partir de las cuales se desarrollan determinadas prácticas de justicia y se producen sus articulaciones con prácticas económicas, políticas y de formación de saberes.

Según la indicación de François Ewald y Bernard E. Harcourt contenida en la *Situación* del curso, en este punto, Foucault reinscribe su trabajo en el campo de problematización que era el de *Histoire de la folie*, al reactualizar el tema del encierro a partir de la cuestión de las prisiones. Sin embargo, dicha reactualización contará con una clave de lectura hasta entonces inédita en sus trabajos arqueológicos, consistente en abrir una problematización acerca del poder y su relación con la producción de saber¹⁰³. En esta perspectiva, la reflexión sobre la historia de la revuelta, permite colegir un recurso a una *historia menor* –figura que también se encuentra más tarde en *Il faut défendre la société* con la apelación a los *saberes sometidos*– o, como indicará en *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971c), un registro de “los bajos fondos” (p. 140) donde ya no es la literatura sino los enfrentamientos y las luchas colectivas lo que ocupa el lugar de grilla de inteligibilidad. Porque la historia no tiene grandes comienzos, sino “baja extracción” (p. 140), de tal manera que el recurso a una historia menor, permitirá no tan solo plantear el

¹⁰³ Un buen ejemplo metodológico de esta relación, lo constituye el dossier titulado *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*, publicado el año 1973, donde Foucault se propone mostrar el modo de constitución de un saber a partir de un juego entre saberes (medicina, psiquiatría, psicopatología, teoría penal) e instituciones encargadas de la pena y de ligar al sujeto a su crimen. El dossier también pone a la vista el modo en que Foucault piensa las efectuaciones culturales de un discurso, al mostrar la correlación entre un hecho, una textualidad y su memoria.

problema del poder y su elaboración, sino el modelo de la guerra civil como su marco interpretativo, allí donde, precisamente, ya no se tratará únicamente del problema de la verdad del poder, sino de la verdad con respecto al poder, aquella pronunciada por los sujetos que se rebelan y abren los enfrentamientos.

En el curso del período siguiente, Foucault (2016) reconoce la necesidad de elaborar y dotar de un estatuto filosófico, histórico y político a la guerra, como un gesto que permita dejar de concebirla como un accidente o anomalía, ya sea en la forma de una continuidad monstruosa de una guerra natural –como en la lectura de Hobbes (1651)– o como la proyección de un conflicto exterior contra del Estado, en cuyo marco no sería sino el reflujo de una interioridad amenazada. A este respecto, Foucault introduce una precisión decisiva: cuando se trata de la guerra –explica–nunca es la guerra en general, sino el problema de la guerra civil: “no la guerra de todos contra todos, sino la de los ricos contra los pobres, los propietarios contra quienes no poseen nada, los patronos contra los proletarios” (2016, p. 40). Vale decir, la guerra como un modelo del conflicto y el enfrentamiento de fuerzas que siempre reenvía a grupos sociales específicos. En tal sentido, es que podrá concebir que “la guerra civil es la matriz de todas las luchas de poder, de todas las estrategias de poder y, por consiguiente, también la matriz acerca de todas las luchas acerca del poder y contra él” (p. 29). Recusa, por ello, la formulación metafísica hobbesiana según la cual, la guerra civil constituiría un modelo epistemológico de la guerra ontológica de todos contra todos –su más lato resurgimiento–, que solo el Estado podría efectivamente contener al mediar entre los intereses egoístas en pugna. Por contrapartida, Foucault explica que el Estado no nace para poner fin a la guerra, sino para

continuarla. Al mismo tiempo, la guerra –esta vez contra Clausewitz (1832)– no sería la continuación de la política por otros medios, sino que, al contrario, la política sería la continuación misma de la guerra.

Fuerza contra fuerza, represión contra resistencia. Sin duda, se trata de una primera lectura del problema del poder en Nietzsche. Específicamente, aquella que destaca la dimensión agonista de la voluntad. Según se lee en el párrafo 12 del *segundo tratado a De la genealogía de la moral*, toda existencia y todo “acontecer en el mundo orgánico es un someter, un enseñorearse” (1887, p. 499). De igual manera, el filósofo alemán descubre en la fuerza el lazo que vincula de manera consustancial el poder y el saber, al afirmar que “todo someter y enseñorearse es un nuevo interpretar” (p. 499), subordinando el “sentido” y la “finalidad”, a la voluntad de poder. En esta concepción, es la voluntad de poder la que le imprime una historia y un sentido –significado y dirección– a las cosas. Es, por ello, no tan solo represión o negatividad, sino potencia creativa, la “verdadera actividad” (p. 500). Esta precisión es del todo relevante, porque nos permite salir de otra lectura canónica acerca del poder en Foucault, según la cual, se habría desplazado desde una concepción negativa a una afirmativa o productiva. A la luz del planteamiento nietzscheano, ambas dimensiones resultan indisociables.

Siguiendo esta concepción, en el curso *Il faut défendre la société*, Foucault (2006a) podrá colegir tres tesis: 1. que las relaciones de poder tienen por punto de anclaje una relación de fuerzas históricamente verificable en el modelo de la guerra, de manera tal que “el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las

desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos” (p. 29); 2. los enfrentamientos con respecto al poder, las luchas políticas, no serían sino “las secuelas de la guerra. Y habría que descifrarlos como episodios, fragmentaciones, desplazamientos de la guerra misma” (p. 29); y 3. la retirada de lo político como suspensión de la guerra: “la decisión final sólo puede provenir de la guerra, esto es, de una prueba de fuerza en que las armas, en definitiva, tendrán que ser jueces. El fin de lo político sería la última batalla, vale decir que la última batalla suspendería finalmente, y sólo finalmente, el ejercicio del poder como guerra continua” (p. 29).

A partir de estas tesis, en las lecciones siguientes del mismo curso, Foucault precisará que la única inversión real de la relación entre guerra y política, es la de Clausewitz, en la medida que la concepción según la cual la política no es sino la continuación de la guerra, es mucho más antigua que su propia formulación. Esta conclusión no tardará en ser confirmada por la helenista francesa Nicole Loraux (1997a), al demostrar –tal como lo analizamos en la sección de problematización de esta investigación– la filiación histórica entre guerra y política, la conformación de la *polis* en un espacio de armisticio abierto por la *stasis*. Habría, en este sentido, un cierto paralelo en la relación arqueológica entre *polis* y *stasis* descrita por Loraux y aquella entre guerra civil y Estado explorada por Foucault. Hay, ciertamente, una diferencia histórica, pero fundamentalmente una modulación de lo político que es simétrica. En un caso, la política es el espacio de la reconciliación de un conflicto irresoluble –por ello, siempre armisticio momentáneo, táctico, un equilibrio inestable–, mientras que, en el otro, una concepción a partir de la cual la política resultaría ser una modulación proyectiva de este conflicto, vale

decir, su diseminación en sus capacidades instituyentes. En ambos casos, la política pacífica, pero no resuelve el conflicto belicoso que, sin ser precisamente un origen, cumple una función de soporte, punto de apoyo e intensificador de las relaciones de fuerzas que proyecta como pura facticidad instituida. Por ello es que Foucault (2006a) no dejará de constatar que el Estado y la Ley, no constituyen propiamente un armisticio, en la medida que, por debajo de un poder instituido, la guerra prosigue subterránea: “la guerra es el motor de las instituciones y el orden” (p. 56).

Una lectura tal abre un segundo problema: aquel de la relación entre política y potencia instituyente. Toda la investigación genealógica de Foucault no dejará de insistir en una pragmática del poder que no es sino pura efectuación. En esta perspectiva, no será posible soslayar el problema de la institución de la fuerza cuando se piensa lo político, ni la guerra como este elemento estratégico que la supone:

el contrincante estratégico del Leviatán es, creo, la utilización política, en las luchas contemporáneas, de cierto saber histórico concerniente a las guerras, las invasiones, los saqueos, los despojos, las confiscaciones, las rapiñas, las exacciones y los efectos de todo esto, los efectos de todas esas conductas de guerra, de todos los hechos de batalla y de las luchas reales en las leyes e instituciones que aparentemente regulan el poder. En una palabra, lo que Hobbes quiere eliminar es la conquista e, incluso, la utilización, en el discurso histórico y en la práctica política, de ese problema que es el de la conquista (2006a, p. 94).

A través de esta operación, Foucault nos muestra que aquello que Hobbes instituye es el discurso del contrato y la soberanía, pero más precisamente, el discurso del Estado como discurso de verdad acerca de lo político. No obstante, en la perspectiva del filósofo francés, la revuelta y la rebelión permiten sacar a la luz esta matriz oculta de lo político. Es, por ello, un principio de desciframiento del poder y la política: “la necesidad

lógica e histórica de la rebelión se inscribe dentro de todo un análisis histórico que saca a la luz la guerra como rasgo permanente de las relaciones sociales, como trama y secreto de las instituciones y los sistemas de poder” (2006a, p. 108).

Esta misma clave que sostiene una relación inmanente entre guerra y política, volverá a aparecer en *Surveiller et punir* (1975d), pero esta vez para explicar el papel de las disciplinas en la conformación de los ejércitos modernos, a través de la puesta en perspectiva de la relación entre guerra y política:

no hay que olvidar que la “política” ha sido concebida como la continuación, si no exacta y directamente de la guerra, al menos del modelo militar como medio fundamental para prevenir la alteración civil. La política, como técnica de la paz y del orden internos, ha tratado de utilizar el dispositivo del ejército perfecto, de la masa disciplinada, de la tropa dócil y útil... En los grandes Estados del siglo XVIII, el ejército garantiza la paz civil sin duda porque es una fuerza real, un acero siempre amenazador; pero también porque es una técnica y un saber que pueden proyectar su esquema sobre el cuerpo social. Si hay una serie política-guerra que pasa por la estrategia, hay una serie ejército-política que pasa por la táctica. Es la estrategia la que permite comprender la guerra como una manera de conducir la política entre los Estados; es la táctica la que permite comprender el ejército como un principio para mantener la ausencia de guerra en la sociedad civil (p. 170).

Teniendo en cuenta estos movimientos analíticos, se abre la perspectiva de la guerra civil como un modelo de las relaciones de fuerzas, así como también de su carácter plural y productivo. En la perspectiva del curso *La société punitive* (2016), Foucault dirá que “no hay guerra civil que no sea enfrentamiento de elementos colectivos” (p. 46). Y, al mismo tiempo, que “la guerra civil siempre nace, se desarrolla y se ejerce a la vez a través de masas, elementos colectivos y plurales... No solo pone en escena elementos colectivos, sino que los constituye” (p. 46). En este sentido es que sostendrá que el

ejercicio cotidiano del poder podría considerarse como una guerra civil o como una manera de librar la guerra civil. A esta concepción, agrega que

la guerra civil no es anterior a la constitución del poder; tampoco es lo que marca por necesidad su desaparición o su debilitamiento. No es una especie de antítesis del poder, algo existente antes de este o reaparecido tras él. No mantiene una relación de exclusión con el poder. La guerra civil se desarrolla en el teatro del poder. Solo la hay en el elemento del poder constituido; se despliega para conservar o conquistar el poder, para confiscarlo o transformarlo (p. 47).

Con estas formulaciones, Foucault se ubica en una cierta posición de umbral respecto a la arqueología, al abrir el horizonte genealógico que anuncia en la lección inaugural en el *Collège de France* (1970a). Incluso, hacia el final del curso *La société punitive* –el mismo que sostiene el modelo de la guerra civil–, trabaja en una “operacionalización” conceptual que distingue con simétrica consistencia lo señalado tres años más tarde en *La volonté de savoir* (1976a), esto es: que el poder no es una propiedad sino un ejercicio, porque en su fondo lo que es posible hallar no es una relación de apropiación sino una relación belicosa completamente móvil; que el poder no se encuentra localizado en el Estado, sino que responde a un conjunto de procesos microfísicos que lo exceden; que el ejercicio del poder no es un lugar de formación ideológica, sino de saber; y, finalmente, que el poder no se encuentra subordinado a las relaciones económicas de producción, sino que constituye modos de producción, pero con una importante precisión: lo hace componiendo las fuerzas vitales exuberantes en fuerzas productivas continuas¹⁰⁴. Sin embargo –tal como explica a continuación–, esta composición solo es posible por la

¹⁰⁴ Foucault señala, respecto a este punto: “El tiempo y la vida del hombre no son por naturaleza *trabajo*, son placer, discontinuidad, fiesta, descanso, necesidad, instantes, azar, violencia, etc.” (p. 268).

constitución –mediante un juego de coerciones, castigos y aprendizajes– de un *hábito* o *norma*: “el elemento a través del cual están ligados unos a otros por una pertenencia que supuestamente no es de clase, sino a la sociedad entera” (p. 274).

No habría que dejar de constatar, de todos modos, que la conceptualidad belicosa del poder que Foucault comienza a formular, encuentra su elaboración en abierta confrontación con las concepciones marxistas de la época. Tres años antes que Foucault dictara *Théories et institutions pénales*, se publica en Francia el ensayo *Idéologie et appareils idéologiques d'État* de Louis Althusser (1970). Así, mientras este último concentra su problematización –siguiendo a Marx y Lacan– en torno al Estado y sus aparatos ideológicos, reconociendo en ellos una función de reproducción de las relaciones represivas de clase, Foucault –siguiendo a Nietzsche– propone la noción de poder en estrecha relación a las composiciones de saber. Algo similar ocurre respecto a las instituciones jurídicas: mientras el marxismo las representa como “superestructuras”, Foucault las analiza como prácticas económicas y políticas. Pese a esto, en la *Situación del curso* del período 1971-1972, Bernard E. Harcourt (2014) hará notar que la argumentación de Foucault no tan solo constituye una crítica dirigida al marxismo althusseriano, sino también a las tesis de Edward Thompson (1963) contenidas en *The making of the english working class*, publicado una década antes. Frente a su tesis de la *plebe sediciosa*, Foucault opondrá aquella del *ilegalismo popular*, considerando la sedición tan solo como un caso particular de un proceso mucho más profundo y constante. En *Le pouvoir psychiatrique* (2005), esta crítica al marxismo se extenderá hacia la familia y su concepción como institución subsidiaria de las racionalidades estatales y propondrá,

en cambio, analizar las relaciones de poder que la constituyen y a partir de las cuales se define su forma y una determinada función histórica. En resumidas cuentas –siguiendo en esto la indicación de Étienne Balibar (2014)–, Foucault habría producido un gran ajuste de cuentas con el marxismo, fundamentalmente en torno a tres problemas: 1. Una crítica a la teoría marxista del Estado; 2. Una teoría alternativa de la reproducción de las condiciones del capitalismo; 3. Y una refutación a la “primacía de la lucha de clases” en su papel productor y organizador de las prácticas sociales.

En este sentido es que Foucault (2021b) sostendrá que el motor de la historia, no es la lucha de clases, sino la guerra civil, codificada en las instituciones jurídicas y judiciales y cuya trayectoria es mucho más extensa que sus expresiones modernas. La guerra ofrece así un modelo comprensivo de las relaciones sociales como relaciones de poder, en la medida que estas traducirían la situación belicosa que se está librando, y del poder como guerra, en la medida que expresa la forma de las relaciones de fuerzas. Por ello, habría que precisar que la concepción de guerra con la cual Foucault introduce estas distinciones, no es aquella propia de su modulación militar y del enfrentamiento entre ejércitos, sino aquella de la lucha, del conflicto y los enfrentamientos entre fuerzas.

Pese a que la analítica del poder encuentra sus abastecimientos reflexivos preliminares en un discurso crítico respecto al marxismo –según las lecturas canónicas de este problema (Gros, 1996)–, en la época de *Théories et institutions pénales* aún es posible observar ciertas irrigaciones, especialmente en relación a situar el problema del poder al interior de una analítica preferentemente negativa. La idea de *sistema represivo* a partir de la cual Foucault (2021b) analiza la constitución del sistema jurídico moderno –como

aparato represivo de Estado— es, ciertamente, un indicador de esta lectura, pero también, la presencia de algunas claves hermenéuticas propias de la criminología marxista, como aquella que intenta afirmar que la criminalidad sería consustancial al capitalismo, tal como sostendrá en las primeras lecciones del curso. De todos modos, habría que hacer notar dos puntos de tensión. Por una parte, que esta primera formulación de la analítica del poder se encuentra situada en un umbral histórico: aquel del desplazamiento de la soberanía hacia las formas moderna del poder. En este sentido, la conceptualidad propuesta por Foucault —cuestión que será válida incluso en su expresión filosófica más detallada— obedece a una consideración estrictamente histórica, en la medida que el poder no siempre ha exhibido un carácter productivo. Al contrario, en esta genealogía, Foucault nos muestra que en la Edad Media el poder describía una naturaleza completamente distinta, estrictamente represiva y jerárquica, siendo incapaz de poner en juego la agencia de los sujetos y su capacidad de provocar acciones sobre acciones, según la descripción que más tarde desarrollará en *Le sujet et le pouvoir* (1982c). En una palabra, la concepción del poder en Foucault no es metafísica —como ha sostenido Beatrice Han-Pile (1998)—, sino histórica. Es por ello que en el curso *Les anormaux* (2000), precisará —encontrando apoyo en la lectura de Georges Canguilhem (1966)— que la singularidad del poder moderno reside en producir efectos de normalización social, política y técnica, como parte de un proceso general desarrollado a partir del siglo XVIII, en que el poder encontrará la forma de legitimar su ejercicio y orientar sus operaciones según una función productiva. Esta operación de leer las modulaciones del poder sobre un fondo histórico, le permitirá tomar completa distancia de la noción que solo afirma la dimensión negativa del poder —aquella

del “daguerrotipo del poder” (2000, p. 58)–, así como también, de la interpretación marxista que lo reduce a una realidad de superestructuras o a una función de desconocimiento ideológico.

Por otra parte, la lectura negativa o represiva del poder –o, la hipótesis Reich, como Foucault la denomina en *La volonté de savoir* (1976a)–, no sería, sin embargo, del todo inconciliable con el modelo del enfrentamiento belicoso entre fuerzas –hipótesis Nietzsche–, sino que, más bien, esta sería, ya no únicamente una diferencia histórica, sino también una consecuencia política de la guerra civil. A este respecto, en la primera lección del curso *Il faut défendre la société* (2006a), Foucault perspectiva situar la guerra “como el fondo de la sociedad civil, a la vez principio y motor del ejercicio del poder político” (2006a, p. 31), agregando a este itinerario, la necesidad de vincular este problema con aquel de la raza, en la medida que “en el carácter binario de las razas, se percibió, por primera vez en Occidente, la posibilidad de analizar el poder político como guerra” (p. 31). Como sabemos, el análisis al que conducen estas consideraciones es al problema de la biopolítica; un poder recorrido por dos direcciones de fuerzas –vida y muerte, hacer vivir, dejar morir– que, en lugar de anularse, encuentran puntos de apoyo recíprocos en una guerra que se libra por los Estados y entre Estados.

Todo este ingreso genealógico al poder, le permitirá a Foucault recusar la analítica de la soberanía. En este sentido es que tomará algunas precauciones de método (2006a): 1. Analizar el poder en sus extremos, allí donde se vuelve capilar, local, regional y desborda las leyes del derecho que lo organizan y lo delimitan; 2. Analizar el poder en su exterioridad. No a partir de la intención o la decisión, sino, más bien, a partir de sus

campos de aplicación, allí donde produce efectos reales. 3. En lugar de interrogar “cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber cómo se constituyen poco a poco, progresiva, real, materialmente, los súbditos [*sujets*], el sujeto [*sujet*], a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas” (p. 37), en suma, los cuerpos producidos como sujetos, por los efectos de poder. Ingreso inverso al ensayado por Hobbes (1651) –y al de la filosofía política clásica– que interroga la formación de la voluntad única del soberano a partir de un conjunto de voluntades individuales. 4. Analizar el poder como un funcionamiento en red, que transita por los individuos sin localizarse en ellos: “uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no es quien está enfrente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros” (p. 38). 5. Analizar el poder de forma ascendente a partir de los mecanismos microfísicos que constituyen su propia historia y determinar el modo en que han conseguido articularse en tecnologías y efectos de conjunto. 6. El poder produce y organiza efectos de saber en torno a los cuales se sostiene, y no procedimientos ideológicos. Así resume Foucault estas seis precauciones de método en el estudio del poder, proponiendo con ello abandonar el modelo del *Leviatán*:

más que orientar la investigación sobre el poder por el lado del edificio jurídico de la soberanía, por el lado de los aparatos de Estado y las ideologías que lo acompañan, creo que el análisis del poder debe encauzarse hacia la dominación (y no la soberanía), los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de ese sometimiento y, por fin, hacia los dispositivos de saber (p. 42).

El modelo de la soberanía constituye una grilla limitada de análisis, no tan sólo por su impertinencia histórica, sino porque solo puede diagramar formas de dominación y sometimiento, vale decir, no considera la multiplicidad de formas y efectuaciones de las relaciones de poder modernas. En este sentido, si hay un desplazamiento en la concepción del poder en Foucault, es respecto de su negatividad como cualidad unidimensional y no de la guerra, vale decir, un desplazamiento que es histórico. En la lección del 21 de enero de 1976, afirma la necesidad de abandonar el triángulo ley, unidad y sujeto, que “hace de la soberanía la fuente del poder y el fundamento de las instituciones” (2006a, p. 51), proponiendo, en cambio, asumir el punto de vista “de las técnicas, su heterogeneidad y sus efectos de sometimiento, que hacen de los procedimientos de dominación la trama efectiva de las relaciones de poder y los grandes aparatos de poder. La fabricación del sujeto más que la génesis del soberano” (p. 51). Es este énfasis en el aspecto represivo del poder el que Foucault unos meses más tarde abandonará por completo, pese a que, como hemos indicado, el aspecto productivo del poder ya ha sido formulado desde las primeras reflexiones respecto a este asunto. La clave de lectura en este punto, es la guerra como un principio de desciframiento de las relaciones de dominación, en la medida que estas representan la vía de acceso a las relaciones de poder:

contrariamente a lo que sostiene la teoría filosófico jurídica, el poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no se inicia cuando cesa el fragor de las armas. La guerra no está conjurada. En un primer momento, desde luego, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de las batallas... La ley no nace de la naturaleza, junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores; la ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras

devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día (p. 55).

Esta manera específica de enfrentar la comprensión del poder, no dejará de estar presente en los análisis de Foucault –así lo atestigua una de sus últimas entrevistas, donde afirma su intención de volver al problema de la guerra (1981)–, aun cuando lo que comenzará a destacar –sobre todo a partir de *Le pouvoir psychiatrique*– es una cierta pragmática de la guerra, consistente en la afirmación de la dimensión agonista del enfrentamiento de las fuerzas. La formulación más detallada de su concepción del poder –presente en *La volonté de savoir* (1976a)–, establecerá una importante precisión que permite entender que la guerra no preexiste a las formas sociales, sino que es el producto de las relaciones de fuerzas que en ella se despliegan. Según esta lectura, definirá el poder como el nombre que se da a una “situación estratégica compleja” (p. 123), compuesta de relaciones y equilibrios inestables entre fuerzas. Lo relevante dentro de esta conceptualización, será el carácter relacional de la fuerza, así como las modulaciones en las que se diferencia y estratifica, unas veces como guerra abierta y otras como política. Es por ello que, a partir de este movimiento reflexivo, ya no podrá establecerse una clara línea de demarcación entre política y guerra. Incluso, Foucault relativiza si acaso convenga o sea posible seguir sosteniendo una tal diferenciación:

¿Cabe, entonces, invertir la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Quizá, si aún se quiere mantener una distancia entre guerra y política, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada –en parte y nunca totalmente– ya sea en forma de «guerra», ya en forma de «política»; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas (p. 123).

Foucault sitúa una primacía de las relaciones de fuerzas con respecto a la guerra y la política en sus respectivas formas de facticidad, que, en esta formulación, no serían sino modulaciones o modos de integración de las fuerzas enfrentadas y asimétricas. Habría entonces que subrayar que aquel modelo de la guerra civil –modulación filosófica nietzscheana–, sigue estando presente aquí a través de la afirmación del carácter relacional y adversarial de la fuerza. Teniendo en cuenta esta clave de lectura es que podría entonces comprenderse la primacía que Foucault atribuye a las fuerzas respecto de las guerras militares y la política. Pero también, cómo es que, en esta concepción, el poder no se encuentra en relación de exterioridad respecto de otro tipo de relaciones (económicas, de conocimiento, etc.), sino que establece con ellas un lazo inmanente, vale decir, que estas relaciones son, al mismo tiempo, “efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios” (1976a, p. 124) y “las condiciones internas de tales diferenciaciones” (p. 124). Foucault también aporta una clarificación importante, al indicar que “uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales consiste, en efecto, en que las relaciones de fuerza que, durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal, se invistieron poco a poco en el orden del poder político” (1976a, p. 135). Es decir, antes que un rechazo del modelo de la guerra, lo que habría es una consideración a la modulación histórica del poder y sus enfrentamientos.

Philippe Chevallier (2014), en uno de los pocos estudios acerca del lugar de la guerra en el pensamiento filosófico de Michel Foucault, sostendrá un contrapunto importante a esta lectura. Según sus palabras,

esta batalla que aparece al interior de las genealogías, conserva un estatus ambiguo en relación con el poder. Ella sería su zona de emergencia, al mismo tiempo que instrumento y última artimaña. Ella pertenecería al poder, pero permanecería en su límite, como un lugar posible de efectos imprevisibles que ya no sería propiamente un lugar; un vector de relaciones incontrolables que ya no serían relaciones; una exacerbación de relaciones de fuerzas que ya no serían propiamente relaciones (p. 55).

Como lo hemos desarrollado, la guerra civil –no la guerra en general– constituye un modelo, una grilla hermenéutica que permite a Foucault descifrar el funcionamiento y las efectuaciones del poder. Se trata, ciertamente, de una concepción más amplia, no militar de la guerra. El énfasis conceptual en este modelo, reside en el carácter agonal de las relaciones entre fuerzas. Solo a partir de una comprensión del agonismo de las fuerzas es que se vuelve inteligible el carácter productivo del poder. Diríamos que esta es toda la enseñanza nietzscheana que Foucault extrae en la fundamentación del poder. No habría, por ello, separación entre efectuaciones represivas y productivas del poder, sino interjuego. El poder, las fuerzas, no son unidimensionales, tampoco “programáticas”, sino relacionales. Es en su relación –siempre belicosa– que se decide su carácter y sus efectuaciones. Las fuerzas son también inestables y reversibles. En este último sentido es que en *Le sujet et le pouvoir*, Foucault (1982c) dirá

Toda relación de poder implica, pues, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha, sin que por ello lleguen a superponerse, ni perder su especificidad y finalmente a confundirse. Cada una de ellas constituye, la una para la otra, una especie de límite permanente, un punto de inversión posible... En efecto, entre una relación de poder y una estrategia de lucha, hay un llamamiento recíproco, un encadenamiento indefinido y una inversión perpetua. A cada instante la relación de poder puede convertirse, y en ciertos puntos se convierte, en un enfrentamiento entre adversarios. A cada instante también las relaciones de adversidad, en una sociedad, dan lugar al establecimiento de mecanismos de poder (p. 242).

De esta cita, Chevallier (2014) concluye que Foucault había conseguido distinguir con claridad la política de la guerra, en la medida que lucha y relaciones de poder se solicitan recíprocamente, sin que lleguen a superponerse ni a perder su especificidad. Habría, en esta lectura, “estricta exterioridad” (p. 56). Sin embargo, siguiendo los movimientos analíticos que hemos expuesto, ambas no son sino efectuaciones concretas de las relaciones entre fuerzas. Por ello es relevante tener en cuenta los dos usos de la guerra en Foucault. Como hemos indicado, aquel de los conflictos concretos –las revueltas, las experiencias históricas de sublevación– y un uso filosófico según el cual, el poder, las relaciones entre fuerzas es concebido según un modelo agonista, aquel de los enfrentamientos. Si este modelo no estuviese presente en la conceptualidad del poder del filósofo francés, entonces no sería posible plantear, al contrario, la complementariedad entre “relaciones de poder” –según el uso próximo a un poder instituido que utiliza Foucault en la cita de *Le sujet et le pouvoir*, o a “política”, según el uso de Chevallier– y sublevación o guerra civil. Es precisamente el modelo del enfrentamiento, de la belicosidad, aquel de las resistencias, el que le confiere al poder su carácter reversible e inestable y su capacidad de adquirir la forma de la política o aquella de la guerra declarada.

Una política en la forma de las fuerzas

Precisar la concepción filosófica del poder en el pensamiento de Michel Foucault, exige situar algunas precauciones de lectura. En primer lugar, habría que tener en cuenta que su elaboración responde al desarrollo de una *analítica del poder* que organiza la progresión de las investigaciones genealógicas. Como veremos, el poder no constituye aquí propiamente un concepto, sino una manera de reflexionar acerca de las fuerzas y sus relaciones, que no es teórica sino histórica y pragmática. En segundo lugar, esta elaboración no sigue el curso de una abstracción especulativa, sino la forma de un índice de problematizaciones histórico-filosóficas sobre una época –ciertamente un *mundo*– que es el nuestro. Aquello que en las secciones anteriores hemos caracterizado como una ontología histórica del presente. En tercer lugar, la formulación del problema del poder permitirá complementar el análisis arqueológico del saber y perspectivar su mutua implicación en el estudio de la ética, cuestión que abordaremos en el último capítulo de esta investigación a partir del problema de una *política de la verdad*. Finalmente, la disposición de las relaciones de fuerzas como principio analítico, nos proveerá de una clave hermenéutica para el desciframiento de la política. Tal vez, con algo de razón se ha objetado (Rancière, 2000) que Foucault identifica el poder a la política, sin ocuparse por establecer una clara línea de demarcación y distinción entre ambas nociones. Sin embargo, como veremos a continuación, este cuestionamiento pierde consistencia en la medida que comprendemos que aquello que se formula en el pensamiento del filósofo francés, es una concepción de la política que resulta indisociable de los desequilibrios y enfrentamientos

entre fuerzas, vale decir, una comprensión de la política que incorpora la dimensión del *agón trágico*. En lugar de subrayar un problema, lo que advertimos aquí es la potencia de un pliegue que permite pensar lo político con arreglo a las relaciones y composiciones entre fuerzas. En tal sentido habría que leer la indicación de Peter Sloterdijk (2009) según la cual, “en el caso que Foucault hubiera tenido intenciones ontológicas, podría haber afirmado, en efecto, que todo lo verdaderamente existente era de la naturaleza de los relámpagos” (pp. 135-136).

Tal como lo indicamos en el apartado que abre las indagaciones de este capítulo, la inquietud por el poder en el pensamiento de Foucault, encuentra un punto de inicio en la consideración de las prácticas no discursivas que actúan en la formación del saber. Es el elemento de lo político anunciado en *L'Archéologie* y aquel de la regla de *exterioridad* de los discursos, según la indicación contenida en *L'ordre du discours*, a partir del cual podrá advertir que poder y saber se entrelazan y encuentran apoyos recíprocos, sin por ello establecer relaciones de subordinación (2010). En la perspectiva del programa abierto en *Le pouvoir psychiatrique* (2005), esta reorientación del trabajo filosófico asumirá la forma de una reinscripción de *Histoire de la folie*, al reformular lo que allí identifica como un “análisis de las representaciones”, por una analítica del poder que más bien se pregunta “¿en qué medida puede un dispositivo de poder ser productor de una serie de enunciados, de discursos, y, por consiguiente, de todas las formas de representaciones que a continuación pueden [formarse y] derivarse de él?” (p. 26).

Al comenzar las investigaciones genealógicas, Foucault también advierte un conjunto de inadecuaciones en los modos en que las teorías políticas y jurídicas han

representado el problema del poder. En este sentido es que en el curso del período 1971-1972, perspectiva estudiar las teorías e instituciones penales de los siglos XVII y XVIII, teniendo en cuenta una analítica de las relaciones de fuerzas, a partir de la cual soslayar el ingreso antropológico de las ciencias jurídicas y sociales¹⁰⁵ que sitúan el problema del poder en clave moral o en términos de un individualismo metodológico. Esta decisión, sin embargo, no tan sólo implicará situar un principio hermenéutico alternativo, sino formular un pensamiento de oposición y crítica a las doctrinas liberales¹⁰⁶ en las que se han fundado las teorías y las instituciones penales, pero también y, sobre todo, a las ciencias del hombre y sus estrategias interpretativas. Pese a que Foucault sostendrá en varias ocasiones que su interés fundamental nunca fueron las prisiones¹⁰⁷, el estudio genealógico de las instituciones penales le permitirá advertir la distancia histórica que separa las modulaciones modernas del poder de aquellas propias de las relaciones de soberanía. Durante una entrevista sostenida el año 1977, Foucault (1977c) precisará a este respecto, que fue el estudio sistemático de las instituciones penales aquello que le permitió desplazar la noción del poder centrada en las prácticas de dominación y la violencia, por una concepción que destaca las relaciones de fuerzas entendidas como conjuntos de tácticas y estrategias.

En la segunda lección del curso *Il faut défendre la société* (2006a), Foucault

¹⁰⁵ En términos morales de bien y mal, en términos sociológicos de desviación o integración, o en términos psicológicos de delincuencia.

¹⁰⁶ De hecho, en los siglos propuestos para el análisis, no hay pensadores de las teorías y las instituciones penales que no sean liberales.

¹⁰⁷ Incluso, dirá lo mismo de la sexualidad, agregando que esta le parece aburrida. Ver entrevista con Dreyfus y Rabinow, 1983b, y, más tarde, que los esfuerzos debieran concentrarse no tanto en formular una identidad ligada a la sexualidad sino en “crear un modo de vida” (1984d, p. 736)

también advierte la inadecuación de la teoría del derecho en el análisis de las modulaciones modernas del poder, argumentando que, desde la Edad Media, no ha hecho otra cosa que fijar la legitimidad del poder, al intentar disolver y enmascarar la existencia de la dominación, para así fundamentar los derechos legítimos de la soberanía y la obligación legal de la obediencia. Sostendrá, por ello, que “el edificio jurídico de nuestras sociedades se construyó a pedido del poder real y también en su beneficio, para servirle de instrumento o justificación” (p. 35), consiguiendo precisar así que la hermenéutica jurídico-política del poder no es una invención moderna –pese a que encontró en ella una extensión en la fundamentación de la soberanía estatal–, sino medieval, al acompañar el surgimiento del derecho romano y la fundamentación racional de la monarquía y el monarca.

Estas precisiones resultan relevantes, en la medida que no tan sólo permitirán impugnar la inadecuación hermenéutica de las teorías jurídico-políticas, sino demostrar que dicha inadecuación responde a su impertinencia histórica, en la medida que representan al poder a partir de una metafísica que universaliza sus expresiones soberanas. Por contrapartida, Foucault explica que, a partir del siglo XVII, es una nueva mecánica del poder la que exige repensar su analítica, con “procedimientos muy particulares, instrumentos completamente novedosos, un aparato muy diferente y que, creo, es absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía” (p. 43). Mecánica moderna del poder que recae sobre los cuerpos y sus acciones, más que sobre la tierra y sus productos, permitiendo extraer cuerpos, tiempo y trabajos más que bienes y riqueza. Como tuvimos ocasión de analizar en las secciones anteriores, esta modulación del poder descrita

por Foucault, no es sino aquella de las disciplinas y su despliegue microfísico. En sus palabras, se trata de un tipo de poder

que se ejerce continuamente mediante la vigilancia y no de manera discontinua a través de sistemas de cánones y obligaciones crónicas. Es un tipo de poder que supone una apretada cuadrícula de coerciones materiales más que la existencia física de un soberano y define una nueva economía de poder cuyo principio es que se deben incrementar, a la vez, las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete (p. 43).

Según este análisis, el código de esta modulación moderna del poder no es la ley o la regla jurídica derivada de la soberanía, sino aquella “de la regla natural, vale decir, de la norma” (p. 45), cuyo horizonte teórico ya no es el edificio del derecho, sino el campo de las ciencias humanas, y cuya jurisprudencia es la de un saber clínico que encuentra en las disciplinas la forma de un poder anónimo y múltiple. A partir de una concepción del poder que advierte su modulación histórica, así como el papel que adquieren las normas al estudiar el poder disciplinario, Foucault podrá abastecer conceptualmente su distancia con las hermenéuticas negativas y exponer de un modo sistemático el carácter productivo del poder¹⁰⁸. Pese a esto, no habría que leer una completa incompatibilidad entre los códigos de soberanía y aquel propiamente moderno en nuestras sociedades. Así lo entiende Foucault hacia el final de la segunda lección de *Il faut défendre la société* y también en las tres primeras del curso del período siguiente (2006c), donde la formulación será mucho más precisa, al indicar la existencia de correlaciones entre fuerzas diversas,

¹⁰⁸ Pese a esto, no habría que perder de vista que Foucault identifica la productividad del poder desde sus primeras indagaciones genealógicas. La genealogía de la guerra civil desarrollada en la sección anterior, es precisamente un claro vestigio al respecto. Además, habría que tener en cuenta que el fundamento nietzscheano de la analítica del poder, contempla su carácter normativo: aquel de la *voluntad de poder*.

organizadas con arreglo a un vértice dominante. Por ello dirá que no existe era de la soberanía, de lo disciplinario y de la seguridad, sino el resultado de tecnologías de poder articuladas estratégicamente por unos dispositivos que distribuyen, integran y estratifican determinadas relaciones de fuerzas. Por la misma razón, Foucault rechaza la identificación del poder con las instituciones, al igual que el modelo represivo como su único horizonte de efectuaciones. Según la indicación contenida en *La volonté de savoir* (1976a),

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 la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales (p. 121).

Una segunda inadecuación hermenéutica en la comprensión del poder, consiste en lo que Foucault califica en *Il faut défendre la société* (2006a) como un cierto “*economicismo* en la teoría del poder” (p. 26), cuestión que compartirán tanto las concepciones jurídicas liberales, como aquellas de carácter marxista. En las primeras, este problema se expresa en una matriz de comprensión del poder organizada en torno a la relación entre individuos, la propiedad del poder como derecho originario y su transferencia con miras a la conformación de una soberanía política, vale decir, una concepción al interior de la cual el poder es representado en clave de una operación jurídica de intercambio contractual: “analogía manifiesta, por consiguiente, y que recorre todas esas teorías, entre el poder y los bienes, el poder y la riqueza” (p. 27). En las

segundas, en cambio, el problema se expresaría como una “*funcionalidad económica del poder*” (p. 27), según la cual, el poder cumpliría el papel de reproducir las relaciones de producción y profundizar la dominación de clase propiciada por la apropiación de las fuerzas productivas. A fin de cuentas, en uno y otro caso, el poder siempre estaría en relación de subordinación o dependencia respecto de la economía:

En términos generales, si lo prefieren, tenemos, en un caso, un poder político que encontraría su modelo formal en el procedimiento del intercambio, en la economía de la circulación de los bienes; y en el otro, el poder político tendría en la economía su razón de ser histórica y el principio de su forma concreta y su funcionamiento actual (p. 27).

Sin embargo, y pese a que las relaciones de poder se encuentran imbricadas con las relaciones económicas, Foucault sostiene que es preciso dotar al análisis de herramientas metodológicas e intelectivas que permitan precisar la singularidad y especificidad histórica de las primeras, con independencia de las segundas, de tal manera que podamos advertir que “la indisociabilidad de la economía y lo político no sería del orden de la subordinación funcional y tampoco del isomorfismo formal, sino de otro orden que, precisamente, hay que poner de manifiesto” (p. 27). Según las reflexiones desarrolladas con anterioridad en las conferencias pronunciadas en Río de Janeiro (1978d), y también aquellas contenidas en *Il faut défendre la société*, este “otro orden” de relaciones sería aquel de una mutua implicación, en que cada relación encuentra en la otra sus puntos de apoyo, exhibiendo, no obstante, procedencias y trayectorias programáticas completamente diversas. Una formulación similar es la que se encuentra en *La volonté de savoir* (1976a), precisando, además, que las relaciones de poder no se encuentran en

posición de exterioridad respecto de otro tipo de relaciones, sino que más bien resultan ser inmanentes: “constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones” (p. 124).

Habiendo planteado esta problematización, en el mismo curso del período 1975-1976, Foucault (2006a) precisa que su interés no incumbe a una definición del poder ni a una respuesta a la pregunta respecto a “¿qué es el poder?”, por cuanto una tentativa tal conduciría a desarrollar un análisis de conjunto que, precisamente, ha intentado rechazar. En su lugar, sostendrá la necesidad de determinar cuáles son los mecanismos del poder, sus efectos, sus relaciones, sobre todo, porque el poder “sólo existe en acto” (p. 27). En consecuencia, en lugar de una reflexión metafísica, nos encontramos frente a la pregunta pragmática respecto al “cómo” del poder¹⁰⁹. En la conferencia *La philosophie analytique de la politique* (1978f) dictada más tarde en la ciudad de Tokyo, Foucault ofrece algunas coordenadas relevantes que nos permiten precisar esta opción de lectura. Según señala allí, su inquietud filosófica por el poder constituye una tentativa por forjar instrumentos de análisis, de acción e intervención política sobre la realidad, encontrando un parentesco entre su trabajo y la filosofía analítica anglosajona, en la medida que el interés de esta filosofía no reside en el ser de la lengua sino en su uso cotidiano, de forma análoga a como venía elaborando el problema del poder en las investigaciones genealógicas, a partir de una analítica de sus relaciones y efectuaciones: en sus palabras, una “filosofía analítico-

¹⁰⁹ En un gesto simétrico, dice Heidegger (2017) que cuando de *procedencia* se trata en Nietzsche, nunca implicará tan sólo un “desde dónde”, sino también y sobre todo un “cómo”.

política” (p. 541) del poder. Al mismo tiempo, Foucault ve en la filosofía analítica y su concepción de los *juegos de lenguaje*, un modelo para la comprensión de las relaciones de fuerzas entendidas como *juegos de poder*, vale decir, en términos de tácticas y estrategias, pero también “en términos de regla y azar, de apuesta y objetivos” (p. 541). Hacia el final de la conferencia, añadirá a este respecto que las luchas en las que se expresan estas relaciones, son *inmediatas*, “conciernen a todo lo que se ejerce de forma inmediata sobre los individuos” (p. 546), pero también, “luchas anárquicas” (p. 546), puesto que se inscriben al interior de una historia indefinidamente abierta.

Los cursos en el *Collège de France* dedicados al estudio de las prácticas de gobierno¹¹⁰, introducirán dos desplazamientos importantes al interior de esta concepción. El primero, sostener que el poder es el producto de relaciones de fuerza que se ejercen sobre la probabilidad de ocurrencia de ciertas acciones. Como precisa más tarde en *Le sujet et le pouvoir* (1982c), el poder designa relaciones entre participantes, un conjunto de acciones sobre acciones posibles que operan en el campo donde se inscribe el comportamiento de los sujetos actuantes: “lo que define una relación de poder es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre la propia acción de éstos. Una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales, o actuales, futuras o presentes” (1982c, p. 236). De ahí que el poder pueda incitar, inducir, disuadir, facilitar, limitar o volver más o menos probable. Teniendo en cuenta esta formulación es que incluso justificará la ampliación de la noción jurídico-política del poder desarrollada en sus investigaciones genealógicas precedentes, como un gesto de pensamiento que

¹¹⁰ *Sécurité, territoire, population* (1977-1978) y *Naissance de la biopolitique* (1978-1979).

habría permitido dar lugar al estudio de las diversas formas de objetivación del sujeto. De estas investigaciones también podrá colegir que el poder solo puede ejercerse allí donde existen sujetos “libres”, vale decir, allí donde existe un campo de posibilidades en el que pueden tener lugar modos diversos de comportamiento. La libertad a este respecto, es “condición de existencia del poder” (p. 238) y entre ambos, la relación no sería de naturaleza antagónica sino agonista: incitación recíproca y luchas permanentes.

El segundo, es un profundo cuestionamiento a la idea de un poder central o de matriz piramidal, que transitaría desde zonas de mayor concentración a lugares en que sus efectos son más profundos. Foucault sostendrá, en cambio, que el poder “viene de abajo” (1976a, p. 124) y se produce a cada instante, en todos los puntos, y no obedece a una oposición binaria entre dominadores y dominados, sino a una multiplicidad de relaciones capaces de constituir una línea de fuerza general con funciones de soporte a los efectos de escisión que recorren el cuerpo social. El estudio de la biopolítica y la gubernamentalidad moderna, le permitirá precisar, en este sentido, que el Estado no es un lugar de emanación del poder, así como tampoco su origen, sino un lugar históricamente contingente en el que las relaciones de poder han sido codificadas por prácticas gubernamentales –un poder gubernamentalizado–, análogamente a como la locura o la sexualidad surgieron a partir de prácticas médicas y disciplinarias¹¹¹.

En vista de estos estratos de problematización, es posible sostener que aquello que Foucault elabora a partir de la analítica del poder, es una concepción de las relaciones

¹¹¹ No hay una historia ni una teoría del Estado en Michel Foucault, sino una genealogía de la racionalidad política que le sirve de soporte.

de fuerzas en lo que tienen de multiplicidad y potencia generativa del campo específico en que estas se despliegan y ejercen. Potencia que –como lo desarrollamos en la sección anterior respecto a la genealogía de la guerra civil–, no es sino aquella de un sistema de diferencias, vale decir, del enfrentamiento en medio del cual estas se transforman, invierten y refuerzan, al encontrar, en dicho juego adversarial, apoyos recíprocos que configuran efectos de conjuntos o desequilibrios que las interrumpen, dislocan o reconducen. Según la expresión de *La volonté de savoir* (1976a), “son los cimientos móviles de las relaciones de fuerzas lo que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder –pero siempre locales e inestables–” (p. 122). Es esta localización e inestabilidad la que provoca que el poder se manifiesta siempre en acto como una producción incesante, a cada instante, “en toda relación de un punto a otro” (p. 122). Si el poder, como interpreta Deleuze (1986a), se despliega como un *diagrama*, vale decir, como un conjunto compuesto de elementos heterogéneos y variaciones continuas que determinan la intensidad y densidad de las fuerzas, es precisamente porque el poder no expresa sino el efecto de conjunto que –a decir de Foucault (1976a)– “se dibuja a partir de todas esas movilidades” (p. 123), pero también, de todas sus efectuaciones. En este sentido es que Foucault dirá que las relaciones de poder no son autogenéticas (2006c), por cuanto son el efecto y la causa de aquellas relaciones en que el poder se integra y estratifica (sexualidad, producción, instituciones, etc.). El poder, por tanto, como una causa que solo puede actualizarse en su efecto.

En virtud de estos planteamientos, Foucault (1976a) podrá plantear una comprensión no antropológica del poder y la política, argumentando que las relaciones de

fuerzas son intencionales mas no subjetivas. Tienen propósitos, miras, objetivos, sin embargo, no habría que buscar “el estado mayor que gobierna su racionalidad” (p. 125), en la medida que esta racionalidad no es sino la de las tácticas, aquella del “cinismo local del poder”¹¹² (p. 125). En este sentido es que el poder describe una “*situación estratégica compleja*”¹¹³ en una sociedad dada” (p. 123). Porque el poder no es trascendencia, sino historia, por tanto, movimiento y variación continua, afecto a las contingencias y a los acontecimientos que hacen estallar los monumentos, los gestos petrificados en la inercia de las normas, así como la arrogancia de todo orden pretendido eternidad frente a la verdad desnuda de sus equilibrios inestables. Foucault se vale aquí de una noción propia de la biología y de la física, aquella de la *complejidad*. Si el poder es una *situación estratégica*, habría que entender la especificidad local, pero también temporal, de una relación que consiste en forma agonista, con efectos conjuntivos, pero también disyuntivos que atraviesan los enfrentamientos locales y los vinculan. Es, sin embargo, *compleja*, en la medida que el aspecto relacional que recorre las fuerzas, tiene lugar a partir de elementos heterogéneos y diversos, que ingresan y toman parte en un juego recíproco sobre un fondo abierto de incertidumbre e inestabilidad. De modo que, por complejidad, no tan sólo habría que entender niveles progresivos de organización –cuestión que concierne a su acepción biológica–, sino incertidumbre y equilibrios inestables.

Esta concepción del poder, en tanto relación y juego de fuerzas –siempre plurales y en plural–, no tan solo encuentra apoyo en la filosofía analítica anglosajona, gracias a la

¹¹² Tan cínico que nos hace mirarlo como si no generara efectos de conjunto.

¹¹³ Las cursivas son mías.

cual Foucault entiende su disposición pragmática, sino también, en una atenta lectura y recepción de la concepción nietzscheana de la muerte del hombre y del poder como voluntad, donde también habita la dimensión pragmática de la fuerza que Foucault elogia en sus pares anglosajones. En *Más allá del bien y del mal* (1886), Nietzsche define, a este respecto, la voluntad como *afecto*, vale decir, afección, “algo que *produce efectos*” (p. 322), de manera tal que la voluntad no sería sino causalidad. Un año más tarde, el filósofo trágico dirá que “un *quantum* de fuerza no es sino un *quantum* tal de pulsión, de voluntad, de acción –mejor dicho, no es más que la propia pulsión, voluntad, acción” (1887, p. 475). Sin embargo, inmediatamente agrega una consideración fundamental que concierne al carácter pragmático e impersonal de la fuerza y la acción: “y si llega a parecer otra cosa es solo porque nos engaña, seductor, el lenguaje (y los errores básicos de la razón, en él petrificados), que entiende y malentiende que toda acción viene causada por un actor, por un «sujeto»” (p. 475). En este preciso sentido es que el carácter *afectivo* de la fuerza revela su carácter impersonal, y, al mismo tiempo, una textualidad ontológica, en la medida que –en la perspectiva de Nietzsche– todo cuanto existe no es sino fuerza (*Gewalt*¹¹⁴):

del mismo modo, ciertamente, como el pueblo separa el rayo del relámpago, y considera que este último es el *hacer*, el efecto de un sujeto que se llama rayo, asimismo la moral del pueblo aísla también la fuerza de la expresión de la fuerza, como si detrás del fuerte hubiera un substrato indiferente, que *fuera libre* de expresar la fuerza o no. Mas no hay un substrato tal: no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del llegar a ser; el «autor» es algo que simplemente se añade al hacer –el hacer lo es todo (p. 475).

¹¹⁴ Poder y afección.

En el extenso estudio que Heidegger (1961) dedica al pensamiento de Nietzsche, sostiene que la voluntad de poder expresa el “estar-en-obra de la fuerza” (p. 68). Siguiendo la lectura de los principios ontológicos aristotélicos, sostendrá que el poder es *enérgeia* – lo que es en acción o aquello que está en actividad–, *dynāmis* – fuerza como potencia, capacidad– y *entelécheia* – aquello que tiene el fin en sí mismo y persevera por ello en sí mismo. En atención a las distinciones aristotélicas contenidas en el libro IX de la *Metafísica* (1994), el poder no podría pensarse sin acudir a su carácter relacional y afectivo, puesto que potencia (*dynāmis*) es el nombre que se reserva para “el principio del cambio producido en otro, o (en ello mismo, pero) en tanto que otro” (p. 364). Distinción que confirma la concepción nietzscheana según la cual, el poder es una afección: potencia de hacer o padecer, fuerza de afección de otro o de uno mismo en tanto que otro por efecto de dicho ejercicio. Aquello que el poder efectúa, en cambio, es *enérgeia*, no tanto realización y cese del movimiento afectivo, sino actualización de la fuerza en la forma del movimiento. Desde este punto de vista, el poder efectuado, no constituiría el cese de la *dynāmis*, sino su modulación existencial. Es cierto que para Aristóteles la *enérgeia* es anterior a la *dynāmis*, pero lo es solo en tanto en ella está contenida la capacidad de actualización: “lo que es en acto se genera siempre de lo que es en potencia por la acción de algo que es en acto” (p. 382). Por esta razón es que Heidegger sostiene que *enérgeia*, *dynāmis* y *entelécheia* constituyen –en la filosofía nietzscheana– determinaciones fundamentales del ser: en palabras de Nietzsche (2000), “el mundo, en cuanto es una fuerza” (p. 676).

Del mismo modo, Nietzsche sostiene que no hay racionalidad en la fuerza, así como tampoco la hay en su fundamento trágico. Más bien, la fuerza pertenece a las cosas en el mundo, y ellas encuentran su verdad en la fuerza. Como tal, la fuerza es siempre finita, esto es, algo firme y determinado, “limitado necesariamente y desde sí mismo”, sostiene Heidegger (2017, p. 279). Por ello, la totalidad del mundo es finito, puesto que su carácter constitutivo es la fuerza. Sin embargo, esta concepción involucra, al mismo tiempo, comprender que, en tanto fuerza, el mundo es un constante devenir de fuerzas finitas, pero de infinitos efectos: “infinito quiere decir aquí –agrega Heidegger– tanto como sin fin, en el sentido de «inmensurable», es decir prácticamente no enumerable” (p. 280).

Según esta lectura, Nietzsche habría encontrado en la concepción del *caos* un modo de pensar la fuerza a partir de una multiplicidad, al interior de la cual, el *a priori* de un orden se encuentra completamente ausente. En una palabra, disponer lo *abierto* como ausencia de necesidad, destinación y racionalidad como horizonte de la fuerza, allí donde precisamente se encuentra excluida la unidad y la forma, y, en general, toda representación (humana) de un orden, un *fin*, o un propósito: “¡Guardémonos de creer –declama Nietzsche (1881b)– que el universo tiene la tendencia a alcanzar ciertas formas, que pretende ser más bello, más perfecto, más complicado! ¡Todo eso no es sino humanización! Anarquía, feo, forma –son conceptos inadecuados. Para la mecánica no hay nada imperfecto” (p. 805). En consecuencia, es la fuerza y su incesante *afectación*, aquello que crea, esto es, obra y desobra las formas.

La afección de las fuerzas nunca es un padecer. El movimiento es siempre activo, incluso allí donde las fuerzas han conseguido imponerse sobre otras y producir un determinado efecto. En la concepción foucaultiana, este aspecto es precisamente el nombre que adquiere la *resistencia*: allí donde hay poder, hay resistencia. Y, al revés, allí donde hay resistencia, hay también poder (1976a). Por ello, nunca resulta exterior al juego del poder, porque es ella también un modo de las fuerzas: su impugnación, su desajuste, su entredicho, su punto de ruptura en la forma de una relación que es también una composición de y entre fuerzas. En este sentido es que Foucault precisa en *Le sujet et le pouvoir* (1982c), que una relación de enfrentamiento es aquello que tensiona una estrategia de poder, al conjunto de medios establecidos para hacer funcionar un dispositivo de poder. Pero también, que “toda relación de poder implica, pues, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha, sin que por ello lleguen a superponerse, ni perder su especificidad y finalmente a confundirse” (p. 242), constituyendo la una para la otra un límite permanente. Sin embargo, en una observación decisiva, añade que,

toda estrategia de enfrentamiento sueña con convertirse en una relación de poder, y toda relación de poder se inclina a convertirse en una estrategia victoriosa, tanto si sigue su propia línea de desarrollo como si choca con resistencias frontales... A cada instante la relación de poder puede convertirse, y en ciertos puntos se convierte, en un enfrentamiento entre adversarios. A cada instante también las relaciones de adversidad, en una sociedad, dan lugar al establecimiento de mecanismos de poder (p. 242).

Pensar en un abismo del poder, del cual nunca sería posible salir, no sería, en este sentido, otra cosa que un desconocimiento del carácter relacional de las fuerzas, el que estas no pueden existir sino en función de “una multiplicidad de puntos de resistencia”,

los cuales desempeñan, en las relaciones de poder, “el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse” (1976a, p. 126). Si la resistencia es co-origiaria al poder en tanto fuerza, si la impugnación, la crítica y el enfrentamiento resultan ser contemporáneos de la relación de fuerzas, habría por tanto que colegir que el poder se encuentra emplazado sobre una textualidad ontológica completamente abierta, al igual que en la concepción nietzscheana que acabamos de presentar. Así, la resistencia nos permite observar dos aspectos: por un lado, su modo que es también poder, enfrentamiento, desequilibrio, mientras que, por otro, la condición abierta, productiva-generativa de todo aquello que concierne a la fuerza. En este último sentido es que habría que leer la afirmación de Deleuze (1986b) al sostener que, en Foucault, la resistencia es primera respecto al poder. Evidentemente, no en el sentido de una anterioridad cronológica, sino como la apertura y exuberancia –indeterminada e imprevisible– sobre la cual tiene lugar toda relación entre fuerzas; según la expresión de Foucault (1976a), aquel “irreductible elemento enfrentador” (p. 127) del poder, aquello que desbarata la estrategia en su pretensión de unidad.

Por contrapartida, Foucault se opone a la concepción de la resistencia a partir de una política del “gran Rechazo –alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario” (p. 126). En cambio, es la codificación estratégica de los puntos de resistencia lo que haría posible una revolución, “un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder” (p. 127). Frente a esta concepción, Foucault introduce –como prescripción de prudencia– el principio según el cual ningún foco local de poder puede funcionar sin inscribirse en una estrategia de conjunto, a partir

de una serie de encadenamientos sucesivos y viceversa. Es lo que el filósofo francés denomina la *regla del doble condicionamiento*: ni discontinuidad ni homogeneidad, sino “doble condicionamiento de una estrategia por la especificidad de las tácticas posibles, y de las tácticas por la envoltura estratégica que las hace funcionar” (p. 132). El problema del vínculo entre poder y resistencia, queda así formulado al interior de su inmanencia a las relaciones y juegos –siempre agonistas– entre fuerzas.

La conceptualidad de la fuerza que comienza a dibujarse a partir de esta concepción del poder, nos permite colegir una clave hermenéutica para el desciframiento de la política, sobre todo, teniendo en cuenta que, en esta filosofía, la política emerge inclinada hacia un pensamiento de las fuerzas. Muestra de esta lectura, es el uso indistinto que Foucault reserva para las nociones de *poder* y *poder político*. En cambio, en las contadas ocasiones en que distingue ambas nociones, lo hace para intentar separar el poder de su codificación estatal o distinguir la emergencia de un poder político en la forma del Estado. En consecuencia, habría un uso general y extendido de la concepción del poder que resulta solidaria de aquella de la política, al interior de la cual, esta última, compartiría los rasgos fundamentales de la fuerza. Pero también, una concepción algo más circunstancial y restringida, en que la política constituiría un nombre para las codificaciones institucionales de las fuerzas. Si se aborda esta tensión a partir de la analítica del poder –sobre todo, teniendo en cuenta los estudios sobre la gubernamentalidad–, lo que se advierte es que, antes que tratarse de una confusión entre el poder y la política, esta mutua implicación describe un proceso de gubernamentalización creciente de la política en nuestras sociedades. Es decir, unas

relaciones de poder que se han vuelto políticas en la medida que se despliegan como formas de conducción de individuos y poblaciones, pero también, como un *gobierno de la existencia*, al haber codificado la vida del viviente humano en toda su extensión, desplazándose hacia las condiciones de vida y la composición política de un mundo, completamente antropologizado. Pero también, una política que ha sido reducida a su arcana disposición técnica, encontrando su valencia histórica en un conjunto de procedimientos gestionarios y administrativos.

En un primer sentido, la inclinación del poder y la política, constituye un índice de nuestro tiempo, es decir, un elemento central al interior de un diagnóstico del presente. Sin embargo, en un segundo sentido, pensar la política en la forma de la fuerza –ya no la fuerza en la forma de la política– dispone, no tan solo otra comprensión de lo político, sino otras experiencias a partir de su ejercicio, otras afecciones. La noción microfísica del poder con la cual Foucault pensó el primer estrato de la modulación moderna del poder –aquel de las disciplinas–, permite activar una comprensión micropolítica de la política en tanto *política de los cuerpos*. Si atendemos a las variaciones de sentido presentes en la voz francesa *rappports –les rapports de pouvoir–*, esta *política de los cuerpos*, puede ser pensada a partir del carácter expuesto y, por ello, singular de las fuerzas en relación. Fuerzas abiertas, pero también, *en relación*, como índice del con-tacto entre singularidades. Así, toda fuerza no sería sino singularidad (histórica, cultural, social y política), en la misma medida de sus variaciones continuas: según intensidades, extensiones, localizaciones, objetivos, orientaciones y formas. Pese a esto, una *política de los cuerpos* corre el riesgo de hacer de esta variación continua una variante que no

consigue proyectarse como constante diferenciación, sino diversificarse en variadas formas de lo mismo. Es lo que Foucault (2007) detecta al proponer la figura del *empresario de sí* como paradigma de las subjetivaciones flexibles y adaptables según el código de la empresa en nuestras sociedades. Una micropolítica, por tanto, que solo consigue activar una precaria resistencia a las estratificaciones tácticas del poder, al modo de aquello que Foucault denominó como *contraconductas* (2006c), de las que, sin embargo, se distanció de forma instantánea¹¹⁵. No obstante, las siguientes palabras de Foucault, permiten encontrar una nueva luz para este problema:

Durante siglos ha reinado toda una política del cuerpo. En efecto, desde los siglos XVII y XVIII, el cuerpo humano ha sido utilizado, cuadrículado, encerrado y encorsetado como fuerza de trabajo. Esta política consistió en extraer el máximo de fuerzas utilizables para el trabajo, y el máximo de tiempo utilizable para la producción. Actualmente, lo que está en cuestión es si ¿será posible o no recuperar el propio cuerpo, y también los cuerpos de los otros –con todas las relaciones que ello implica– para otra cosa que este uso de la fuerza de trabajo? Es esta lucha por el cuerpo la que hace de la sexualidad un problema político (1974a, p. 537).

El desafío de una política que se piensa en la forma de la fuerza, es aquel de alcanzar las relaciones o articulaciones que permitan con-formar una estrategia, no ya con miras a una política del Gran rechazo, sino con objeto de alterar el conjunto en el que intervienen los efectos sectoriales y tácticos del poder. No una política que camina de táctica en táctica, partiendo siempre desde cero, sino aquella que, a partir de las articulaciones es capaz, entonces, de destituir el conjunto al que tributan y al que confieren su consistencia. Una política, desde este punto de vista, ciertamente de *asedios*

¹¹⁵ De hecho, las referencias se agotan a un comentario contenido en una sola página del curso referido.

diagramáticos, o –según la expresión de Foucault– como *transgresión sistematizada* (2006c), según la cual, para destruir un mundo, será preciso destruir su Ley. En este sentido es que podría leerse la *política de los cuerpos* como política de la relación entre singularidades que no cesan de exhortarse y diferenciarse en su juego recíproco.

Al mismo tiempo, habría que tener en cuenta que, para Foucault, el carácter político de una acción, no viene dado por su objetivo, sino por la forma que esta adquiere y cómo esta forma politiza, en consecuencia, determinados objetivos. Según la indicación de Michel Senellart, en el manuscrito inédito inserto entre las clases del 21 de febrero y el 7 de marzo de 1979 del curso *Naissance de la biopolitique* (2007), Foucault cuestiona el sintagma según el cual “todo es político”. Según explica, esta expresión surge de una concepción de la política que identifica lo político con la institución estatal –lo cual significaría que el Estado está en todas partes–, y de aquella –próxima a Carl Schmitt (1932)– en que lo político se define por la omnipresencia de una lucha entre enemigos. Frente a estas concepciones, Foucault responde: “se trata, antes bien, de decir: nada es político, todo es politizable, todo puede convertirse en política. La política es, ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, la primera sublevación, el primer enfrentamiento” (Foucault, 2006c, citado por Michel Senellart, p. 451). Más tarde, Foucault (1981) complementa esta reflexión, afirmando una comprensión de la política inclinada hacia la amistad, vale decir, una relación de afección –fuerzas– entre singularidades dispuestas y abiertas a la composición de inéditas formas de relación –modos de vida–, entendidas como condición en la con-formación de una cultura. Solo teniendo en cuenta esta clave de lecturas se hace posible pensar una *política de los cuerpos*

como lo singular plural de lo político, al interior de una comprensión agónica de las fuerzas.

Si las fuerzas no son otra cosa que relaciones indeterminadas –aunque determinables– de singularidades, y si las singularidades no son menos que diferencias en relación, habría que intentar abastecer un pensamiento del cuerpo como superficie de inscripción, no solo del poder, sino de su incesante con-tacto, de manera tal que la indicación de Foucault (1978d) según la cual los cuerpos se revelan como los puntos terminales de las fuerzas, revele toda su potencia de sentido. A este respecto, las elaboraciones filosóficas sobre el cuerpo desarrolladas por Jean-Luc Nancy (2000), podrían resultar de utilidad. Según señala, el cuerpo está escrito, vale decir, se encuentra desnudo (es la desnudez), fuera del habla, pero también fuera de toda forma. Es esta excripción, este *afuera*, que es también un exceso, lo que el poder y el saber encuentran. Es sobre esa excedencia que el cuerpo se inscribe y se inscribe el poder y sus representaciones en el saber. Por ello, el cuerpo nunca puede ser un propio, es más bien impropio. Toda propiedad sobre el cuerpo es ya signo de un poder, de una subjetivación: los cuerpos están *yectos*, mas no *sub-yectos*. Una *política de los cuerpos* no humanos o irreductibles al cuerpo humano, podría ser una consecuencia no humanista de este sintagma. Si los cuerpos son diferencias que nunca cesan de diferir, cabría pensar en una política de las singularidades en relación, de su diferencialidad diferida, potencial, puesto que los cuerpos existen en relación con otros cuerpos, cuerpo a cuerpo, “fuerzas situadas y tensadas unas contra otras”, recuerda Nancy (p. 109). Existir, en y como relación, es diferir, y esta diferencia es diferendo en la medida que expresa “el «*contre*» [contra] (tal

como en francés se dice «à l'encontré» [en contra de], «à l'rencontré» [al encuentro de], «tout contre» [absolutamente contra o absolutamente cerca] es la principal categoría del cuerpo” (p. 109).

Tal como anuncia Deleuze (1980) parafraseando a Spinoza, “aún no sabemos lo que puede un cuerpo” (p. 71), precisamente porque no hay *ratio* que pueda asegurar sus relaciones, afecciones, composiciones, sino solo el riesgo del encuentro. En este sentido es que una *política de los cuerpos* podría conducir a una *política de la existencia*. Política de una *extrañeza* fundamental, una política de lo exterior –como *afuera*– y lo otro y no ya de lo interior ni de la extracción-apropiación. Este es el sentido que el sintagma *política de los cuerpos* podría tener al interior de la filosofía de Michel Foucault. Según nos recuerda Nancy (2000), “la *ontología del cuerpo* es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno. El cuerpo *es* el ser de la existencia” (p. 17). La existencia, al igual que los cuerpos, no tiene esencia, solo ex-iste. El cuerpo –añade Nancy– es el lugar de existencia o de la *existencia local*. Pero también y fundamentalmente –según el planteamiento de Foucault–, lugares de *resistencia*. Si los cuerpos son siempre locales, regionales, singulares, no habría “el Gran cuerpo”, así como no hay “la Gran cabeza” ni “el Gran rechazo”. El cuerpo, en cambio, designa una existencia singular plural. El cuerpo existe y se dice en plural. Local quiere decir entonces –por voz de Nancy– “la vibración, la intensidad singular –ella misma cambiante, móvil, múltiple– de un acontecimiento de piel, o de una piel como lugar de acontecimiento de existencia” (p. 17).

Se trata, por tanto, de un pensamiento que dispone la política en la forma de las fuerzas, donde la existencia se encuentra abierta a su *afuera*, “allí” “donde”, sin embargo, no hay ninguna dirección, vale decir, lugar ni destinación. Y, sin embargo –advierte Nancy–, hay destinatario: yo, tú, nosotros, pero también –en nuestra lectura–, todo cuando habita un *mundo*, es decir, los cuerpos que exponen la fractura de sentido que la existencia constituye. Así, una *política de los cuerpos* constituye una forma de desplazar la equivalencia de lo político con la gubernamentalidad, pero también con la representación mesiánica de la revolución, tal como lo expresa Foucault (1975f) al referirse a la centralidad del cuerpo en la revuelta de mayo del 68. Al mismo tiempo, el cuerpo resulta ser un índice del otro y por ello –como veremos en el último capítulo de esta investigación–, el centro de gravedad de una problematización acerca de la vida entendida como *ethos*.

VII. Éxipit II: ética de la sublevación

La sublevación adquiere una potencia metafórica, ciertamente tropológica, en la filosofía de Michel Foucault. No resulta unívoca ni describe un único ámbito de problemas. Sin duda expresa otra concepción de la política, pero, sobre todo, otra experiencia de pensamiento. No habría que leer como una casualidad el que Foucault de inicio a sus indagaciones genealógicas en el *Collège de France*, dedicándole prácticamente la mitad del curso *Théories et institutions pénales* (2021b) al estudio de la *revuelta de los pies descalzos*. Como vimos en la sección anterior, la sublevación asume allí, el valor de acontecimiento; especie de dispositivo analizador y grilla de inteligibilidad para el estudio de las instituciones políticas y jurídicas modernas. Una experiencia histórica que se desenvuelve como guerra civil, poniendo en escena elementos plurales, heterogéneos, una historia del levantamiento de quienes no tienen nada contra aquellos que lo tienen todo. Sin ninguna cuota de romanticismo, la lectura ensayada por Foucault se despliega sobre el signo de lo trágico, en la medida que consigue colegir en la codificación política de la potencia imaginaria, la apertura de una época: aquella del nacimiento de los poderes que recorrerán nuestra contemporaneidad. Cual si fuese una metáfora retrospectiva del mito totémico freudiano (1913), la impugnación del soberano —el acto más radical de cortar su cabeza—, dispondrá la diseminación material y espiritual de un nuevo poder incorporal, un orden surgido de las cenizas de la sublevación popular. Lección relevante, en la medida que permite a Foucault identificar el carácter belicoso de

las relaciones de fuerzas, al tiempo que la inestabilidad, reversibilidad y productividad del poder.

En un segundo sentido, la sublevación asumirá una función de pliegue en el pensamiento de Foucault, en la medida que articula una reflexión acerca de la potencia destituyente –aquella del arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva con el que distinguió la actitud crítica (1978c) –, y la inquietud por una vida ética y su arqueología. Es precisamente la experiencia de la Revolución iraní de la que Foucault participó siendo corresponsal del periódico italiano *Corriere della Sera* durante 1978. Denominado el *affaire iraní* por sus críticos –no sin una buena cuota de incompreensión–, Foucault asistirá a los sucesos de un levantamiento en el reverso inconfesado de Occidente, allí donde pensará que “la voluntad es el acto puro del sujeto... el sujeto es el que está fijado y determinado por un acto de voluntad” (1979b, p. 79). Como anticipando las lecturas, los materiales de archivo, así como las preguntas fundamentales que recorrerán, de ahí en más, la inquietud ética en Foucault¹¹⁶, Christian Jambet (1988) sugerirá que la sublevación constituye una forma del cuidado de sí, en la medida que implica, no tan solo la impugnación de un orden exterior, sino también y fundamentalmente, una lucha contra nosotros mismos. Más allá de las efectuaciones políticas a las que finalmente estos sucesos condujeron, este es el valor filosófico que nos parece relevante subrayar.

¹¹⁶ Las que recientemente nos resultan conocidas, con la publicación de todos los cursos dictados por Foucault en el *Collège de France*, así como también con la edición póstuma de un cuarto volumen de *Histoire de la sexualité*.

En 1979, en el marco de una columna publicada en *Le Monde*, que suele considerarse como la “última palabra” de Foucault respecto a los sucesos de Irán¹¹⁷, dirá que “las sublevaciones pertenecen a la historia, pero en cierto modo, se le escapan” (1979a, p. 861), puesto que serían irreductibles e indomesticables en un decurso o desarrollo histórico, así como en cualquier forma de cálculo o racionalidad. Las sublevaciones expresarían un extraño lugar de encuentro entre la interrupción que describe la naturaleza de lo intempestivo –la composición de otro tiempo y otra actualidad– y aquella de las continuidades que son su suelo de emergencia, sus condiciones históricas de posibilidad. Dos velocidades en medio de cuyo encuentro y disputa se deciden los sentidos de toda sublevación. Apenas un mes antes de la intervención en *Le Monde*, en un homenaje al filósofo católico Maurice Clavel, Foucault (1979d) anticipa una formulación similar, destacando la función de fractura y desarreglo de la sublevación. Estas son sus palabras en abril de 1979:

Así, pensó que aquello que, en la historia, escapa a la historia, no es lo universal, lo inmóvil, aquello que todo el mundo, todo el tiempo, puede pensar, decir o querer. Lo que escapa a la historia es el instante, la fractura, la desgarradura, la interrupción. La gracia corresponde (y quizás responde), por parte de los hombres, a la sublevación (p. 790).

Según esta lectura, cuando nos enfrentamos a una sublevación, habría “*algo más fundamental*”¹¹⁸, como “un último punto de anclaje, más sólido y más próximo” (1979a,

¹¹⁷ En el volumen III de *Dits et Ecrits*, se reúnen los 14 textos que recogen las intervenciones sostenidas por Foucault sobre este asunto entre 1978 y 1979. En orden de publicación, los textos son los siguientes: 241, 243, 244, 245, 248, 249, 251, 252, 253, 259, 261, 262, 265, 269.

¹¹⁸ Las cursivas son mías.

p. 861) que insiste en hacer que los poderes no puedan ya nada y los sujetos, en consecuencia, se levanten. En una entrevista, hasta hace algunos años inédita (1979b)¹¹⁹, Foucault también dirá que la sublevación se ubica en el interregno abierto entre el “sacrificio y la esperanza” (p. 62), consistiendo como una muerte en lugar de otra muerte, como una voluntad de “morir antes que morir” (p. 65), que interrumpe el decurso sosiego de la vida cotidiana y suspende su racionalidad, su tiempo, su cadencia, más allá de la familiaridad, los hábitos y el cálculo, para expresar la dramaturgia de una vida alzada, sublevada. En virtud de estas premisas, habría algo de una fuerza desobrada y desobranante –completamente abierta– en la sublevación, no tan solo dirigida hacia la impugnación de un mundo exterior que se ha vuelto insoportable, sino también una lucha a muerte con nosotros mismos, portadores performativos de las dos temporalidades adversariales que la recorren. Es en este sentido que, a través de la sublevación, la libertad y la vida se vuelven intransitivas e informes, constituyendo, no tan solo una lucha contra las formas de conducción y sujeción, sino ella misma una experiencia de subjetivación.

Teniendo esto en cuenta, aquello que sería posible reconocer en la inclinación de Foucault por los sucesos de Irán, no es tanto un interés particular por la espiritualidad política, sino el modo en que la espiritualidad –solidaria de la política en Oriente– constituye el modo de acceso a una experiencia de crítica y enfrentamiento al poder que envuelve la vida entera del sujeto. Clave que no es otra que la modulación oriental de la relación entre política, subjetividad y verdad, que Foucault tan arduamente explorará

¹¹⁹ Allí también comenta el impacto que le provocó la lectura de *El principio esperanza* de Ernst Bloch, del cual habría intentado “probar” su aplicación en la sublevación iraní.

desde entonces en sus cursos en el *Collège de France*. Por otra parte, se trata de una experiencia política que no es posible interpretar con las categorías de la filosofía política clásica, ni inscribir en los marcos de racionalidad occidentales con los cuales se ha pensado la acción política. En esta lectura, aquello que se despliega y se pone en juego, no encontraría, por tanto, en la ambigüedad de una política ni en los signos de un error voluntarioso, sus dimensiones más propias. Habría que intentar oír, en cambio, aquello *más fundamental* a lo cual alude Foucault (1979a), que es precisamente el carácter acontecimental de la sublevación¹²⁰, no tan sólo por su tonalidad intempestiva y contingente, sino en cuanto afirmación de un principio ontológico con valor de criticidad y potencia disolutiva, sin el cual no sería posible pensar la politicidad de la sublevación, ni las relaciones de poder.

La relevancia política y filosófica, no habría que buscarla entonces en la revolución iraní en cuanto tal, sino en lo que tiene de acontecimiento, aquel que pone en cuestión la gramática política moderna y sus figuras de agencia y revolución, negando con ello, la fundación al asumir la idea impolítica de lo irrepresentable (Cumsille, 2012). Las consideraciones de Foucault a la sublevación, están, por ello, recorridas punto a punto, por aquello que definió como una moral antiestratégica (1979a) y también designó como una “sublevación diferenciada y analítica” (1979b, p. 85), para distinguirla de sus expresiones globales, universales y masivas, puesto que, de lo que se trata, es de

¹²⁰ El vocablo *sublevación* encuentra su etimología en las voces latinas *sub* y *levare*, esto es, ponerse de pie, alzarse, pero también –y sobre todo en uno de los sentidos asignados por la cultura medieval–, elevación del corazón, el estómago y los sentimientos: *elevación del cuerpo y sus pasiones*.

“multiplicar por todas partes, o bien en todos los lugares donde sea posible, las ocasiones de sublevarse con respecto a lo dado” (p. 85).

Así, la inclinación afirmativa por la sublevación, habría que localizarla más bien del lado de una defección respecto al conservadurismo y esquematismo de un pensamiento político que lo llevará a deslumbrarse no tan sólo por “la transfiguración de un mundo” (1978j, p. 716) que dicho acontecimiento posibilita y expone sino, ante todo, por el despliegue de una “voluntad política” (1978g, p. 694) y “una forma de vida” (1978h, p. 761), animadas por una espiritualidad sin partido ni vanguardia, sin programa ni objetivos a largo plazo (1978i), que ya no sería el obstáculo de una vida política, sino “su “receptáculo, su oportunidad, su fermento” (1978g, p.693). En suma, una experiencia donde el centro de la politización es el *ethos* y en la que se despliega una comprensión de la política completamente opuesta a las revoluciones occidentales de las cuales Foucault y la intelectualidad europea tenían noticia hasta entonces.

Una lectura como esta se sostiene al advertir que la textualidad de los planteamientos sobre Irán es ya reconocible de manera muy temprana en el pensamiento de Michel Foucault: la noción de acontecimiento (*événement*) es rastreable al menos de manera explícita en *L'archéologie du savoir* (1969a) al igual que en *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971c). De igual manera, la figuración de la sublevación (*soulèvement*) tiene un antecedente directo en la idea de *resistencia* desarrollada y apenas enunciada en *La volonté de savoir* (1976a). Recordemos que allí, la resistencia es pensada como el envés del poder, su condición inmanente, de manera tal que éste no podría consistir más que “en función de una multiplicidad de puntos de resistencia

[desempeñando en las relaciones de poder]... el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse” (p. 126). La resistencia estaría así, diseminada, multiplicada, en todas partes dentro de la red de poder, haciendo por ello, inviable algo así como una política del “gran Rechazo”. Antes bien, su potencia crítica residiría en la capacidad de instanciar una apertura o dar espacio al acontecimiento y su emergencia, es decir, a la existencia misma en su condición relacional, diferencial y desfundamentada. Será este, precisamente, uno de los rendimientos filosóficos que Foucault extraerá de la Revolución iraní, al permitirle pensar una nueva forma de resistencia al poder, entendida ahora como levantamiento colectivo sin la mediación del gran rechazo revolucionario (Cremonesi y cols., 2018).

La resistencia/sublevación asume así los contornos de una lírica insumisa de voces confusas frente al poder y el abuso (1979a). Sin este principio –advierte Foucault (1979a)– el tiempo histórico no sería otra cosa que sucesión, integración, desarrollo y evolución. Por ello, la sublevación expresará una figura del plegamiento de lo político y lo ético, al tiempo que una figura de pensamiento, una figura filosófica de la descomposición, des-inscripción en la historia y sus luchas. En una entrevista sostenida con M. Fontana en 1976 dirá, por ejemplo, que no habría que

referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y la batalla. La historicidad que nos recorre y nos determina es belicosa; no es lingüística. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda o incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas” (1977e, p. 145).

Posiblemente, aquello “más sólido y próximo” de nuestras existencias, lo más cierto/incierto, lo más propio/impropio: sublevarse, como existencia intransitiva, no ya como una identidad o sustancia en la que se ha domesticado y estabilizado su *potencia*, sino como *acto* de ruptura “que se introduce en la historia y le da su soplo” (1979a, p. 863). Teniendo esto en cuenta es que Foucault dirá que “no sólo debemos defendernos, sino también afirmarnos, y no solamente en tanto que identidad, sino como fuerza creadora” (1984h, p. 736). En sus últimos trabajos, incluso justificará un desplazamiento en el que propone hacer de las prácticas de resistencia el envés analítico del poder, concibiéndolas como un “catalizador químico para sacar a la luz relaciones de poder, localizar su posición, descubrir su punto de aplicación y los métodos usados. Más que analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna –agrega–, [habría que] analizar las relaciones de poder a través del antagonismo de las estrategias” (1982c, pp. 321-322).

Si seguimos esta ruta de problemas, tres cuestiones son importantes de subrayar: en primer lugar, el carácter fundamentalmente regional de la noción de resistencia propuesta por Foucault, donde un levantamiento general sólo sería pensable como producto de la articulación estratégica de una pluralidad de resistencias. Como lo ha señalado De Lagasnerie (2015), de lo que se trata en Foucault es de una política de las singularidades que acompaña y respalda a las luchas múltiples y los combates sectoriales. Este aspecto, al tiempo que permite pensar la sublevación de forma plural y cotidiana, esto es, sin figura destinal alguna, inscribe una precaución que impide normativizar la lucha

política: los sujetos se levantan –explicará– en un lugar determinado y con los medios específicos que tienen a su alcance (1984c).

En segundo lugar, aquello que tenemos en frente es una problematicidad que no hace más que insistir en la formulación de una comprensión de lo político cuyo centro es el del plegamiento de lo ético y lo político –una *ethopolítica*– que vuelve indiscernibles no tan solo ambas experiencias, sino también su distancia con el pensamiento. Esta formulación habría que entenderla como la deriva específica del pensamiento foucaultiano desplegada a partir de un diagnóstico del presente donde la vida es situada en toda su extensión en el centro del poder y la política. Al leer la única definición formal que es posible hallar de la noción de vida en sus trabajos, aquella según la cual “la vida –de ahí su carácter radical– es aquello que es capaz de error” (1985, p. 774), lo que se observa es una politicidad que se ordena a la potencia de variación e indeterminación de la existencia, que no pasa por el Estado sino que lo trasciende en un espacio microfísico que transita por su *exterior*, esto es, por aquel *espaciamiento* en que la vida puede efectivamente desplegarse. En esta dirección, Foucault (1984i) nos recuerda que “la libertad es la condición ontológica de la ética” (p. 712) y “la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (p. 711), precisamente porque la libertad de la que aquí se trata, es condición de existencia del plegamiento del sujeto en una forma de vida, al tiempo que el *ethos* se despliega como una modulación reflexiva de la libertad o como un modo de pensar y experimentar la existencia misma.

En tercer lugar, no resulta difícil advertir el gesto análogo con el cual Foucault piensa la labor intelectual en tanto *actitud crítica* (1978c). La crítica en esta concepción,

intentará fundamentar un modo de estar y conducirnos en el mundo, un *ethos* de la comparecencia a la condición abierta de la existencia.

A esta definición de la crítica –que en ningún caso remite a un concepto moral o normativo de la acción–, se añade un aspecto fundamental con el que es posible reconocer el tono de su *politicidad*, en la medida que se constituye –a decir de Foucault– como “compañera y adversaria de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas” (1978c, p. 49). La crítica se expresaría así, como una “forma cultural general” (p. 49), que no es otra “cosa” que un *ethos* insumiso que consiste como “arte de no ser gobernado” (p. 49) de una forma determinada y a cualquier precio. Es decir, una *forma-de-vida-agonal*, que no está dispuesta a dar por sentadas las codificaciones del poder ni la renuncia a una libertad como el precio que debemos pagar por ellas. Así, la crítica se planteará como el nudo que liga el poder, la verdad y el sujeto. A esta definición, le correspondería la de un intelectual capaz de poner en juego una cierta *especificidad* (1977e) dada por el carácter local de sus objetos y preocupaciones, en el trabajo de “analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia...” (1978f, p. 540).

A partir de estas consideraciones, se reconocen indicios acerca de la gestualidad política que recorre el pensamiento de Foucault y ciertamente apertura las indagaciones arqueológicas sobre la vida ética. Como veremos en el último capítulo de esta investigación, asistiremos a la elaboración de una comprensión de lo político que permitirá

formular la *politicidad del combate de los cuerpos* –propia de las investigaciones genealógicas– como una politicidad con arreglo al plegamiento entre ética, poder y verdad, vale decir, una *ethopolítica*.

VIII. Arqueología de la vida ética

Historia política de la verdad

Por mucho que nos remontemos en el comportamiento de nuestra especie, la palabra verdadera es una fuerza a la cual pocas fuerzas pueden resistirse. La verdad apareció muy pronto ante los hombres como una de las armas verbales más eficaces, uno de los gérmenes de poderío más prolíficos, uno de los fundamentos más sólidos de sus instituciones (Georges Dumézil, 1943, pp. 243-244).

En la primera lección del curso *Sécurité, territoire, population* (2006c), Foucault sostiene que su trabajo se vincula con la filosofía, en tanto “política de la verdad, pues no veo otra definición de la palabra «filosofía», salvo ésa” (p. 17). A esto añade, que una política de este tipo expresa la relación entre lucha y verdad, relación en la cual “desde hace siglos y siglos se desarrolla la filosofía” (p. 18).

Según la indicación de Daniele Lorenzini (2017), el problema de una *historia política de la verdad* en el pensamiento de Michel Foucault, se habría iniciado hacia fines de la década de los sesenta, pese a que su elaboración no se habría consumado hasta las lecciones del curso *Le pouvoir psychiatrique* (2005), con la distinción entre *verdad-acontecimiento* y *verdad-demostración*. Por su parte, Amelia Blanco (2020), ha sostenido que la lectura de J.L. Austin (1962) –específicamente su noción de *performative utterances*–, habría sido una referencia fundamental en Foucault, al permitirle examinar los enunciados allí donde se dirigen y se interrelacionan con su momento histórico, para luego desarrollar sus estudios sobre la *parrhesía* en la década de los ochenta y elaborar el problema de la verdad y la comprensión de los procesos de subjetivación como estéticas

de la existencia. Al igual que el recurso a la filosofía analítica en la concepción del poder, el problema de la verdad encontrará en esta tradición una forma de dirigir la atención hacia la pragmática de los discursos, aspecto que Foucault (1978d) ciertamente confirma al plantear su análisis en términos de juegos y estrategias, y determinar que lo importante no es tanto el contenido de la verdad sino su funcionamiento, sus articulaciones, aquello que moviliza o hacer circular¹²¹.

Pese a esto, la problematización fundamental a partir de la cual Foucault consigue vincular el poder a la verdad y precisar su estatuto filosófico, es aquella de la *voluntad de poder* contenida en el pensamiento de Nietzsche, leída a partir del sintagma de la *voluntad de verdad*. No sigue, en este sentido, la senda de Heidegger y su concepción de la verdad como *aletheia*, sino más bien una concepción de *juegos de verdad* o *veridicción*¹²². Esta distancia respecto de Heidegger es crucial, ya que, por una parte, podrá desplazarse desde una historia interior de la verdad hacia una de carácter exterior (1978d), mientras que, por otra, la constitución de la subjetividad ya no dependerá del ser del lenguaje, sino de la capacidad de hablar del sujeto político.

La concepción de Nietzsche que Foucault seguirá de cerca, consiste en sostener que

las «verdades» se demuestran mediante sus efectos, no mediante demostraciones lógicas, por demostraciones de fuerza. Lo verdadero y lo eficaz valen como idénticos, también aquí uno se inclina ante el poder... *En la lucha de «verdad» y «verdad»* ellas buscan la alianza de la reflexión. *Toda aspiración real a la verdad*

¹²¹ En las lecciones reunidas en el curso de Lovaina de 1981, Foucault (2014c) manifiesta su interés por el estudio de la confesión a partir de lo que denomina un “análisis del *speech act*” (p. 24).

¹²² Modos en que se enuncia la verdad.

ha llegado al mundo a través de la lucha por una convicción sagrada, mediante el pathos (afecto) de la lucha” (1873a, p. 45).

Frente a la pregunta que interroga “¿qué es la verdad?”, Nietzsche responde: “un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en breve, una suma de relaciones humanas que fueron poética y retóricamente intensificadas, traducidas y adornadas... las verdades son ilusiones de las que uno ha olvidado que son tales (1873b, p. 25). Para el filósofo trágico, toda forma de conocimiento sería fundamentalmente histórica y, por ello, una invención, en la medida que es obra de una voluntad de poder: “las cosas mismas, en cuya consistencia y permanencia cree la mente estrecha de hombres y animales, no tienen de hecho una verdadera existencia, son el destello y el relampagueo producidos por espadas desenvainadas, son el fulgor de la victoria en la lucha entre cualidades opuestas” (1873c, p. 587)¹²³. En esta concepción, todo conocimiento, así como todo cuanto existe es el producto fulgurante del choque entre fuerzas. No habría, por tanto, neutralidad, objetividad, ni asepsia, sino encuentros agonales, disputas por la verdad en el escenario de la historia. A fin de cuentas, comprender que el problema de la verdad no reside en que esta no exista, sino en que no es verdadera, y que la verdad –como más tarde Foucault indicará en *Il faut défendre la société* (2006a)– no coincide con la paz, sino con un discurso de perspectiva, una interpretación que no puede sino desplegarse a partir de una posición de combate, lo cual significa que la verdad es ella una posición de fuerza:

¹²³ Esta frase será luego parafraseada por Foucault en la primera de sus conferencias en Río de Janeiro: “El conocimiento es el efecto de los instintos, es como un lance de suerte o el resultado de un largo compromiso. Dice Nietzsche que es como «una centella que brota del choque entre dos espadas», pero que no es del mismo hierro del que están hechas las espadas” (1978d, p. 21-22).

“la verdad da fuerza o desequilibra, acentúa las disimetrías... es un plus de fuerza, así como solo se despliega a partir de una relación de fuerza” (p. 58): si la verdad es una invención, es precisamente por su carácter histórico, aspecto que abre la perspectiva de luchas por su transformación.

De estas lecturas, en la lección inaugural del *Collège de France* (1970a), Foucault podrá colegir que en toda sociedad la producción del discurso se encuentra controlada por procedimientos de exclusión –cuya función es la de conjurar sus poderes y peligros–, al igual que la distinción entre lo verdadero y lo falso¹²⁴. Afirmará, por ello, que el poder se ejerce en el discurso, que las relaciones de fuerzas no pueden funcionar sin producir discursos de verdad: “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (p. 15). Al mismo tiempo, distinguirá una *voluntad de verdad* de una *voluntad de saber*, a partir de una clave arqueológica que le permitirá advertir la disociación entre discurso verdadero y discurso falso dispuesta en la antigüedad griega –de Hesíodo a Platón–, según la cual, la verdad deja de residir en lo que *era y hacía* el discurso –un *ethos*–, para desplazarse hacia lo que *decía*: “llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia” (1970a, p. 20). De ahí en más, todo transcurrirá como si la voluntad de saber tuviera su propia historia. Aquella de sus objetos, de las posiciones y funciones del sujeto que conoce, así como también de

¹²⁴ Durante una entrevista a mediados de la década de los setenta, dirá que “cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general» de la verdad” (1976d, p. 122).

los instrumentos y técnicas del conocimiento, a partir de los cuales podrá enmascarar su voluntad de verdad como poder de coacción sobre el discurso. Saberes como la literatura, la economía, la justicia y también la política, habrían buscado sus cimientos y su justificación, precisamente, en un discurso de verdad de esta naturaleza.

En la misma lección inaugural, Foucault introduce una distinción decisiva para nuestro análisis, entre “decir la verdad” y “estar en la verdad”. Según explica, los procedimientos internos de control discursivo propiciarían este segundo modo de la verdad, en la medida que, aun cuando es posible “decir la verdad”, si no se habita en ella, esto es, si el discurso verdadero no se encuentra adscrito a una serie de prácticas de validación de la verdad, esta no podría resultar efectiva: “siempre puede decirse *la* verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está *en* la verdad más que obedeciendo a las reglas de una «policía» discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos” (p. 38)¹²⁵.

A partir de estas primeras formulaciones, es posible colegir que el decir verdadero siempre concierne a un afuera del orden discursivo, a las condiciones de fuerza que autorizan su carácter de verdad más que al contenido de sus enunciados. Pero, al mismo tiempo, esta indicación nos permite advertir que el decir verdadero –aquel que no habita *en* la verdad–, es un discurso intempestivo, en la medida que se ubica en una cierta discronía respecto del tiempo presente, al interior de un “lugar” que no es sino un “fuera de lugar”, una función de ruptura o dislocación respecto del conjunto de reglas –interiores y exteriores al discurso– que posibilitan la función enunciativa y determinan su eficacia.

¹²⁵ En ambos casos, las cursivas son mías.

La verdad, así entendida, tendrá que hacer frente a un conjunto de coacciones discursivas que limitan sus poderes, dominan su emergencia, y seleccionan a los sujetos que pueden hablar y decir la verdad.

Con anterioridad a esta distinción, a fines de la década de los sesenta, Foucault (2019) introdujo una importante precisión, al indicar una cierta ambigüedad de la literatura, al no poder decirlo todo por su finitud formal y, al mismo tiempo, decir demasiado, situándose así en un lugar de exceso que le permitirá nombrar lo posible. A esta función, Foucault dará el nombre de *verosimilitud*, la que, según explica, tendría una afinidad con la verdad, al disponerla como performatividad, como capacidad de hacer cosas en el mundo. Habría, por tanto, una relación fundamental entre el carácter inventivo de la verdad y la proliferación de prácticas de libertad. Pero también, como precisa en *La vie des hommes infâmes* (1977d), a la literatura le correspondería decir lo infame, para mostrar no ya la gracia ni lo heroico, sino lo escandaloso. Una “especie de mandato para desentrañar lo más nocturno y cotidiano de la existencia” (p. 252). Gran política, gran ética discursiva –añade Foucault– en que las relaciones entre poder, vida y verdad, encontrarán una nueva modulación, y la literatura –pese a su forma de artificio– una manera de “producir efectos de verdad reconocibles como tales” (p. 252). El mismo año de estas reflexiones sostendrá que el desafío pasa por “imaginar y hacer emerger nuevas pautas de politización” (1977c, p. 234), ficcionalizar o imaginar una situación que aún no es real, pero puede llegar a serlo, y hacerla funcionar al interior de la verdad. Verdad como

ficción, lo real como ficción verídica¹²⁶, son aspectos centrales que recorren la politización de la función performativa del discurso introducida por Foucault. Incluso, en la penúltima lección del curso *Subjectivité et vérité* (2020), pronunciada a inicios de la década de los ochenta, Foucault añadirá que la verdad o los juegos de veridicción constituyen suplementos respecto a lo real, que estos son ciertamente inútiles –en el sentido de su rendimiento económico–, pero también polimorfos: pluralidad de juegos entre lo verdadero y lo falso con capacidad de generar efectos de verdad sobre lo real. Analizar las formas de veridicción, constituye así una tarea de naturaleza política, en la medida que se sitúa en un teatro donde participan juegos de verdad y regímenes de veridicción: “lo importante no es [la] relación sagital del juego de veridicción con la cosa verdadera que ella diría. Lo importante es la conexión que hay entre los juegos de veridicción, los regímenes de veridicción, y el real dentro del cual estos se insertan o al cual se refieren” (p. 253). Una manera de reintroducir, ciertamente, la antigua temática de la imaginación, no tan solo al interior de la relación verdad-real, sino de relanzar su potencia política. Como veremos en las siguientes secciones, estas indicaciones resultarán cruciales al momento de pensar el pliegue entre ética y poder dispuesto por la función veridictiva de la *parrhesía*.

Tanto en *L'Ordre du discours* (1970a) como en las *Leçons sur le volonté de savoir* (2014a), Foucault comienza a releer y establecer un balance respecto a su trabajo arqueológico, inscribiéndolo al interior de lo que comenzará a llamar una *voluntad de*

¹²⁶ Con anterioridad, Jacques Lacan (2016) había hecho notar que “toda verdad tiene estructura de ficción” (p. 175-176), de tal manera que lo real no es sino ficción verídica.

saber. A partir de esta inflexión, la emergencia del saber podrá ser leída como una expresión histórica del poder de afirmación de los discursos de verdad, aspecto que sin duda está presente –aunque en ciernes– en *L'Archéologie du savoir* (1969a) al indicar la “función de existencia” (p. 115) de los discursos y su naturaleza política. En cambio, la especificidad de esta nueva problematización, consiste en desligar la conciencia de las formas de objetividad que garantizan la verdad y mostrar el sustrato agonista en la conformación de los saberes –a partir del cual ha tomado forma una voluntad de saber en Occidente–, e indicar su capacidad de constituir “formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimientos” (1978d, p. 12). Según detalla en las *Leçons sur le volonté de savoir* (2014a), esta comprensión agonista se distancia de la tradición filosófica que, desde Aristóteles (1994), ha representado el problema del conocimiento elidiendo el sustrato histórico y adversarial comprendido en el saber, al sostener que el conocimiento concierne a un deseo que los hombres tienen por naturaleza (*physei*), y cuya prueba residiría en el placer causado por las sensaciones –especialmente las visuales– a través de las cuales precisamente se conoce. Sin embargo, lo que esta concepción proscribía y excluía, es el saber trágico, vale decir, un saber transgresor y prohibido, precisamente, aquel de lo *infame*. Antes que Foucault, Nietzsche (1889) ya lo había subrayado, al indicar la mala comprensión del “sentimiento trágico” (p. 690), tanto por Aristóteles como por la filosofía contemporánea¹²⁷ y, también, al distinguir un nuevo tipo de filósofo en tanto legislador (1886), vale decir, creador de valores, capaz de introducir en el conocimiento la fuerza y

¹²⁷ Este problema se extiende a la concepción kantiana del conocimiento como facultad y al empirismo moderno que, detrás del conocimiento, sitúa la percepción y la representación.

la interpretación¹²⁸. En un gesto simétrico de pensamiento, en la primera de las conferencias dictadas en Río de Janeiro (1978d), Foucault sostendrá que, para saber qué es el conocimiento, debemos aproximarnos a él “no como filósofos, sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder” (p. 28).

Un ingreso tal es el que permitirá configurar una historia política del conocimiento y una política de la verdad en el pensamiento. A este respecto, en las *Leçons sur le volonté de savoir* (2014a), pero también en la segunda y tercera conferencia en Río de Janeiro (1978d), Foucault despliega una aproximación arqueológica a la relación entre *n mos* y verdad a través de la lectura de la tragedia de Edipo. Dirá, en este contexto, que esta tragedia resulta representativa y en cierto modo 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” (1978d, p. 39). Las exclusiones de las que se vuelve objeto Edipo, luego de haberse conocido públicamente su crimen, adquieren un valor paradigmático al interior de este análisis, en la medida que permiten distinguir el lugar de las prácticas judiciales en la emergencia de nuevas formas de subjetividad, al disponer relaciones específicas entre el hombre y la verdad. El valor filosófico de este análisis, consistirá en constatar que estaríamos en frente a lo que prontamente Foucault definirá como un *acontecimiento discursivo*, esto es, el resultado de una dispersión que se actualiza –más allá de un texto– en instituciones, enfrentamientos, formas de saber, para determinar el lugar y el papel de un discurso, la calificación del sujeto que debe

¹²⁸ La imposición de los signos.

pronunciarlo, el ámbito de objetos a los que se dirige y los tipos de enunciados a los que da lugar.

Esta línea de problematización conducirá a la identificación arqueológica de dos prácticas de producción de la verdad, estrechamente ligadas a la práctica penal. Tal como justificará en el curso *La société punitive* (2021b), “analizar los efectos de saber de la práctica penal es estudiar esta práctica como escena donde se nombra una verdad” (p. 236). Según el análisis desarrollado en las conferencias de Río de Janeiro (1978d), la *indagación* sería la más arcaica de estas técnicas, cuya emergencia Foucault localiza tempranamente en Grecia, aunque las transformaciones más importantes para nuestra experiencia cultural se habrían producido durante la Edad Media, junto a una serie de reelaboraciones del derecho, estableciendo así nuevas formas y condiciones de posibilidad del saber que se extenderán también hacia la ciencia y la reflexión filosófica. Tal vez el aspecto más destacable de esta serie de transformaciones descritas por el filósofo francés, es la copertenencia que la indagación expresa entre derecho, poder y verdad, permitiendo, con ello, el desplazamiento de la justicia como una práctica entre individuos, hacia un ejercicio exterior, fundado en un poder político y judicial, vale decir, en el Estado. Foucault también demuestra que la indagación describe una filiación teológica que articula una práctica de naturaleza espiritual con otra de naturaleza administrativa. Pese a que no ha formulado aún el problema de la gubernamentalidad, en esta consideración descansa un punto de articulación fuerte entre verdad y prácticas de gobierno y lo que, a fines de la década de los setenta, Foucault retomará a partir del problema del *gobierno por la verdad* (2014b). Intuyendo, en consecuencia, el valor de acontecimiento de estas

transformaciones, dirá que “la indagación que aparece en el siglo XII... reorganizó enteramente (o a su turno se reorganizaron) todas las prácticas judiciales de la Edad Media, de la época clásica e incluso de la moderna” (1978d, p. 88). La segunda práctica, es aquella del *examen*, nacida hacia el siglo XIX como un poder epistemológico vinculado al origen de las ciencias humanas y a un conjunto de controles políticos y sociales a partir de los cuales fue posible formular aquello que Foucault llamará la *sociedad disciplinaria* y el gobierno de las multiplicidades humanas. Según explica en *Surveiller et Punir* (1975d), al igual que el suplicio, el examen es un procedimiento de verdad que pone en el centro de la escena la implicación de las relaciones de saber en las relaciones de poder.

Además de estas técnicas, a partir de lo que Foucault denomina como una “pequeña historia de la verdad en general” (p. 234), en el curso *Le pouvoir psychiatrique* (2005) identifica dos series discursivas de esta historia en Occidente. Por una parte, la *verdad demostración*, característica en la ciencia moderna, pero también en la filosofía occidental desde Platón¹²⁹, donde la verdad es concebida como aquello que recorre el mundo entero y habita en cada una de las cosas, de tal manera que solo sería posible establecer con ella una relación de conocimiento, mediante una técnica de constatación-demostración que la descubre. Por otro, la *verdad acontecimiento*, más antigua que la anterior, pero oscurecida por esta. Según explica, esta modalidad de la verdad, sería aquella propia de la historia, por cuanto no pertenece al orden de lo que es sino a aquel de

¹²⁹ Pese a la tentativa de Heidegger, pero también de Husserl, Foucault inscribe estos esfuerzos en la historia de la verdad desde el punto de vista del *olvido del Ser*. Al igual que la objeción presentada en su diálogo con Giulio Preti (1972b), el problema de estas lecturas para Foucault, consiste en que suspenden la historia en favor de un cuestionamiento de todos nuestros conocimientos y sus fundamentos a partir de la presuposición de un elemento originario. Esta historia de la verdad, no sería, en consecuencia, otra cosa que una historia apofántica de la verdad.

lo que sucede. Tampoco implicaría una relación del orden del objeto y del sujeto, sino “una relación de choque, una relación del orden del rayo o del relámpago; también una relación del orden de la caza, una relación, en todo caso, arriesgada, reversible, belicosa, de dominación y de victoria y, por tanto, no de conocimiento sino de poder (p. 236-237). Esta distinción es relevante, no tan solo en cuanto sistematiza los modos de la verdad en nuestra cultura, sino, más profundamente, porque es en esta última modalidad donde Foucault aloja su esfuerzo de pensamiento, permitiéndole colegir que la *verdad demostración* es una región y un aspecto de la *verdad acontecimiento*, en la medida que la demostración científica solo es un ritual, que el sujeto de conocimiento no es más que una figura histórica del conocimiento, y que el “descubrimiento” de la verdad no es sino una modalidad de producción de la verdad.

Inscribir la historia política de la verdad en la perspectiva del *agón trágico*, sin embargo, no tan solo tendrá consistencia como una opción hermenéutica, sino también como una consecuencia propiamente ética en la filosofía de Foucault que lo conduce a leer la historia de la verdad según la perspectiva de aquello que en *Il faut défendre la société* (2006a) llamará la “insurrección de los *saberes sometidos*” (p. 21). Un trabajo crítico que le ha permitido hacer aparecer ciertos contenidos históricos, ciertos saberes menores y descalificados, a partir de los cuales dar lugar a un saber proscrito, un saber de las luchas, en suma, una genealogía que se dirige contra los efectos de poder ligados a las prácticas fundadas en una voluntad de verdad. Consistentemente, dos años más tarde definirá la crítica como “el movimiento por medio del cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de

verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva” (1978c, p. 52). Siguiendo la reflexión kantiana sobre la *Aufklärung*, en la misma intervención dirá que aquello que se pone en juego con la crítica es precisamente la libertad y autonomía del sujeto. Todo el problema del conocimiento y sus límites —o aquello que Kant (1784) piensa en torno al coraje de servirse del propio entendimiento—, a los ojos de Foucault, tributan a esta función, prescribiendo la tarea de conocer el conocimiento.

La *historia política de la verdad*, no se encuentra dissociada de este gesto genealógico. Más bien constituye un hilo de problematizaciones que proporcionan una nueva luz a las investigaciones arqueológicas, al proyectarlas en la perspectiva de una inédita epistemología política. Las investigaciones sobre las modulaciones modernas del poder, permitirán mostrar, no ya la formación histórica de los saberes sobre el hombre y su papel en nuestra experiencia cultural, sino el modo en que estos saberes, fundados en determinados discursos de verdad, han surgido como legitimación de las tecnologías políticas dirigidas hacia él. En una palabra, el modo en que el conocimiento se inscribe en los cuerpos y en las vidas. Es por esta razón que, a partir del curso *Sécurité, territoire, population* (2006c), Foucault indicará que la arqueología de las ciencias humanas debe edificarse a partir de las investiduras de poder sobre los cuerpos. Es precisamente este trabajo genealógico el que le permitirá advertir el nacimiento de un nuevo régimen de verdad en las sociedades modernas, provocado por la introducción de la economía política como expresión y formulación teórica de las operaciones del gobierno y el nacimiento de la población como objeto de conocimiento y sujeto político. Luego de sostener que el

objeto que pretende estudiar es el surgimiento de este régimen de verdad, afirmará que su trabajo arqueológico no intentaba otra cosa que abordar, desde diferentes ópticas, una genealogía de los regímenes de veridicción: “el conjunto de las reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos” (p. 53). Este sería el mismo problema que intentó abordar en referencia a la locura, la delincuencia y la sexualidad, en oposición a una historia de la ideología, del error o del exceso de racionalidad, característica de las ciencias humanas desde Weber a la Escuela de Frankfurt, para mostrar “las interferencias en virtud de las cuales una serie completa de prácticas –a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad– pudo hacer que lo que no existía (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.), se convirtiera, sin embargo, en algo” (p. 36).

Según este análisis, el liberalismo y su racionalidad política, encontrará en la economía el modo de orientar el ejercicio del poder gubernamental y decir la verdad – producir efectos de verdad y de realidad–, no tan solo respecto a la actividad política del Estado, sino acerca de la vida del viviente humano, dotando con ello de inteligibilidad a los objetos y mecanismos del gobierno:

Pues bien, en esta cuestión de la autolimitación por el principio de la verdad, ésa es, creo, la cuña formidable que la economía política introdujo en la presunción indefinida del Estado de policía. Momento capital, sin duda, pues se establece en sus lineamientos más importantes; no, por supuesto, el reino de lo verdadero en la política, sino cierto régimen de verdad que es justamente característico de lo que podríamos llamar *la era de la política*¹³⁰ y cuyo dispositivo básico, en suma, sigue siendo el mismo en nuestros días (p. 35).

¹³⁰ Las cursivas son mías.

Aquello que Foucault denomina “la era de la política”, sin embargo, no habría que entenderlo en el sentido que la política sería una invención moderna, o que la modernidad constituye el acontecimiento de la política, sino como una indicación que advierte en la economía política la profundización de la tendencia técnica que la recorre. Con la modulación neoliberal de las prácticas gubernamentales, este aspecto será mucho más evidente, en la medida que allí será el mercado la fuente de veridicción de lo político e inteligibilidad de lo real¹³¹, mientras que, la vida del hombre, una forma mimética de la empresa. Pese a esto, el análisis de Foucault no consigue precisar que la intensificación de los procesos económicos sobre la vida del viviente humano, anticipa su extensión más allá del mundo “de” los hombres, hacia la composición técnica del mundo-ambiente, es decir, de todo cuanto existe. La programación, por tanto, de un lugar de veridicción que anuncia la consolidación de la voluntad antropológica moderna a través de una concepción *oikonomica* de lo político, de la vida humana y de aquellos procesos que recorren sus condiciones de posibilidad biológicas.

A partir de la década de los ochenta –y luego de haber estudiado extensamente las formas de gubernamentalidad modernas–, Foucault explicita su deseo de reencausar su trabajo en el rumbo abierto por las *Leçons sur la volonté de savoir* (2014a). En el curso *Du gouvernement des vivants* (2014b), declara su interés por estudiar el “gobierno de los hombres por la verdad” (p. 30) o la función política de la verdad en el gobierno de los hombres. Pese a que sus investigaciones genealógicas ya lo anticipan, explica que el gobierno es un poder que se ejerce acompañado de una manifestación de verdad, y que

¹³¹ Ya no la regulación del mercado por la política, sino la regulación de la política por el mercado.

esta no es sino correlativa a todo ejercicio del poder¹³². Sin duda, no se trata tan solo de volver a las problematizaciones abiertas hace una década, sino de proponer un nuevo ingreso a partir de los problemas planteados por el estudio de la gubernamentalidad moderna. Una manera de hacerlo notar, es tener en cuenta la tensión que recorre su análisis de la tragedia de Edipo en este curso, para destacar las dos direcciones de investigación que, desde este momento, organizan sus inquietudes filosóficas: al tiempo que subraya en esta lectura un procedimiento de producción (*prōdūcere*) y enunciación de la verdad, como un *trabajo* cuyo objeto es la vida –*tekhnai peri ton bion*–, muestra su contracara como trabajo de conducción de los otros. Por ello Foucault subraya que la verdad solo puede ser dicha en la medida de su elaboración y con respecto al poder, vale decir, como conducción y gobierno de los otros y como conducción y gobierno de sí. En el resumen del curso, será mucho más directo, y dirá que el gobierno de los hombres exigirá de parte de sus dirigidos, no tan sólo actos de obediencia sino de verdad, que no transforman, sino que mortifican y destruyen, en la medida que nos exhortan a decir una verdad acerca de nosotros mismos al interior de una estructura de obediencia respecto a otro.

Pese a que ambas direcciones resultan indisociables, la primera proyecta una nueva luz a los problemas que plantea la relación entre poder y verdad, en la medida que, al introducir una pregunta respecto a los procesos de subjetivación, podrá precisar que la verdad no es un contenido ni una estructura formal de conocimiento¹³³, sino una relación

¹³² Es precisamente lo que Foucault intenta sostener con la voz griega *alethourgía* propuesta por el gramático griego Heráclides: el ejercicio de la *hegemonía* –el modo soberano de conducir a otros y a sí mismo– resulta inseparable de un procedimiento de producción de un discurso verdadero.

¹³³ En la tradición filosófica –de Platón a Kant–, la relación entre subjetividad y verdad se plantea en términos de una relación de conocimiento: cómo y en qué condiciones se puede conocer lo verdadero, cómo es posible el conocimiento en tanto experiencia de un sujeto cognoscente, y cuáles son los criterios de

coactiva sobre el sujeto (2020). La segunda, en cambio, abre la perspectiva de un pensamiento crítico afirmativo que recusa toda posibilidad de inscripción en las formas tradicionales de la crítica –en sus formas negativas o normativas– y, con ello, la posibilidad de una nueva imaginación política que, como veremos en las siguientes secciones, no es sino aquella de una inclinación o pliegue entre ética y poder. En relación a esta segunda dirección es que Foucault sostiene que no es la ideología, sino “el movimiento para desprenderse del poder el que debe servir de revelador de las transformaciones del sujeto y la relación que este mantiene con la verdad” (2014b, p. 99). El esfuerzo de pensamiento consistirá en asumir la falta de necesidad de todo poder e interrogar los modos en que los sujetos pueden transformarse a sí mismo a través de una modificación de la relación que mantienen con el poder y la verdad. Tal como expresará en la lección del 13 de febrero de 1980, se trata de

esbozar una historia de la verdad que tome como punto de vista los actos de subjetividad, e incluso las relaciones del sujeto consigo mismo, entendidas no solo como relación de conocimiento de sí, sino incluso como ejercicio de sí sobre sí mismo, elaboración de sí por sí mismo, transformación de sí por sí mismo, es decir, las relaciones entre la verdad y lo que llamamos espiritualidad e incluso: acto de verdad y *ascesis*, acto de verdad y experiencia... como aquello que, a la vez, califica al sujeto, lo ilumina acerca de sí mismo y el mundo y, al mismo tiempo, lo transforma (p. 138).

Un año más tarde, en el marco de un curso dictado en Lovaina (2014c), Foucault también precisa que el problema que actualmente le ocupa, se compone de dos estratos:

1. El primero de naturaleza histórico política, según el cual se propone “saber cómo el

calificación de la verdad. La apuesta de Foucault, al contrario, se sitúa en la interrogación por las formas de veridicción.

individuo está vinculado y cómo acepta vincularse al poder que se ejerce sobre él” (2014c, p. 28); 2. El segundo, de naturaleza histórico filosófica, en cuanto se propone “saber cómo los sujetos están efectivamente ligados en y por las formas de veridicción en las que se involucran” (p. 29) o como “una política histórica o de una historia política de las veridicciones” (p. 30). Los editores del curso –de manera próxima a nuestra lectura– sostienen a este respecto, que ambos estratos se organizarán según la estructura de una *banda de Moebius*, en la medida que el primero remite al segundo y este no dejará de remitir al primero. También advierten –teniendo en cuenta estas inquietudes sobre el fondo del trabajo filosófico de Foucault– que es posible enfatizar un desplazamiento político y filosófico. En efecto, si la mirada se sitúa en el primer estrato, su investigación ofrece la perspectiva de un desplazamiento hacia los aspectos subjetivos de las democracias liberales. Si en cambio, la mirada se sitúa en el segundo, es posible descubrir la signatura de un desplazamiento que va desde la genealogía hasta la *aleurgia*. En nuestra lectura, sin embargo, hay una clave de lectura que atraviesa ambos estratos y los vuelve coextensivos: el desplazamiento desde el poder de la verdad hacia el coraje de la verdad, allí donde se produce, precisamente, el pliegue entre ética y poder.

Siguiendo estas direcciones, Foucault comienza a investigar los procedimientos de verdad en la cultura helénística y en los primeros siglos de la era cristiana, deteniéndose en un conjunto de procedimientos de transformación de los sujetos con arreglo a la formulación de un “régimen general de existencia” (2014b, p. 267), donde lo que está en juego es la producción de un modo de ser o la posibilidad de dar una forma al *bíos*. Pese a esto, durante una entrevista sostenida en Lovaina junto a Jean François y John de Wit

(1982e), confiesa que el problema de estas técnicas –específicamente aquella de la confesión– ha constituido al interior de su trabajo solo un “mero instrumento para otra cosa” (p. 265)¹³⁴, esto es, un medio en la problematización de la relación entre subjetividad y verdad. Como veremos en detalle en las siguientes secciones, de estas indagaciones, Foucault podrá colegir experiencias que implican un trabajo de sí a lo largo de la vida, conforme a las cuales los sujetos pueden llegar a formularse “otros” respecto de sí mismos, aquello que, en el curso *L'Hermétique du sujet* (2006b) llamará la *inquiétude de sí*.

¹³⁴ En el ensayo *Le sujet et le pouvoir* (1982c) Foucault ofrecerá una clave de lectura un tanto más esclarecedora de este papel de mediador o instrumento que la confesión habría desempeñado en su trabajo. Según lo expuesto allí, esta cumpliría un papel de bisagra entre lo que él califica como la segunda y la tercera parte de su trabajo, esto es, el estudio de la “objetivación del sujeto en... las prácticas divisorias” (p. 223), proceso que hace de él un objeto, y aquel de la subjetivación, “la manera en que un ser humano se transforma en sujeto” (p. 223).

Ética y subjetividad

Los griegos como intérpretes. — Cuando hablamos de los griegos, hablamos involuntariamente de hoy y de ayer al mismo tiempo: conocida por todos, su historia es un espejo reluciente que refleja siempre algo que no está en el mismo espejo. Utilizamos la libertad de hablar sobre ellos para tener derecho a callar sobre otros, — a fin de que éstos espontáneamente digan algo al oído del lector reflexivo. De este modo, los griegos facilitan al hombre moderno la comunicación de diversas cosas difíciles de comunicar e inquietantes (Nietzsche, 1878, p. 332).

En 1980, durante la serie de conferencias pronunciadas en el Dartmouth College, Foucault (2013) se plantea llevar a cabo una “genealogía del sujeto moderno” (p. 41) a través de una arqueología de las técnicas y discursos referidos al sujeto, a fin de “construir una historia de lo que hemos hecho y, simultáneamente, un diagnóstico de lo que somos” (p. 43). Según se observa en las reflexiones contenidas en estas conferencias, las raíces del sujeto moderno se extenderían hasta las prácticas de dirección de conciencia y las formas de confesión de los primeros siglos de la era cristiana, a través de la formulación de una *hermenéutica de sí*¹³⁵. A esta clave de lectura, Foucault añade un aspecto decisivo en la conferencia pronunciada pocos días después en la University of California¹³⁶: es sobre esta hermenéutica, entendida como un conjunto de técnicas orientadas hacia el descubrimiento y la formulación de la verdad sobre uno mismo que se asienta el gobierno de los hombres en nuestras sociedades. En vista de estas consideraciones, en el resumen del curso *Subjectivité et vérité* (2020), Foucault podrá precisar el nuevo rumbo que han tomado sus investigaciones, señalando que

¹³⁵ Aspecto que luego, con los cursos siguientes en el *Collège de France*, será ampliado hacia la *epimeleia heautou* en la antigua Grecia.

¹³⁶ Inédita. Algunas secciones se encuentran disponibles en los comentarios de los editores a *El origen de la hermenéutica de sí*.

La historia del “cuidado” y las “técnicas” de sí, sería pues una manera de hacer la historia de la subjetividad... ya no a través de la constitución de campos de objetividad científica que dan lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, sino a través del establecimiento y las transformaciones en nuestra cultura de las “relaciones consigo mismo”, con su armazón técnico y sus efectos de saber. Y podría de tal modo retomarse bajo otro aspecto la cuestión de la “gubernamentalidad”: el gobierno de sí por sí mismo en su articulación con las relaciones con los otros (p. 312).

Con algo más de perspectiva sobre las investigaciones en curso y sus conexiones con el conjunto de su trabajo filosófico, en su ensayo *Le sujet et le pouvoir* Foucault (1982c) complementa estas indicciones al señalar que su apuesta de pensamiento ha consistido en “crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos” (p. 223). Precisamente, porque la concepción del sujeto en Foucault obedece a una comprensión histórico-cultural, más que a una conceptualización teórica. Así como no hay en su pensamiento una teoría del poder, tampoco es posible hallar una teoría del sujeto, sino una comprensión de los modos históricos de relación con nosotros mismos. Eso es lo que se elabora en el curso de un proceso de subjetivación. Consecuentemente, al interior del itinerario trazado en *Le sujet et le pouvoir*, Foucault identifica tres modos de objetivación por medio de los cuales la subjetivación se lleva a cabo en nuestra cultura: 1. Retoma las distinciones propuestas en *Les mots et les choses* (1966a), para referirse a los modos de investigación que intentan dotarse a sí mismos de un estatuto científico, y producir objetivaciones en el campo del saber sobre el hombre (objetivaciones lingüísticas, económicas y biológicas); 2. Distingue modos de objetivación a partir de “prácticas divisorias” que escanden a los sujetos. Reinscribe aquí los trabajos sobre las prácticas de encierro (locura, enfermedad y

criminalidad); 3. Finalmente, destaca su trabajo actual para indicar un tercer dominio en el que la inquietud se concentra en los modos en que el ser humano se convierte a sí mismo en sujeto.

En una lectura atenta de estos desplazamientos, no sería posible sostener –como ha hecho notar Beatrice Han-Pile (2010a)– un retorno al sujeto ni a una antropología que mostraría su inconsistencia con las investigaciones arqueológicas desarrolladas por Foucault durante la década de los sesenta, sino una genealogía de la subjetividad en la cultura occidental, como línea de continuidad con el estudio de la gubernamentalidad por el lado de las prácticas de gobierno de sí y de los otros. Así lo confirma Foucault durante su penúltimo curso en el *Collège de France* (2009) –aunque con una variación–, a partir de la cual propone pasar desde la historia de la subjetividad al estudio de la pragmática de sí, esto es, el estudio de las técnicas y procedimientos de constitución y transformación de los sujetos:

Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella: éstas eran las diferentes vías de acceso mediante las cuales intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia de lo que podríamos llamar “experiencias” (p. 21-22).

Ya no intentará mostrar el modo en que los sujetos son tenidos por objetos de conocimiento en las ciencias humanas o por objetos de técnicas de dominación por el biopoder, sino sus procesos de constitución en medio de prácticas de subjetivación y verdad. Esto es, técnicas de sí “que permiten a los individuos efectuar por sí solos una

serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y hacerlo de manera tal de transformarse, modificarse, alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc.”¹³⁷ (2013, p. 44-45).

Foucault (2006c) ya había mostrado los primeros signos de esta inquietud en su curso *Sécurité, territoire, population* (1977-1978), al estudiar el problema de la *conducción* en las prácticas de gubernamentalidad. Todo se debatía allí en relación al problema de ser conducido por otros y conducirse a sí mismo, para mostrar que la relación con uno mismo constituye el lugar decisivo de articulación de las prácticas de gobierno y las prácticas de resistencia. Incluso, la propia definición de la crítica propuesta por Foucault (1978c) en la conferencia contemporánea a este curso, se plantea como la resistencia del sujeto a ser gobernado, de un cierto modo, y a cualquier precio. De manera consistente, en las conferencias del Dartmouth Colleague (2013) pronunciadas en 1980, sostendrá que el gobierno es “el punto de contacto, donde [la manera en que] los individuos son dirigidos por los otros se articula con la manera en que ellos mismos se conducen” (p. 45). Para dos años más tarde precisar que, en la intersección de técnicas de sí y técnicas de poder, se configura lo que hasta ese momento había denominado la gubernamentalidad (1982d)¹³⁸.

¹³⁷ Palabras prácticamente idénticas a las pronunciadas en 1982 en Vermont. Ver *Les techniques de soi* (1982d), p. 785.

¹³⁸ Como se trata de conferencias pronunciadas en inglés, la traducción al español del vocablo *self* por *yo* (*tecnologías del yo*) es muy poco precisa de aquello que Foucault comienza a pensar. En las conferencias pronunciadas en el Dartmouth College (2013) en 1980, Foucault señala que se siente atraído por el vocablo *self*, pese a que este no tiene traducción literal en francés. Según explica, su trabajo se ha entretelado a partir del vocablo francés *sui*, que, sin duda, no se agota ni adquiere su fuerza semántica en la figura del *self* anglosajón.

De cualquier forma, no habría que leer estos movimientos como signos de una completa redefinición de la analítica de las prácticas de gobierno modernas ni mucho menos de la analítica del poder, sino la puesta en perspectiva del pliegue subjetivo en el que estas se sostienen y proyectan. Sostener esta relación reviste una importancia mayor en el contexto de nuestra investigación, en la medida que nos permite mostrar el espacio político en el que gravita. Si en 1978 Foucault (1978c) identifica un lugar crítico en la resistencia a las prácticas de conducción, cuatro años más tarde, en las lecciones del curso *L'Hermétique du sujet* (2006b), sostendrá que “no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo” (p. 246). Además de su carácter políticamente indispensable, es en el nudo conformado por el gobierno de sí y de los otros donde el filósofo francés sitúa la necesidad de “articular la cuestión de la política y la cuestión de la ética” (p. 247), allí donde precisamente no tan solo se despliega la obediencia, sino la producción de verdad en los gobernados.

A partir de esta clave podría leerse la indicación de Foucault en la University of California (2013), al sostener que las nuevas direcciones que han tomado sus investigaciones tributan a una dimensión política: “al hablar de «dimensión política» quiero decir un análisis que concierna a lo que queremos aceptar en nuestro mundo, aceptar, rechazar y cambiar, tanto en nosotros como en nuestra situación” (2013, p. 43). No se trata, sin embargo, del uso de un sentido genérico de la política, identificada con las codificaciones epistémicas y pragmáticas propias de la *tradición de pensamiento político* estudiada por Hannah Arendt (1950b). Tampoco es hacia una renovada forma de la política moderna donde se dirige Foucault, allí donde la ética se encuentra completamente

suspendida¹³⁹, al haber oscilado entre la ignorancia de su politicidad y su representación metafísica (marxismo), o al haber hecho de ella una representación técnica y una composición –primero fabril y luego empresarial– de las disposiciones normativas del biopoder (liberalismo). Por contrapartida, el pliegue entre ética y poder se inscribe en la senda nietzscheana de la *Gran política* (1886), aquella del orden de las fuerzas de constitución de la existencia y de los enfrentamientos por la afirmación de una vida exuberante. Es lo que Massimo Cacciari (1994) ha llamado lo *impolítico* nietzscheano, para connotar que esta nueva comprensión de la política es el signo de una transvaloración de su tradición, en cuanto la política es ella un discurso de verdad, vale decir, de valor. La reflexión ética en Foucault no sería, en consecuencia, otra cosa que la modulación afirmativa del problema de la vida estudiado en su variante negativa con la analítica del poder y la biopolítica. Teniendo esto en cuenta es que entendemos que, pensar el pliegue entre ética y poder –aquello que definiremos como *ethopolítica* en la siguiente sección–, exige intentar “buscar otro tipo de filosofía crítica... una que busque las condiciones y las posibilidades indefinidas de una transformación del sujeto, de nuestra propia transformación” (2013, p. 43); esfuerzo al que precisamente leemos que tributan las últimas investigaciones del filósofo francés.

De todas formas, este ingreso ético al problema de la política, es también una consecuencia de la lectura de los trabajos de Pierre Hadot (1987) quien, antes que Foucault, ya había sostenido la necesidad de comprender la filosofía griega, no como un sistema conceptual, sino como un conjunto de *ejercicios espirituales* que forman el

¹³⁹ Toda la política moderna no ha sido otra cosa que la consumación de esta suspensión.

espíritu antes que informarlo, involucrando una transformación de sí y de la percepción que se tiene del mundo. En una palabra, la filosofía no consistiría exactamente en un discurso filosófico, vale decir, en una teoría *lógica, física y ética*, sino en una escuela para la vida en la que se vive la *lógica*, la *física* y la *ética*, al conjugar un modo de pensar y hablar bien, un modo de comprender el cosmos y nuestra relación en él, y un modo de actuar conforme a la rectitud y la justicia.

Habiendo estabilizado los movimientos reflexivos que fundamentan las nuevas direcciones de investigación, Foucault recurre a una indagación arqueológica sobre las prácticas de vida ética en la antigua Grecia. Sus primeras descripciones, se concentran en aquello que –al menos en la formulación contenida en la segunda lección del curso *Subjectivité et vérité* (2020)– denomina *biopoética*¹⁴⁰. Si bien su referencia constituye, en un sentido, una variación semántica de aquello que también ha comenzado a llamar las *techniques de soi* (2013), su valor filosófico no se agota en la descripción de su pragmática –cuestión del todo relevante en el modo en que Foucault comprende los procesos de subjetivación–, al encontrarse dirigidas a la “fabricación personal de la propia vida” (p. 50) como la obra de un arte. Es el modo en que Epicteto (1993) entiende la modulación de la vida, al sostener que, “al igual que la materia del arquitecto es la madera y la del escultor el bronce, así la propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida” (p. 103). Se trata, por ello, de *biotécnicas* capaces de modular *una* vida por llevar, siempre indeterminada, aunque determinable por la propia experiencia en la cual se despliega un arte de la invención de sí, según ciertas condiciones históricas, políticas y culturales

¹⁴⁰ Conjunción formada por los vocablos griegos *bíos* y *poiesis*.

disponibles para el sujeto. Arte de la vida que no se experimenta ni se modula en soledad, sino en relación con otros, como condición de la adquisición de una cierta cualidad de ser, un “cierto estatus ontológico” (p. 51), añade Foucault.

Al seguir la lectura sobre las formas del *bíos* en Heráclides Póntico¹⁴¹, Foucault (2020) podrá colegir que el *bíos* para los griegos, no tiene ninguna relación con calificaciones o atributos identitarios derivados de la actividad técnica de los seres humanos con los otros y la naturaleza –como la profesión o el oficio–, por cuanto expresa, más bien,

la forma de relación que uno mismo decide tener con las cosas, la manera de situarse con respecto a ellas, la manera de atribuirles una finalidad con respecto a sí mismo. Es además la manera de inscribir su propia libertad, sus propios fines, su propio proyecto de las cosas mismas, la manera, en cierto modo, de ponerlas en perspectiva y utilizarlas (p. 266-267).

A esta lectura, Foucault añade dos aspectos decisivos: por un lado, que se trata de una puesta en perspectiva de las cosas que son comunes a todos. Por otro, que, pese a que los griegos no conocen una noción como aquella contemporánea de subjetividad, “lo que más se acerca a lo que entendemos por subjetividad es la noción de *bíos*. El *bíos* es la subjetividad griega” (p. 267). Precisión del todo relevante, en la medida que nos permite subrayar dos consecuencias: por una parte, la concepción de una vida ética que es el producto siempre inacabado de una *epimeleisthai sautou*, vale decir, de una inquietud de sí formulada como un trabajo continuo y permanente, a partir de fines formulados por uno

¹⁴¹ Según la nota de la edición del curso, esta distinción aparece en tres textos: Cicerón, *Disputaciones tuscultas*; Jámblico, *Vida pitagórica*; y la versión citada por Foucault de Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 1, 6.

mismo y al interior de los cuales no sería posible pensar un componente normativo exterior a la propia experiencia del sujeto. Por otra parte, el *bíos* griego no tendrá ninguna relación con una cierta autenticidad: el trabajo de sí, al ser indefinido, es siempre una aproximación sucesiva a un fin y, sobre todo, un trabajo de la libertad sobre el fondo de una *vida-experiencia* completamente abierta a su modulación *poética*. Es lo que Frédéric Gros, en la *situación* del curso *Subjectivité et vérité* (2020), ha descrito como un plano de inmanencia susceptible de adquirir una forma posible.

Contra el fondo de una cultura cristiana que nos ha enseñado la renuncia a nosotros mismos como principio y condición de salvación, el cuidado o la inquietud de sí, constituye una clave *anarqueológica* que habilita la puesta en suspenso del fundamento teológico del sujeto y las relaciones que es capaz de establecer consigo mismo y los otros. Siguiendo esta lectura es que Foucault (1982d) podrá identificar en la herencia cristiana de nuestra experiencia contemporánea, la reducción y disociación del cuidado de sí al *gnóthi sauton*, aspecto que, en la cultura grecoromana, era solo una consecuencia del cuidado de sí y no el elemento fundante de la experiencia: “el «Conócete a sí mismo» ha eclipsado al «cuídate a ti mismo», porque nuestra moral, una moral del ascetismo, ha dicho constantemente que el sí mismo es la instancia que se debe rechazar” (p. 789). A esto se añade la inflexión histórico-filosófica operada por la diseminación cartesiana en el pensamiento moderno, donde el conocimiento del sí mismo –el sujeto pensante–, adquiere una importancia creciente como elemento articulador de la teoría del conocimiento¹⁴².

¹⁴² Un año más tarde, Foucault (2006b) reconoce una tradición de pensamiento más extensa en la que sería posible colegir la misma transposición entre inquietud de sí y conocimiento. Allí inscribe a Spinoza, Hegel, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl y Heidegger. Al mismo tiempo, indica que es posible observar el

Pese a esto, en la conclusión a la segunda conferencia en el Dartmouth Colleague (2013), Foucault había propuesto una clave de lectura que emplaza estas consideraciones arqueológicas en un plano de problemas mucho más complejo. Allí sostiene que aquello que caracterizó a la cultura occidental, desde la modernidad, fue el intento de encontrar un fundamento positivo a la hermenéutica de sí heredada por el cristianismo. La meta de las instituciones políticas, jurídicas, asilares, etc., así como también aquella del pensamiento político y filosófico, habría sido sustituir con la figura positiva del hombre – aquel “antropologismo permanente del pensamiento occidental” (p. 93)– el sacrificio que era en el cristianismo la condición de la práctica de sí. Frente a esto, Foucault afirma que habría llegado el momento de sustituir esa tecnología y deshacernos de esa particular modulación de la hermenéutica de sí, teniendo en cuenta las posibilidades inventivas que se abren con la formulación de prácticas inéditas sobre nosotros mismos. En sus palabras,

tal vez el problema del sí mismo no es descubrir lo que es en su positividad; tal vez el problema no es descubrir un sí mismo positivo o el fundamento positivo del sí mismo. Tal vez nuestro problema ahora consiste en descubrir que el sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia. Tal vez el problema es cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la *política de nosotros mismos*¹⁴³ (p. 93-94).

Como un problema correlativo a aquel de la disociación entre cuidado y conocimiento de sí, en las lecciones reunidas en *L'Hermétique du sujet* (2006b), Foucault explica que en la modernidad el sujeto accede a la verdad sin ponerse en cuestión a sí

mismo problema en la forma de organizaciones sociales y la pertenencia a la clase, el partido, la formación del analista, etc, configurando una situación cultural que habría dispuesto el olvido de las relaciones entre sujeto y verdad.

¹⁴³ Las cursivas son mías.

mismo, su propio ser, expresando con ello un cambio de época, una nueva modulación histórica en las relaciones entre sujeto y verdad: “la consecuencia de ello, o el otro aspecto, si lo prefieren, es que el acceso a la verdad, que en lo sucesivo tiene como única condición el conocimiento, no encontrará en éste, como recompensa y como cumplimiento, otra cosa que el camino indefinido del conocimiento” (p. 37). Completa disociación entre pensamiento y subjetividad, allí donde la verdad nunca producirá su contragolpe o estremecimiento¹⁴⁴. No obstante, esta problematización habría que complementarla con las indicaciones sobre la capitalización del sí mismo que el propio Foucault desarrolló en *Naissance de la biopolitique* (2007), para advertir que aquello que se encuentra disociado en nuestra experiencia, es el carácter de la modificación del sujeto conforme a la veridicción del mercado. El sujeto encuentra allí una relación instrumental consigo mismo, una forma para sí con arreglo a la calificación del capital humano, recusando cualquier posibilidad de reconducir esta calificación hacia la constitución ética de sí o a la formulación de aquello que Foucault (2006b) denomina espiritualidad: “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (p. 33).

Por contrapartida, Foucault (1982d) muestra que, en la antigua Grecia, la inquietud de sí constituye una norma de conducta social y personal. Una regla para el “arte de la vida” que es parte de los principios fundamentales de la ciudad. En este sentido es que interpreta el cuidado de sí en el *Alcibíades* de Platón como un “estado político y

¹⁴⁴ Este es un problema que expresa con bastante claridad la posición ética del propio Foucault. Bastaría, al respecto, recordar la importancia que constituye para su trabajo filosófico, aquello que pensó como un *libro-experiencia* (1978a): aquel pensamiento, aquella escritura, de la que se sale transformado.

erótico activo” (p. 791): modo de ser con uno mismo y los otros, una “nueva experiencia de sí” (p. 795), un modo de subjetivarse y conducirse conforme a la verdad como principio de acción. Implicará, al mismo tiempo –según la enseñanza extraída de los estoicos– una *gymnasia*, un entrenamiento, un ejercitarse a sí mismo en una situación real. Por ello, el cuidado de sí es una actividad y no tanto una actitud. A esta caracterización, Foucault añade que, en el modelo helénico y grecorromano posterior a Platón, el cuidado de sí ya no representa un modelo pedagógico fundado en la relación maestro y discípulo, sino médico: “uno debe convertirse en el médico de sí mismo” (p. 796), para ejercer sobre sí una actividad o tratamiento (*therapeia*) de cuidado (*therapeuein*) permanente. De la lectura de la *Apología de Sócrates* (2010), Foucault (2006b) podrá desprender que la inquietud de sí constituye un principio de agitación y movimiento, un desasosiego a lo largo de la vida, que caracterizó la actitud filosófica durante toda la cultura griega, helenística y romana, inscribiéndose como principio de conducta racional y una actitud general, “una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo” (p. 28).

La *epimeleia heautou*, cobra así un doble sentido: por un lado, es ella misma expresión cultural de una ética del cuidado de sí. Por otro, aquel conjunto de técnicas y procedimientos gracias a las cuales será posible modelar éticamente la vida, con respecto a sí, los otros y el mundo. La naturaleza del sí mismo, al igual que la vida que es objeto de una labor inventiva, es indeterminada y completamente abierta al trabajo de la verdad. En el curso *L'Hermétique du sujet*, al comentar el final del *Alcibíades* de Platón, Foucault (2006b) también subraya la naturaleza indeterminada del sujeto, a partir de la pregunta

socrática: “¿cuál es ese yo por el que hay que preocuparse cuando se dice que hay que preocuparse por sí mismo?” (p. 53). ¿Qué es ese *heautou*?, ¿Qué es ese *auto to auto*?, ¿qué es ese elemento idéntico, sujeto y al mismo tiempo objeto de la inquietud?: *psykhes epimeleion*, es la respuesta de Platón. El alma como sujeto de acción. Según la exposición del *Diálogo VII* (1992), la *psyche* no constituiría un dato preexistente al sujeto, sino un objeto de preocupación (*epiméleia*) y ejercicio (*askēîn*), con miras a constituir un arte de vivir (*tekhne to biou*). En este sentido es que la *physis* o aquel conjunto de disposiciones individuales del alma y el cuerpo con las que cada uno nace, no se proyectan como un obstáculo, puesto que pueden ser mejoradas a través de la educación (*trophé kai paideia*).

No obstante, la preocupación central de la *epimeleia heautou* en la experiencia de la Grecia antigua, no es tan sólo la *psyche*, sino la *polis* –o aquello que Platón reúne en la voz griega *dikaiosyne*, alma y ciudad–. Al interior de la concepción platónica, el cuidado de sí lo deben desarrollar los jóvenes aristócratas que pretendan gobernar a los otros y en este preciso sentido es que deben también aprender a gobernarse o “cuidarse a sí mismos”. En el período helenístico y romano posterior, no obstante, Foucault (2006b) explica que la *epimeleia heautou* se formula como “un principio incondicionado” (p. 130), vale decir, como una regla o forma cultural general aplicable a todos, sin ningún criterio previo de estatus y cuya meta es el sí mismo. Foucault destaca en el resumen del mismo curso del período 1981-1982, que “lo notable de esta práctica del alma es la multiplicación de relaciones sociales que pueden servirle de sostén” (p. 471). Tal como aparece descrito en la carpeta que contiene los documentos que acompañan al curso del año siguiente¹⁴⁵, el

¹⁴⁵ Citadas por Frédéric Gros en la *situación del curso* de 1981-1982.

cuidado de sí es una relación consigo mismo que “no separa al individuo de toda forma de actividad en el orden de la ciudad, la familia o la amistad” (2006b, p. 510), más bien abre, tal “como decía Séneca, un *intervallum* entre las actividades que ejerce y lo que constituye como sujeto de ellas” (p. 510); distancia ética entre lo que modernamente conocemos como la identidad de sí y los Otros, que impide, además, la plena coincidencia entre el sujeto y su papel.

En virtud de esta lectura, la relación de la *epimeleia heautou* con la ciudad, concierne a un lazo de reciprocidad, “porque al salvarme salvo a la ciudad, y al salvarla me salvo” (p. 176) Pero ¿qué implica salvarse? Salvar remite a la vida misma, y a una actividad que se desarrolla conforme a ella. Formulación que, sin duda, recuerda la *Gelassenheit* heideggeriana (1959b) y su crítica a nuestra relación de servidumbre con el mundo de los objetos técnicos, en la medida que nos apartan de la relación con nosotros mismos que podría conducirnos a la verdad de nuestra propia esencia. De manera consistente con el planteamiento foucaultiano, aunque habitando concepciones distintas de la verdad, puesto que ni para los griegos ni para Foucault es posible formular el problema de la verdad con arreglo a una esencia, Martin Heidegger (1951) pensará que la ética es la morada del ser, el lugar en el que se habita y donde el ser humano encuentra lo que salva, aquello que nos conduce hacia la verdad acerca de nosotros mismos (1953b). Solo en la formulación de un *ethos* que se ocupa del ser –de la vida del ser humano, pero también de todo cuanto existe– descansaría la posibilidad de formular una verdad acerca del sujeto, la ciudad y el mundo. Como ha mostrado Paul Aubin (1963), el problema de la *epistrophe* (conversión) en la tradición neoplatónica, implica movilizar, precisamente, la

retirada de las apariencias como condición del cuidado de sí, pero no en un sentido exclusivamente antropológico, sino ontológico, por cuanto el ser solo puede cobrar consistencia en la medida que se vuelve a su principio. El problema de la verdad, se torna así un problema estrictamente ontológico. La diferencia con el planteamiento de Foucault, reside en que la verdad se relaciona con una ontología, en la medida de sus efectuaciones o performatividad –como veremos en la siguiente sección, es el problema que recorre la formulación de la *parrhesía*–. Su definición de la verdad consiste en sostener que el carácter verdadero de un discurso está señalado, no en un *a priori* ontológico, sino en un fundamento ético capaz de aperturar una ficción ontológica. Por ello es que compromete la consistencia del sujeto que lo pronuncia, al tiempo que la consistencia misma de *un* mundo.

Pese a esto, Foucault (2006b) introduce una precisión arqueológica fundamental. Según explica, desde el *Alcibíades* al mundo helenístico y romano, la *epimeleia heautou*, no tan solo será liberada de su relación con la pedagogía, sino apartada de su finalidad política. En su lectura, esta es la diferencia elaborada entre Platón y Epicuro, pero también, entre aquella formulación del cuidado de sí presente en el *Alcibíades* y la tradición filosófica representada por cínicos y estoicos. Es precisamente en este desplazamiento histórico que Foucault identifica el punto de origen de todas las prácticas y conocimientos que se desarrollarán luego en el mundo cristiano y el mundo moderno:

Entre platonismo y cristianismo se constituyó, durante todo el periodo helenístico y romano, un arte de sí mismo que para nosotros no sería, sin duda, más que un episodio definitivamente puesto entre paréntesis por esos dos grandes modelos, anterior y ulterior, que a continuación lo dominaron y recubrieron, y podríamos, por consiguiente, considerar que no es otra cosa que una especie de curiosidad

un poco arqueológica en nuestra cultura, si no fuera –y ésa es indudablemente la paradoja a comprender– porque dentro de ese modelo helenístico, ni platónico ni cristiano, se había formado cierta moral exigente, rigurosa, restrictiva, austera. Moral que el cristianismo no inventó en absoluto... esta moral es la que el cristianismo utilizó y repatrió, en principio como punto de apoyo recibido explícitamente del exterior (p. 252).

El cuidado de sí como un convertirse a sí mismo que lo apartará de su relación con el mundo, que reconducirá la producción de verdad hacia una relación de sometimiento sacrificial a la ley y lo reducirá a un sí mismo antropológico dissociado del conjunto de la existencia. El modelo helenístico y su moral austera habría constituido, a este respecto, un *acontecimiento discursivo*, al haber cumplido un papel de bisagra –entre el modelo platónico y el cristianismo–, que recubrió históricamente y para la cultura ulterior, un modelo específico de relación entre subjetividad y verdad.

Parrhesía y política

En la primera lección del curso *Le gouvernement de soi et des autres* (2009bb), además de refrendar el proyecto de investigación abierto en el *Du gouvernement des vivants* (2014b), Foucault reinscribe todo su trabajo filosófico en la perspectiva de una genealogía del sujeto moderno. A esto agrega que la crítica del presente, esto es, su ontología, constituye el “punto de arraigo”¹⁴⁶ de su pensamiento. Arraigo que procede – según reconoce– de la tradición crítica abierta por Kant, a partir de una pregunta por la pertenencia a un presente, a un nosotros que se relaciona con un conjunto cultural singular. Al mismo tiempo, explica que es con el sintagma relativo a *la salida del hombre de la minoría de edad*, formulado a partir de la pregunta *Was ist Aufklärung?* (1784), como surge la pregunta respecto a la dirección del pensamiento, situando así la disyuntiva entre gobierno de sí y gobierno de los otros al interior de la experiencia moderna. Según este análisis, habría algo de la relación que mantenemos con nosotros mismos –y no tanto en la forma heterónoma con otro– que impediría la actitud ética de coraje postulada en el *Sapere aude*. La lección extraída por Foucault es notable: “lo que la *Aufklärung* deberá hacer, lo que está haciendo, es justamente redistribuir las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros” (p. 49). Teniendo en cuenta estas articulaciones, es posible echar luz respecto a lo señalado durante el mismo año en Berkeley (2017): “al hacer el análisis del concepto de *parrhesía*, también quería esbozar la genealogía de lo que podríamos

¹⁴⁶ Es la expresión que Foucault utiliza en el manuscrito que acompaña la lección del 5 de enero de 1983, pero que, sin embargo, omite y no pronuncia. La indicación corresponde a un comentario a pie de página introducido por los editores del curso. Ver p. 39 de la edición consultada aquí.

llamar la actitud crítica en nuestra sociedad” (p. 102). Para luego agregar que, “en el punto de encuentro de la genealogía de la subjetividad y la genealogía de la actitud crítica, el análisis de la *parrhesía* forma parte de lo que yo podría llamar ontología histórica de nosotros mismos” (p. 107). Según la indicación introducida más tarde en *Le courage de la vérité* (2010) –el último curso de Foucault en el *Collège de France*– la noción de *parrhesía* constituye un nudo entre sus tres ejes de investigación desarrollados en la última década: modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad, prácticas de sí. A este panorama, se suma la intervención pronunciada en L'Université Grenoble, donde Foucault (1982f) también aclara que el problema de la *parrhesía* –la necesidad de estudiar el sustrato ético del decir veraz– se le impuso a partir de detectar su aparición en las prácticas psiquiátricas, penales y en el modo en que el cristianismo, a través del problema de concupiscencia y la carne, lo plantea en el ámbito de la sexualidad. Con objeto de estudiar su procedencia, explica que recurrió a la filosofía grecorromana, advirtiendo que no es exactamente la filosofía como disciplina la que reviste interés en este estudio, sino la tradición filosófica entendida como “el conjunto de los principios teóricos, los preceptos prácticos y los procedimientos técnicos por los cuales uno se ve inducido, se ve llamado a ocuparse de la *epimeleia heautou*... es pues la filosofía como fundamento teórico, regla práctica, instrumentalización técnica del cuidado de sí” (p. 20-30).

La noción de *parrhesía* –pieza clave en la relación sujeto y verdad– es introducida por Foucault en el curso *L'Herméutique du sujet* (2006b), definida allí como una “ética de la palabra” (p. 142) y “una ética de la relación verbal con el otro” (p. 167). Dirá que esta encuentra su fundamento en la coincidencia ética del sujeto de la palabra y

el sujeto de la conducta¹⁴⁷. Contemporáneamente, agregaríamos, consistencia entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, pero también con aquello que Foucault (2017) llamó el *sujeto del enunciandum*, “el sujeto de la creencia en la cosa enunciada” (2017, p. 80). Es decir, una plena identificación o coincidencia entre el lugar de habla, lo dicho y la creencia en la verdad que la sostiene¹⁴⁸: vivir como se piensa, pensar como se vive¹⁴⁹. Las reflexiones desarrolladas en este curso, no obstante, aún se encuentran orientadas por el modelo pastoral del decir veraz, aspecto que queda a la vista en la propuesta de lectura referida –aunque no de forma explícita– a la filosofía analítica del lenguaje de J.L. Austin, al sostener que “habría que contemplar la *parrhesía* desde la perspectiva de lo que hoy en día se denomina «pragmática del discurso»” (1982f, p. 41). El estudio de la práctica de dirección de conciencia, lo llevará a enfatizar el acto del decir veraz, su disposición pragmática, allí donde el maestro se presenta como un operador *ethopoético* que aspira a transformar el *ethos* del discípulo. Sin embargo, algunos meses más tarde –específicamente en el curso *Le gouvernement de soi et des autres* (2009bb)– Foucault complementa esta concepción, dando paso a lo que denomina una *dramática del discurso*: “el análisis de los hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser del enunciadador” (p. 84). Al mismo tiempo, distingue en la *parrhesía* –a diferencia del *performative utterances*– una situación completamente

¹⁴⁷ Cuestión que comparte con la confesión y la relación del sujeto a la verdad.

¹⁴⁸ Modernamente, desde Descartes, la relación entre creencia y verdad se sostiene a partir de la experiencia de la evidencia.

¹⁴⁹ Lo contrario al *parresíastés* en la cultura grecorromana es el adulador. No aquel que hace halagos, sino aquel que varía su posición según la situación, el interlocutor y la conveniencia, disociando, en consecuencia, la palabra de la acción; incapaz de formular un estilo propio, vive dependiendo de otro. Al contrario, la *parrhesía* se define por la conformidad entre aquello que se dice y aquello que se es a lo largo de la vida.

abierta e indeterminada que lo conducirá a proponer una genealogía del discurso político. En virtud de este giro, la *parrhesía* no sería tan solo y simplemente un decir veraz, sino una forma específica de decir la verdad, lectura que encontrará un fundamento en la historia de esclavización de Platón por el tirano de Siracusa, a partir de la cual Foucault podrá colegir que la especificidad de la *parrhesía* se encuentra en su estructura agonista, en la apertura de una lucha por la verdad:

Si queremos analizar qué es la *parrhesía*, no debemos hacer el análisis desde el aspecto de la estructura interna del discurso, ni desde el punto de vista de la finalidad que el discurso verdadero procura alcanzar en el interlocutor, sino, antes bien, por el lado del riesgo que el decir veraz plantea para el locutor mismo. La *parrhesía* debe buscarse en el efecto que su propio decir veraz puede producir en el locutor, el efecto de contragolpe... a partir del efecto que genera en el interlocutor... es abrir para quien la dice, cierto espacio de riesgo, plantear un peligro en el que la existencia misma del locutor va a estar en juego (p. 74).

De esta indicación es posible argumentar que la *parrhesía* no es ella, en sí misma, un discurso político, pues su procedencia no es directamente política, sino ética. Puede, sin embargo, adquirir una textualidad política, en la medida que se formula como un discurso crítico de verdad respecto al poder, capaz de poner en riesgo la consistencia e integridad del propio sujeto que lo pronuncia. El riesgo implicado, no obstante, es siempre indeterminado, cuya única certeza para el sujeto reside en encontrarse enfrentado a la discrecionalidad de las expresiones soberanas del poder. Se trata, en consecuencia, de “un decir veraz irruptivo, un decir veraz que genera una fractura y abre el riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada” (p. 79). En una palabra, la *parrhesía* como coraje del decir veraz. De todos modos, el riesgo que el decir veraz comporta, nunca resulta exterior a él, puesto que más bien guarda con la *parrhesía* una

relación inmanente. Así lo aclara Foucault al señalar que, si se llegara a sustraer este elemento de riesgo, aquella dejaría de ser tal:

Quizá no he sido lo bastante claro al respecto, pero si hubo *parrhesía* no fue de hecho porque [Dionisio], de alguna manera, haya querido matar a Platón por haber dicho lo que dijo. Hay *parrhesía*, en sustancia, a partir del momento en que Platón acepta el riesgo de ser exiliado, asesinado, vendido, etc., por decir la verdad. La *parrhesía*, por consiguiente, es la actitud por la cual el sujeto mismo se liga al enunciado, [a] la enunciación y a las consecuencias de uno y otra (p. 83).

En la medida que se trata de un discurso crítico de verdad, fundado en la valentía de quien se expone a una situación de intemperie respecto al poder, la *parrhesía* –al menos en el sentido dado por la cultura de la antigua Grecia– se distingue completamente del gesto valeroso de pensar postulado por Immanuel Kant (1784), quien explora tan solo una dimensión de este gesto, aquella ligada al uso autónomo de la razón: *Sapere aude!*, *ten el valor de servirte de tu propio entendimiento*. Por contrapartida, la dimensión de la insolencia o del atrevimiento de pensar, se encuentra completamente ausente en este pensamiento. Así lo atestigua el razonamiento del filósofo de Königsberg al prescribir en su opúsculo que, frente a los poderes de conducción, no cabe ya razonar sino obedecer, haciendo del pensamiento una actividad enteramente privada y, paradójicamente¹⁵⁰, despolitizada.

En 1982, durante un seminario dictado en Toronto –titulado por sus editores como *Speaking the truth about outself* (2021c)–, Foucault ya había adelantado algunos

¹⁵⁰ Es la misma paradoja que comentamos en la primera parte de esta investigación (ver *La ilusión antropológica*): mientras en la concepción *Crítica* Kant define al hombre como ciudadano el mundo y como un ser que actúa libremente, en la *Antropología* este es pensado como *Gemüt*, conduciendo a una concepción del hombre divorciada de la historia y retraída de su elemento colectivo.

movimientos reflexivos respecto a esta lectura, al circunscribir la *parrhesía* a un “peligroso juego de decir la verdad en el ámbito político y ético” (p. 173). Precisa, en este contexto, la asimetría de poder que recorre el acto parresiástico: quien pronuncia la verdad, lo hace desde un lugar *menor*. De ahí su peligro para el orador, quien, al decir la verdad, queda completamente expuesto en un nudo que enlaza *logos* y *bíos*. Un año más tarde (2017), volverá sobre esta formulación y sostendrá que, cuando la *parrhesía* es pronunciada, introduce el *logos* en la ciudad y aquel que habla siempre se encuentra en una situación de asimetría de poder respecto al interlocutor: “la *parrhesía* viene de «abajo» y se dirige hacia «arriba»” (p. 83). Por ello asume la forma de un levantamiento de aquel que no puede nada frente al que lo puede todo. Es un discurso y un acto agonista que revela o desnuda el *pathos* de la existencia y su verdad, haciendo valer en dicho gesto la propia libertad del individuo que habla: “eso es la *parrhesía*: una estructura política” (p. 88). Esta indicación, es una consecuencia extraída por Foucault (2009b) de su estudio del *Ión* de Eurípides¹⁵¹ (1988) –primera referencia explícita a la *parrhesía* en la cultura occidental–, leído como una tragedia del decir veraz, cuyo papel en la ciudad se encuentra ligado a un combate, a una existencia agónica entre los miembros de la *polis*:

Hacer actuar el *logos* en la *polis* –*logos* en el sentido de palabra verdadera, palabra racional, palabra que persuade, palabra que puede confrontarse con las otras palabras y que sólo ha de imponerse en virtud del peso de su verdad y de la eficiencia de su persuasión–, hacer actuar esa palabra verdadera, racional, agonística, esa palabra de discusión en el campo de la *polis*: en eso consiste la *parrhesía* (p. 122).

¹⁵¹ Siguiendo la traducción utilizada por Foucault, el texto estudiado a lo largo de la mitad del curso es este: “Si no hallo a quien me dio a luz, la vida me será imposible; y, si me fuera permitido hacer un voto, pueda esa mujer ser ateniense a fin de que yo tenga de mi madre el derecho a hablar libremente. Entre un extranjero a una ciudad donde la raza se mantiene sin tacha y, aun cuando la ley lo convierta en ciudadano, su lengua seguirá siendo sierva; él no tendrá derecho a decirlo todo” (p. 179 de la edición consultada aquí).

En una clave abiertamente nietzscheana, al comparar en el mismo curso la tragedia de Ión con la de Edipo, Foucault sostiene que la verdad (*alétheia*) no nace de la indagación o de un procedimiento de investigación –tal como ocurre en nuestra experiencia moderna–, sino de las pasiones (*pathos*). En el caso de Edipo, debe enfrentarse al *pathos* de la existencia al conocer la verdad. En el caso de Ión, al contrario, una serie de personajes se enfrentan a partir de sus pasiones y es “del choque, del centelleo de esas pasiones, en cierto modo [que] va a nacer entre ellos, sin que lo hayan querido demasiado, la verdad, una verdad que va a provocar justamente el apaciguamiento de las pasiones” (p. 130). Pese a que Foucault no extiende este desarrollo, su misma exposición demuestra aquello que analizamos en la sección anterior, esto es, que la verdad es un *therapeuein*, puesto que resulta ser curativa, no tan solo como técnica de sí dispuesta en la relación entre el maestro y el discípulo (2006b)¹⁵², sino en su dimensión política. Una verdad que proviene del choque entre espadas, que es su centella, y que, al ser pronunciada, es capaz de ejercer una función médica, terapéutica en la ciudad¹⁵³.

Que la verdad surja de las pasiones, tiene, no obstante, otra lectura posible. Foucault (2009b) permite desplegarla al señalar que –sobre todo en el período helenístico y romano–, la *parrhesía* también adquiere el sentido de un acto de habla por medio del cual, el débil proclama, contra el poderoso, la injusticia cometida, una especie o variante de *parrhesía* judicial:

¹⁵² Para la cual Foucault reserva el nombre de *parrhesía* moral.

¹⁵³ De todos modos, no cabría colegir de esto que la función médica de la verdad se encuentra actuando al interior una semántica de la enfermedad –aquello que Platón (1987) llamó *amártēma* en el *Gorgias*, para referirse a la enfermedad corporal y a los defectos del alma–, en la medida que la terapéutica de la verdad reenvía, más bien, al cuidado, a una relación estética con nosotros mismos.

El pobre, el desventurado, el débil, aquel que solo tiene sus lágrimas... el impotente, cuando es víctima de una injuria ¿qué puede hacer? Puede hacer una sola cosa: volverse contra el poderoso. Y públicamente, delante de todos, a la luz del día, frente a esa luz que los ilumina, se dirige a él y le dice cuál ha sido su injusticia. Y en ese discurso de la injusticia proclamada por el débil contra el poderoso, hay a la vez cierta manera de destacar su propio derecho y, también, una manera de desafiar al todopoderoso y, de algún modo, hacerlo enfrentarse con la verdad de su injusticia (p. 147).

En este caso, nos encontramos frente a una definición de la *parrhesía* entendida como un decir verdadero en nombre del propio derecho, de la propia justicia, que sigue desplegándose al interior de un juego completamente agonista. Por ello es que Foucault le atribuye un significado igualmente político. Pese a esto, introducirá un segundo elemento, al vincular la lectura de la tragedia de Eurípides con aquella de Polibio (1981)¹⁵⁴ sobre la naturaleza y la forma del gobierno de los aqueos. Mediante esta operación, Foucault (2009b) formulará lo que califica como una cierta “circularidad entre democracia y *parrhesía*” (p. 167). Según el relato del historiador griego, el régimen político de los aqueos se caracteriza por dos elementos centrales: la *isegoría* o la libertad de palabra de todos quienes integran el *demos*, y la *parrhesía*. Esta última, emerge como una condición de la democracia, como uno de sus rasgos internos, al mismo tiempo que es necesario que exista democracia para que pueda existir *parrhesía*. De todos modos, no se trata de un vínculo sosiego, sino dinámico (*dynamis*) que recorre y le da una forma a la democracia ateniense. Es decir, coextensivo a un campo agonístico en que las fuerzas se enfrentan en abierta disputa. En este último sentido es que Foucault interpreta el deseo de Ión de acceder a la *parrhesía*, como una forma que le asegure un poder político en la ciudad:

¹⁵⁴ Libro II, Capítulo 38.

“hablar con veracidad para dirigir la ciudad, en una posición de superioridad en la que se está en lidia perpetua con los otros: es eso, me parece, lo que se asocia al juego de la *parrhesía*” (p. 169).

Este análisis permitirá mostrar que la *parrhesía*, en la medida que implica un discurso político de verdad, es ciertamente un discurso acerca de lo común, movilizado por una inquietud acerca de los asuntos propios de la ciudad, puesto que, la verdad comprendida en el gesto parresiástico, no es aquella de un saber objetivante al estilo de los discursos de la representación, sino –como ha hecho ver acertadamente Sandro Chignola (2018)– la de un “*saber relacional*, un saber del mundo, del devenir, de la *interacción*” (p. 207). Sin embargo, mantendrá con la democracia una relación completamente ambigua. Según la reflexión de Polibio, la *isegoría* es una de las condiciones de la *demokratía*, pero deslinda también la estructura de una desigualdad: aquella del ascendiente ejercido por unos sobre otros. En este sentido es que Foucault (2009b) dirá que “el discurso verdadero y su surgimiento, están en la raíz misma del proceso de gubernamentalidad. Si la democracia puede gobernarse, es porque hay un discurso verdadero” (p. 194). De esta precisión, cabría extraer dos consecuencias arqueológicas: por un lado, la expresión moderna de la gubernamentalidad hundiría sus raíces en esta desigualdad arcaica del decir veraz. Por otro, la relación entre política y verdad resultaría ser inmanente. No habría política –sea cual sea su signo– que no se despliegue ella misma como un discurso de verdad, incluso si ese discurso clausura las perspectivas de *verosimilitud* (2019), esto es, la imaginación de posibles y la proliferación de prácticas de libertad.

En la conferencia pronunciada en Toronto (2021c), Foucault ya había introducido una inflexión arqueológica relevante al interior de esta lectura, al sostener que, durante el período grecorromano, el significado político de la *parrhesía* desaparece o, al menos, deja de constituir un ingrediente indispensable de la *demokratía*. En su lugar, conservará un significado ético ligado al ámbito de la relación entre el maestro y el discípulo en la dirección de conciencia¹⁵⁵, y un significado político vinculado con el gobierno monárquico, a partir de la forma del consejo al soberano que requiere de un decir franco para ejecutar un buen gobierno. En ambos casos, la *parrhesía* permanece codificada en un gobierno del alma dirigido a la *psykhé* y la transformación del sujeto conforme a un discurso exterior de verdad: “en un caso, se trata de gobernar el alma del rey y, en el otro caso, de gobernar a alguien, el alma de un particular” (p. 183). Proximidad, sin duda, entre cuidado de sí y racionalidad política: “la noción que es común a esos dos dominios es la noción de gobierno, de gobernar. Gobernarse a sí mismo... gobernar a otras personas, gobernar el comportamiento de otros, gobernar el mundo, gobernar la humanidad, todo eso constituye un campo continuo” (p. 184).

En la Grecia antigua, en cambio, pese a que la democracia es la condición formal del decir veraz, la *parrhesía* no puede sino introducir en su interior una cesura que la pone en cuestión. Es todo el problema del discurso crítico. Y, a la vez, una democracia que escande el decir verdadero por la desigualdad en que se funda y por su posible banalización. En las reflexiones desarrolladas en el curso *Le courage de la vérité* (2010),

¹⁵⁵ Es lo que en *Le courage de la vérité* (2010), Foucault observa como un desplazamiento que va de una *parrhesía* orientada a la *polis*, hacia una centrada en la *psykhé*.

Foucault complementa esta última indicación al sostener que, bajo la *demokratía*, la *parrhesía* es peligrosa para la ciudad, en la medida que todos tienen la libertad de tomar la palabra y decir cualquier cosa, aspectos banales, beneficiosos, incluso perjudiciales. En una democracia tal –como aquella descrita por Platón en el libro VIII de la *República* (1988)–, “hay tantas *politeiai* (constituciones, gobiernos) –señala Foucault– como individuos” (p. 52). En segundo lugar, la *parrhesía* no tan solo representa un peligro para la *demokratía*, sino también para aquel que intenta ejercerla: en vista de que todos tienen la libertad de hablar, no será posible distinguir entre quienes hablan adulando al pueblo y consiguen en consecuencia, su simpatía, de aquellos que lo hacen con coraje y pronuncian una verdad incómoda o insoportable, pudiendo volverse objetos de persecución o venganza. Siguiendo la *Apología de Sócrates* (2010), Foucault dirá, en este sentido, que “el hombre que hable por motivos nobles y que, por esos mismos motivos, se oponga a la voluntad de todos, se expondrá a la muerte” (p. 54). La consecuencia es que, habiendo libertad de *parrhesía* para todos, no puede ya existir como coraje del decir veraz. Y, al mismo tiempo, la democracia se vuelve el lugar imposible de la *parrhesía*, al no poder reconocer ni hacer lugar a una diferencia ética que le sirva de soporte:

la verdad no puede decirse en un campo político definido por la indiferencia entre los sujetos hablantes. Sólo puede decirse en un campo político marcado y organizado alrededor de una escansión que es la que separa a los más numerosos de los menos numerosos, y también la escansión ética entre quienes son buenos y quienes son malos, entre los mejores y los peores. Por eso el decir veraz no puede tener su lugar en el juego democrático, habida cuenta de que la democracia es incapaz de reconocer y hacer lugar a la división ética sobre cuya base, y sólo sobre cuya base, el decir veraz es posible (p. 62).

Estos problemas, sin embargo, no son sino el efecto de esta imposibilidad estructural de la democracia. En este sentido es que Platón en el libro VI de la *República* (1988) afirmará que en el momento en que el decir veraz se haga valer como fundamento de la *politeia*, no podrá hacer otra cosa que proscribir la democracia. Al respecto, Foucault (2010) concluye:

entre democracia y decir veraz hay una gran lucha: por una parte, cuando se observan las instituciones democráticas, se ve que no pueden soportar el decir veraz y tampoco eliminarlo; [por otra] si se hace valer el decir veraz a partir de la elección ética que caracteriza al filósofo y a la filosofía, pues bien, la democracia no puede no ser suprimida. O democracia o decir veraz (p. 63).

La situación así vista, nos deja frente a una solución de enfrentamiento: democracia o *parrhesía*, puesto que la democracia no puede soportar el decir veraz ni eliminarlo. Pero si se hace valer el decir veraz a partir de una elección ética, entonces la democracia no puede sino ser suspendida, devenir lugar de lucha y enfrentamientos. De cualquier forma –tal como Foucault explica en la penúltima lección del curso *Le gouvernement de soi et des autres* (2009b)–, la relación entre *parrhesía* y democracia es una relación ciertamente ideal, en la medida que históricamente el decir veraz tendrá que abrirse paso en cualquier régimen político, sea este una democracia o una tiranía.

Una de las consecuencias de esta arqueología que resulta de singular relevancia destacar aquí, es la apertura de un campo de problemas en torno a la relación entre verdad, pensamiento y política que la noción de *parrhesía* permite reunir, sobre todo, teniendo en cuenta que el discurso filosófico, desde su formulación griega, nunca se plantea el

problema de la *alétheia* sin plantear también el problema de la *politeia* y el *ethos*¹⁵⁶. En el primer sentido, habría que considerar que la *parrhesía* implica a la filosofía como discurso crítico de verdad. Aquello que Foucault (2009b) denominó “lo real de la filosofía” (p. 238), aspecto que permite interrogar qué es, en su realidad, la voluntad de decir la verdad, y cómo se inscribe en lo real el decir veraz que es la filosofía. Según se desprende de la lectura de la *Carta VII* de Platón (1992), este real no coincide con el *logos* ni con la representación filosófica de la realidad, sino con la obligación de un *ergon* filosófico –una tarea o propiamente un hacer– que concierne a la política. En palabras de Foucault (2009c), “la realidad, la prueba mediante la cual, a través de la cual la veridicción filosófica va a manifestarse como real, es el hecho de que se dirija, pueda dirigirse, tenga el coraje de dirigirse a quien ejerce el poder” (2009b, p. 239). Pese a esto, la filosofía no tendría por tarea decir la verdad de la política ni dirigirla en un sentido u otro. Más bien, su papel sería aquel de la crítica: decir la verdad no “sobre el poder, sino con respecto al poder... la filosofía no tiene que decir al poder qué hacer, sino existir como decir veraz en cierta relación con la acción política” (p. 294). En esta perspectiva, habría un cierto límite entre filosofía y política que permitiría que su relación no fuese nunca coincidencia, sino copertenencia, puesto que lo político no resulta exterior ni anterior a lo filosófico, así como lo filosófico no resulta independiente de lo político. Así lo entiende también Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (1981), al hacer notar que no sería posible dislocar el problema de la constitución política de la propia filosofía, en cuanto lo político

¹⁵⁶ Se trata de instancias heterogéneas e irreductibles, pero al mismo tiempo complementarias y coextensivas. Tal como explicamos en las secciones anteriores, la verdad nunca se encuentra disociada del problema del poder, así como el ejercicio del poder, nunca puede soslayar el problema de la verdad.

le da su contenido y su forma. Para estos pensadores, si lo filosófico resulta indisociable de lo político, lo es en la medida que lo político concierne a la vida en común de los seres humanos y a las condiciones que hacen posible su coexistencia. De todos modos, habría modulaciones históricas de esta relación y es lo que precisamente las investigaciones de Foucault permiten mostrar: para Platón el objetivo al que se dirige el decir veraz es hacia la *psykhé* del príncipe. Para Diógenes, en cambio, el decir veraz está destinado a la plaza pública, a los muchos (*polloi*) reunidos en la *polis*, asumiendo la forma de una distancia irónica respecto al poder. Ambas polaridades inscriben las dos modalidades en que –a partir del siglo IV anterior a nuestra era– se expresa la relación entre filosofía y política: de un lado, como ejercicio de modulación del alma del príncipe, y del otro, como ejercicio público y crítico respecto a la acción del príncipe y la acción política.

Con esta lectura, Foucault no tan sólo podrá proponer una puesta en perspectiva de la historia de la filosofía, sino que además plantea su nacimiento en términos de una textualidad política, que, no obstante, no dejará de ser problemática para la propia tradición filosófica, cuestión que puede ser leída en dos sentidos: si la política es la prueba de realidad de la filosofía, la mutua imbricación asume la dirección de la crítica, la que, precisamente por ello, no puede sino fundarse en una distancia ética: “la filosofía, tanto la moderna como la antigua, se equivoca o, en todo caso, se equivocaría al pretender decir qué hay que hacer en el orden de la política y cómo es menester gobernar” (2009b, p. 359). Inmediatamente agrega: “la filosofía no tiene que decir lo que hay que hacer a la política. Tiene que ser una exterioridad permanente y reacia con respecto a la política, y de este modo será real” (p. 359). Solo en la distancia crítica con la política, la filosofía podrá decir

su propia verdad y definir las formas en las cuales la relación que establecemos con nosotros mismos puede transformarse: “la filosofía como ascesis, la filosofía como crítica, la filosofía como exterioridad reacia a la política” (p. 359).

En un segundo sentido, encontramos la dimensión ética ligada a la relación entre verdad, pensamiento y política: la filosofía podrá hacer su prueba de realidad en la medida que su discurso se manifieste como una dramaturgia de la verdad, esto es, que consiga escenificar y representar en la propia vida filosófica aquella verdad en nombre de la cual se dirige al poder. En este preciso sentido es que la filosofía, al encontrar su real en la vida común de todos los días, se vuelve indiscernible de un trabajo terapéutico sobre nosotros mismos. En un escenario semántico tal, interrogar, discernir, conceptualizar, problematizar, abrir fisuras y juegos polémicos de verdad en medio de la ciudad, no son sino operaciones que permiten diagnosticar el presente, componer su ontología, e imaginar las posibilidades de aquello que aún no ha tenido lugar. A fin de cuentas, una actitud crítica que dispone las claves intelectivas del presente como puntos de orientación en el trabajo de modulación de *una* vida y nuestra relación con el mundo. La lectura la *Carta VII*, nos permite clarificar aún más este problema. Para Platón, la filosofía no consiste ni se transmite a través de una colección de *mathémata* –conocimientos y fórmulas respecto de él–, puesto que, lo singular y característico de la transmisión filosófica es la *synousia* –el ser-con, la conjunción, el habitar cotidianamente con ella– y su *prágmata* –el conjunto de sus prácticas–, en vista de lo cual, el único modo de transmitirla no es precisamente a través de libros o tratados, sino a través de la propia vida filosófica. Según la perspectiva

de Foucault (2009b), en esto va a consistir la práctica misma de la filosofía: quien quiera filosofar tendrá que aprender a cohabitar con ella, disponer la vida bajo su luz.

Nos encontramos así frente a una concepción ética de la filosofía que, al ser crítica, no puede sino formularse también ella como un discurso político de persistencia en una libertad entendida como arte de la inservidumbre voluntaria y de la indocilidad reflexiva. La resonancia con la propia definición de la crítica formulada por Foucault en 1978, es completamente evidente, y nos muestra un “Foucault griego” que entiende el problema de la política a partir del *ethos* que bloquea o contribuye a formular. Leído de este modo, el problema político fundamental en este pensamiento, no sería otro que aquel de la posibilidad de dotar de una forma al *bíos*. Solo una política que *abre* y se sitúa “a ras de piso” –como ha planteado Carlos Ossandón Buljevic (2021)– podría resultar pertinente a este modo afirmativo de comprender el lugar del pensamiento al interior de un pliegue entre ética y poder. La posibilidad de esta renovada comprensión de lo político, encuentra un antecedente arqueológico en el desplazamiento y modulación de la *parrhesía* desde el ámbito político al filosófico¹⁵⁷. De constituir una práctica cultural general –no exclusiva ni originaria del mundo griego, pues su procedencia se encuentra en la cultura oriental–, descrita en los relatos de los poetas trágicos mucho antes del nacimiento de la filosofía, se extiende hacia esta en el mismo momento en que la filosofía se erige como custodia de la razón. De ahí en más, la *parrhesía* expresará un discurso racional acerca de la existencia. Pero, tal como Foucault precisa en las conferencias pronunciadas en Berkeley (2017), y luego de la lectura de el libro VIII de la *República* de Platón (1988), la *parrhesía* no es

¹⁵⁷ Para Foucault, el juicio de Sócrates adquiere en este punto un valor de acontecimiento.

tan solo libertad de palabra, sino una elección de vida “una suerte de anarquía en la libertad, en la elección de cada quien: es la libertad de elegir sin límites el propio estilo de vida” (p. 180). En esta inflexión descansa la proyección del decir veraz en la cultura helenística –aunque nunca completa ni exclusivamente– hacia el ámbito de las prácticas de la *epimeleia heautou*, sobre todo, para quien pretenda habitar el mundo conforme a un *ethos*. Al mismo tiempo, esta lectura permite hacer notar que aquello que dota de *sentido* –como significado y dirección– a la política no es ya un programa, una doctrina, la voz de un líder o la pertenencia a un partido, sino, sencillamente, un *ethos*. De ahí la definición de una *política como experiencia* propuesta por Foucault, la que podría ser leída como un colofón a esta *arqueología de la vida ética*: “cierta práctica obligada a obedecer determinadas reglas¹⁵⁸, ajustadas de cierta manera a la verdad, y que implica, por parte de quienes participan en ese juego, una forma específica de relación consigo mismos y con los otros” (2009b, p. 171).

¹⁵⁸ Antes había indicado que estas reglas se encuentran referidas a juegos de fuerzas.

Ethopoética y prácticas de libertad

Si el análisis de la *parrhesía* es el punto de encuentro de la genealogía de la subjetividad y la genealogía de la actitud crítica, lo es en la medida que el problema de la verdad resulta indisociable de una textualidad ontológica. Al reflexionar respecto al tipo de estudio que se encuentra desarrollando, Foucault (2009b) sostiene que un discurso que pretende decir la verdad, no puede ser evaluado en la perspectiva de una historia del conocimiento ni de las ideologías, sino como *historia de las ontologías de la veridicción*. No hay aquí una consideración empirista al problema de la verdad según la cual, cabría establecer el carácter de verdad o falsedad de un determinado discurso, o su correspondencia con una cierta realidad positiva. Más bien, la aproximación ontológica permite interrogar la verdad a partir de los siguientes aspectos: los modos de ser propios de cada discurso, los modos de ser que esos discursos confieren a lo real y los modos de ser que esos discursos imponen al sujeto que los pronuncia. Foucault advierte que la verdad tiene estructura de ficción y que la realidad no es sino una ficción verídica. Por ello, comprenderá que los discursos de verdad, no tan solo conciernen a la posibilidad de imaginar lo posible –aquello que, referido a la literatura, llamó *verosimilitud* (2019)– sino que además implican una función inventiva o de existencia, similar al papel que reservó para los enunciados en *L'Archéologie du savoir* (1969a), pero a la cual ahora se añade su capacidad performativa: se trata no solo de hacer cosas con palabras, sino de inventarlas, provocando, además, una relectura de la filosofía como invención ética de la realidad (Gros, 2002), animado por la lectura de los trabajos de Peter Brown y Pierre Hadot

(Foucault, 1983e)¹⁵⁹. En este sentido sostendrá que todo discurso debe ser considerado como una práctica, al mismo tiempo que “toda ontología se analice como una ficción. Lo cual significa, además: es menester que la historia del pensamiento sea siempre la historia de las invenciones singulares” (Foucault, 2019b, p. 316). Una manera, ciertamente, de sustraer la necesidad y la destinación en la historia, para hacer lugar a lo abierto de una libertad, definida “no como un derecho a ser, sino como una *capacidad*¹⁶⁰ de hacer” (p. 316), vale decir, como una potencia inventiva. La elección de un modo de vida conforma a un discurso de verdad es precisamente esto, una disposición anárquica de la existencia, a partir de la cual una cierta “armonía ontológica” (2017, p. 193) entre *logos* y *bíos* puede llegar a tener lugar. En este sentido podría leerse aquello que Foucault (1984i) más tarde reflexiona al sostener que la práctica de la libertad no es otra cosa que ética: “¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?” (p. 711) —a lo que agrega—, “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (p. 712).

Sería justo sostener a este respecto, que aquello que la *parrhesía* dispone es una relación entre ética y ontología, a partir de la cual el sujeto se compromete con la ficción ontológica enunciada: el destino preparado por los dioses, el sentido de la justicia en la vida de los hombres, los principios del buen gobierno, la abolición de las clases sociales, etc. En nuestra lectura, concebir de este modo el decir veraz, nos distancia de los sentidos “gubernamentales” programados desde el mundo helenístico al mundo cristiano —

¹⁵⁹ Las referencias explícitas al trabajo de Hadot se encuentran sobre todo en el segundo y tercer volumen de *Histoire de la sexualité*.

¹⁶⁰ Las cursivas son mías.

confesión de las faltas o conducción del alma—, aproximándonos, en cambio, a un gesto de comparecencia ética, no solo en la forma del *cuidado* respecto a la propia vida y su modulación imaginal-ficcional, sino como *cuidado* frente al conjunto de la existencia: una modulación de sí, indisociable de los otros y de una consideración respecto a todo cuanto existe. Jean-Luc Nancy (2006) ya había indicado, respecto a esta lectura, que no hay ética independiente de una ontología: “la «ética» expone lo que la ontología «dispone»” (p. 114).

Si cabe distinguir un aspecto ontológico en el pensamiento de Foucault, es precisamente aquel de un *afuera* entendido como un campo abierto de relaciones de fuerzas; lo abierto de una diferencia agonista que no cesa de diferenciarse en medio de un plano de incertidumbre e inestabilidad. A fin de cuentas, una consideración a la dispersión y a la discontinuidad histórica que recorre todo cuanto existe¹⁶¹. Consistentemente, cuando Foucault piensa el ocuparse de sí —*cura sui*—, lo hace como una relación agonista dispuesta por una imaginación ficcional sobre sí y los otros, vale decir, como un *ethos* crítico, una modulación inventiva de la vida de los seres humanos que es capaz de ir más allá de la resistencia al poder y proyectarse como horizonte inventivo de una realidad que aún no ha tenido lugar. Aquello que, más de una década antes, llamó *heterotopía* (1984n) para

¹⁶¹ Pensar el *cuidado* en un plano ontológico encuentra un eco —aunque lejano— en los planteamientos de Heidegger (1927). Para el filósofo alemán, no estamos simplemente en el mundo, sino que lo hacemos de un cierto modo. Este modo es originariamente un *cuidar* o un *ocuparse* (*Sorge*), un estar vuelto hacia el mundo como un cuidado de las cosas que están a la mano (*Besorgen*) y como *solicitud* o preocupación con los otros con los que habitamos y compartimos un mundo (*Fürsorge*). En esta concepción, el cuidado u ocupación constituye un modo de habérselas con los entes en medio de los cuales habitamos. El problema de esta lectura es que no explora hasta las últimas consecuencias la condición relacional del *Dasein* (*Mitdasein*) y, precisamente por ello, no consigue advertir el lugar de las fuerzas —el poder— que dicho *ocuparse* comporta.

referirse a los lugares otros en los que se prueba la experiencia de una fractura respecto de las ordenaciones y las clausuras normativas del poder.

A este respecto, en el curso *L'Hermétique du sujet* (2006b), Foucault extrae dos lecciones del todo relevantes a partir de su lectura de los estoicos, identificando lo que concibe como “un rasgo general en toda esta ética del saber y la verdad” (p. 233) del mundo helenístico y romano. Por un lado, precisa que en ellos no es posible hallar una distinción entre un conocimiento de las cosas del mundo y las cosas del mundo del hombre, sino una distinción “en el modo de saber y la manera como aquello que conocemos... va a poder tener efecto sobre la naturaleza; quiero decir, sobre la manera de actuar, el *ethos* del sujeto” (p. 233). En segundo lugar –y siguiendo en esto la lectura de Plutarco¹⁶² (2008)–, explica que aquello que marca la cesura introducida en el campo del saber, “es lo que marca el carácter *etopoético* o no del saber” (p. 233): en qué medida el saber se torna útil si contribuye o no a producir una *ethopiein*: una intervención sobre sí que es poética (*poíesis*), en la medida que transforma y produce un *ethos*, el modo de existencia del sujeto. Así, todo el problema ético discurre por el desafío de un saber capaz de asignarle una forma al *bíos*, del que no está excluido, sino que resulta coextensivo, un conocimiento del mundo-ambiente, de nosotros mismos y de nuestras relaciones en él:

El conocimiento de sí, en consecuencia, no está en absoluto, por lo menos en ese nivel, en camino de convertirse en ese desciframiento de los arcanos de la conciencia, esa exégesis de sí mismo que veremos desarrollarse a continuación y en el cristianismo. El conocimiento útil, el conocimiento en que está en cuestión

¹⁶² Los editores del curso también indican la referencia en Dionisio de Halicarnaso, pese que en él la voz griega *hetopiian* se encuentra asociada a “pintura de costumbres”, perdiendo el sentido práctico que Foucault resalta en su lectura de Plutarco.

la existencia humana, es un modo de conocimiento relacional a la vez asertivo y prescriptivo, y capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto (p. 234).

Concebida de este modo, la *etopoética* implica un modo de conocimiento de sí que interroga la existencia y se torna capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto. En este sentido es que Séneca (2013) enseñará que solo podemos llegar a nosotros mismos tras haber sobrevolado, tras haber visto desde lo alto, el ciclo del mundo. Para Foucault, este aspecto resulta crucial en la medida que ofrece una definición de la libertad, que no es abstracta, sino profundamente práctica. Según se lee en el libro tercero de las *Cuestiones naturales*, “es libre el que escapa a su propia servidumbre (*effugere servitatem*), que es constante e ineludible, y oprime por igual de día y de noche, sin tregua, sin pausa. Ser esclavo de uno mismo es la más pesada de las esclavitudes” (p. 122). *Servitutem sui*, el sí mismo como la propia servidumbre que es ineluctable, en la medida que se la tiene por condición de partida. Sin embargo, para Séneca es posible luchar contra esta servidumbre en la medida que se abandonan las actividades propias de una vida activa, sobre todo, el peso de sus imposiciones, “especie de obligación-endeudamiento de sí y con respecto a sí”, comenta Foucault (2006b, p. 265).

En esta lectura, tenemos no tan sólo una definición práctica de la libertad, sino también un pensamiento de lo inoperoso, que destaca el valor de lo *in-útil* y lo improductivo. Pero también, un conocimiento de la existencia en general que resulta ser liberador, por cuanto –añade Foucault (2006b)–,

si «conocerse a sí mismo» está vinculado al conocimiento de la naturaleza, si, en esta búsqueda de sí, conocer la naturaleza y conocer [se] a sí mismo están ligados uno al otro, lo están en la medida en que el conocimiento de la naturaleza nos

revelará que no somos nada más que un punto, un punto cuya interioridad no constituye evidentemente un problema. El único problema que se plantea en él es, precisamente, situarse donde está y aceptar a la vez el sistema de racionalidad que lo insertó en ese punto del mundo” (p. 271).

Conocerse a sí mismo a través de un conocimiento de la naturaleza, resulta ser liberador en la medida que nos conduce a identificar y situar nuestro lugar en el mundo y nuestra disposición frente a él. Gesto, sin duda simétrico al que Foucault ensaya en *Le sujet et le pouvoir* (1982c) al pensar la juntura entre un diagnóstico de nuestro ser contemporáneo y el despliegue, a partir de él, de determinadas prácticas de resistencia o libertad.

Foucault (2006b) también encuentra una formulación *etopoética* similar en la lectura de la *Physiologia*¹⁶³ en Epicuro (2018), en tanto saber que prepara al sujeto frente a las circunstancias de la vida, y produce seres humanos autónomos (*autarkeis*), que podrán, con coraje, hacer frente a la vida por sí mismos. En el párrafo 29 de las *Sentencias*, Epicuro añade otro aspecto subrayado por Foucault: “Por mi parte, preferiría usar *la libertad de palabra*¹⁶⁴ de quien estudia la naturaleza y decir proféticamente las cosas útiles a todos los hombres” (p. 101)¹⁶⁵. En este punto, es la *parrhesía* la que permite a Epicuro el acceso a este saber sobre la *physis*, indispensable para equipar el

¹⁶³ Conocimiento de la naturaleza (*physis*).

¹⁶⁴ Las cursivas son mías.

¹⁶⁵ Se indica el número de página de la referencia en español consultada aquí. Sin embargo, en la cita se utiliza la traducción consultada por Foucault, en la medida que resulta más próxima a los términos griegos destacados en el análisis.

conocimiento de sí del que se vale la vida de un ser humano libre¹⁶⁶. Así, la *Physiologia* –argumenta Foucault–,

tal como aparece en ese texto de Epicuro, no es, por lo tanto, un sector del saber. Sería el conocimiento de la naturaleza, de la *physis* en cuanto este conocimiento es susceptible de servir de principio a la conducta humana y de criterio para poner en juego nuestra libertad; también en cuanto es susceptible de transformar al sujeto... en un sujeto libre, un sujeto que va a encontrar en sí mismo la posibilidad y el recurso de su voluptuosidad inalterable y perfectamente tranquila (p. 237).

La *parrhesía*, como operador *ethopoético*, resulta indisociable de un saber sobre la existencia, en tanto actitud conducente a modelar una estética de la existencia o hacer de la vida una obra *poética*, en donde, desde luego, existe libertad para escoger los usos de la *tekhné* y conducir sus objetivos hasta hallar un estilo singular. Supondrá, por ello, inventiva, innovación y belleza sobre sí. En esto se distinguen los ejercicios espirituales helenísticos y aquellos del mundo cristiano que conducen hacia una *regula vitae* (la regla de vida). En cambio –explica Foucault (2006b)–, la vida de los filósofos es una vida como prueba, una vida poblada de ejercicios del cuerpo y el alma, que “no obedece a una *regula* sino a una *forma*” (2006b, p. 402) y que es objeto de un ejercicio atlético, una gimnástica y un juego de exposiciones permanentes a situaciones reales.

En el curso *Le courage de la vérité*, Foucault (2010) introduce una indicación fundamental. Observa que esta singular función de medianía de la *parrhesía* –situada

¹⁶⁶ Tal como aparece descrita en la *Carta a Meneceo* (2018a), la ética epicúrea postula que la filosofía y el cuidado de sí, constituyen un ejercicio que concierne e incumbe a todos, en tanto práctica del cuidado y salud del alma. Foucault (1984k) sostiene que el cristianismo y la pastoral se habrían apoyado en este principio que liga la filosofía al cuidado del alma.

como técnica de sí y como vehículo de una ficción ontológica— es producto de una transformación en el modo en que la cultura griega se relacionó con la *epimeleia heautou*¹⁶⁷, habiéndose desplazado desde una preocupación por el alma (*psykhê*) hacia la relación entre *parrhesía* y modo de vida, al interior de la cual, todo el coraje implicado en el decir veraz, residirá en una cierta composición armónica entre vida y discurso: la vida como teatro de la verdad. Es este desplazamiento el que permite leer la diferencia de sentidos que adquiere el cuidado de sí en la cultura griega, según si se encuentra referido a la *psykhê* o al *bíos*: para el primer caso, tomará la forma del *logos* y la contemplación de sí. Para el segundo, en cambio, asumirá la forma del examen y el ejercicio permanente respecto a la manera de conducirse, cuyo propósito es hallar una forma a la vida. Foucault también advierte que, en el primer caso,

esta veridicción socrática, que vemos desplegarse en el *Alcibíades* a partir del tema fundamental, recurrente y común del cuidado de sí, designa y hasta cierto punto circunscribe lo que será el lugar del discurso de la metafísica, cuando éste tenga que decir al hombre en qué está su ser y aquello que, [de] ese fundamento ontológico del ser del hombre, se deriva en materia de ética y reglas de conducta (p. 172).

Por contraste, la modulación del *bíos* no se encuentra vinculada con un discurso metafísico, puesto que allí, la *parrhesía* “afronta, no el riesgo metafísico de situar, por encima o al margen del cuerpo, la realidad otra que es el alma; afronta ahora el riesgo y el peligro de decir a los hombres el coraje que necesitan y lo que éste les costará para dar a

¹⁶⁷ Estas son las dos grandes líneas de desarrollo de la veridicción socrática. Para Foucault, entre *Alcibíades* y *Laques*, aquello que se perfila es un movimiento que va de la metafísica del alma, hacia una estética de la existencia.

su vida un estilo determinado (p. 173). Consistentemente, no es el modelo socrático el que despierta el interés de Foucault en su lectura de la *ethopoética*, sino la filosofía cínica. Allí encuentra una correspondencia directa –tal vez la más clara– entre *parrhesía* y modo de vida: la *alethés bios*. Una vida verdadera cuyo sentido antiguo ya se anticipa en los significados asociados a la noción misma de *alétheia*: es verdadero lo no disimulado, lo no mezclado, lo recto y lo incorruptible, significados que se aplican a la vida y también al *logos*. Siguiendo esta lectura, Foucault encuentra algo más específico aún. En primer lugar, para los cínicos, el modo de vida será condición de la *parrhesía*: la forma de la vida como testimonio de la verdad. En segundo lugar, el estilo de vida modulado conforme a la verdad tendrá una función de transvaloración de las costumbres y las obligaciones inútiles: aquellas que no están fundadas ni en la naturaleza ni en el *logos*. Así, todo el escándalo cínico consistirá, no tanto en arriesgar la vida al pronunciar una verdad insoportable, sino en la manera misma en que se vive, exponiendo la vida en todos los sentidos de la palabra. Es precisamente por esta singular apuesta filosófica, que el problema de la verdadera vida (*alethés bios*), será una subversión y un escándalo para la tradición ética y cultural de la antigua Grecia. Foucault lo explica utilizando una metáfora del todo esclarecedora: los cínicos constituyen una especie de espejo roto para las filosofías antiguas. Espejo en que todos o la mayoría de los filósofos reconocen la imagen misma de la filosofía –el reflejo de lo que es y aquello que debiera ser–, pero al mismo tiempo, una imagen que elude su reconocimiento en la medida que se presenta como una cierta deformación violenta de la filosofía y la vida filosófica.

En virtud de esta lectura, la relevancia de la *alethés bíos* de los cínicos, reside en una noción de la verdad y la vida enfrentada a la concepción tradicional del *bíos politikós* cuyo centro es el *logos*, permitiendo articular lo que en las filosofías platónicas y aristotélicas fue expulsado de la consideración política: la vida cotidiana (*zoé*), el estilo de vida (*bíos*) y la verdad (*alétheia*), para abrir paso a la posibilidad de pensar lo político como un problema que concierne a la modulación de la vida en toda su extensión. En consecuencia, a la base de la *alethés bíos* y al escándalo que esta supone en las formas de vida cínicas, reside el desafío de formular, no solo una estética de la existencia, sino *otra vida*, una vida enfrentada a la que llevan los hombres, incluidos los filósofos. Para los cínicos, la *alethés bíos* será por tanto la *vida otra*¹⁶⁸:

Quizá podría decirse... que la filosofía griega planteó en el fondo, desde Sócrates, con y por el platonismo, la cuestión del otro mundo. Pero también planteó, a partir de Sócrates o del modelo socrático al cual se refería el cinismo, otra cuestión. La cuestión, no del otro mundo, sino de la vida otra. El *otro mundo* y la *vida otra*¹⁶⁹, fueron en esencia, creo, los dos grandes temas, las dos grandes formas, los dos grandes límites entre los cuales la filosofía occidental no dejó de desarrollarse (p. 258).

Formas que, a decir de Foucault, resultan en cierto modo divergentes, pese a que ambas se formulan a partir del cuidado de sí: la primera producirá la especulación platónica y la metafísica occidental, mientras la segunda no producirá otra cosa que el escándalo cínico. Indicación del todo relevante para nuestra investigación, en la medida que nos permite colegir que ambas direcciones se encuentran completamente dissociadas

¹⁶⁸ A lo largo del curso, se despliega un juego permanente entre vida otra /otra vida, mundo otro /otro mundo.

¹⁶⁹ Las cursivas son mías.

al interior de la tradición de pensamiento político: la política se desarrollará, primero como un hacer técnico sobre las vidas de los hombres libres reunidos en la ciudad, y luego como un poder de conducción de individuos y poblaciones, hasta alcanzar, contemporáneamente, lo que hemos denominado un *gobierno de la existencia*. En su tradición, la política se planteará el problema de la composición de un mundo y de la dirección de los hombres, pero nunca –excepto para el soberano– el problema de la *ethopoética* ni aquel de la subjetividad. Problema de singular relevancia para aquellas políticas que se han desplegado en nombre de lo común.

Pese a que la ética del cínico tiene por blanco una *otra vida* –tal como hace ver Epicteto (2001)– su condición será, no la mera reforma de los individuos, sino la de todo el mundo. El cínico se dirige a todos los hombres y les muestra que es otra vida la que deben llevar. Esto exige, ciertamente, la figuración de *otro mundo* o, al menos, la transformación del mundo presente. A esta distinción refiere Epicteto al indicar que de lo que se trata es de una alteración del estado del mundo y no de “otro mundo” al estilo platónico como mundo de las almas. Un mundo, a fin de cuentas, donde ya no habría necesidad de cínicos.

Teniendo en cuentas estos últimos movimientos reflexivos, es posible observar dos directrices distintas, pero yuxtapuestas en la investigación foucaultiana: de un lado, una serie genealógica que indaga las relaciones entre sujeto y verdad y, de otro, una directriz no explícita –incluso algo subterránea–, que se arroja a la búsqueda de una *experiencia*. Tal vez en este último sentido habría que interpretar el protagonismo que Foucault dio al cinismo en esta investigación, tal como reconoció en las últimas páginas

que informan el curso *Le courage de la vérité*, pero que finalmente no fueron leídas: “sé bien que, al presentar las cosas de este modo, parezco dar al cinismo un lugar esencial en la ética antigua y hacer de él una figura absolutamente central, cuando en realidad no abandona, al menos desde cierto punto de vista, una posición marginal y fronteriza” (2010, p. 349). Al final de estas mismas páginas –luego de ofrecer una recapitulación del itinerario del curso–, Foucault concluye con estas palabras: “para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; solo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la otra vida” (p. 350).

Como colofón a esta última pieza de aquello que hemos denominado en este capítulo la *arqueología de la vida ética*, es necesario indicar que Foucault sabía perfectamente que el gesto de pensamiento no puede consistir en replicar en la situación contemporánea, los modos y los contenidos de la ética en el mundo helenístico y romano. Según la indicación contenida en *L'Hermétique du sujet* (2006b), el atolladero de las éticas del cuidado de sí en la antigüedad (estoicos, cínicos, epicúreos), es su referencia normativo-moral. Son ellas las que constituyeron en Occidente “las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas” (p. 31). La misma indicación precautoria es reiterada por Foucault (1984i) durante una entrevista, luego de manifestarse a favor de un trabajo consistente en actualizar la ética en sentido clásico, pero que nada le resulta “más ajeno que la idea de que la filosofía se ha descarriado en un momento dado y ha olvidado algo, y que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento que sería preciso redescubrir” (p. 723). El gesto filosófico es otro y consiste en actualizar el

pensamiento de un *ethos* –una manera de vivir– según las urgencias del presente. Durante un debate con historiadores en la Universidad de California, apenas un año antes había señalado, en este mismo sentido, que lo que hoy resulta posible es “construir una nueva ética, dar lugar a lo que yo debería llamar, una «imaginación ética»” (1983d, p. 168). En nuestra perspectiva, el desafío consiste, precisamente en esto: pensar qué forma podría adoptar la ética, en tanto práctica reflexiva de la libertad, en nuestra actualidad y en qué medida esta constituye una respuesta a la pregunta crítica respecto a cómo no ser gobernados. Sin dudas, la actitud filosófica aquí, no puede ser sino jovial, vale decir, innovadora e inventiva.

Foucault (1982c) ya había aportado algunas claves de lectura en este sentido, al sostener una opción por las prácticas de libertad antes que, por las prácticas de liberación, fundamentalmente porque ve en las primeras la formulación de la problemática ética, en la forma de una aproximación sucesiva, una elaboración permanente, o según la expresión más tardía, como un “trabajo indefinido” (1984c, p. 574). Según el mismo análisis, la historia política moderna permite distinguir tres tipos de luchas: contra las formas de dominación, de explotación y de sujeción, adquiriendo estas últimas una relevancia mayor, al resultar coextensivas a una “nueva forma política de poder” (1982c, p. 228) –el Estado– que combina técnicas de inividualización y totalización. En esta perspectiva, los procesos de subjetivación y las prácticas de libertad, constituirían los modos específicos en que se despliegan los enfrentamientos a las modulaciones modernas del poder, volviendo indisociable el trabajo de diagnóstico del presente de aquel que perspectiva las modalidades de resistencia. Así lo entiende Foucault (1984k), al explicar que la

subjetivación concierne a una época, a las posibilidades con las que los sujetos se encuentran y a partir de las cuales estos pueden volcar una determinada práctica sobre sí. En este sentido es que una ética implica, como condición básica, que los sujetos puedan formular una interrogación respecto a su propio lugar en el mundo, y encontrar una respuesta en la existencia misma como historia.

De todos modos, los procesos de subjetivación no constituyen una forma monolítica de dirigir los enfrentamientos contra las prácticas de conducción y gobierno. Foucault así lo manifiesta al sostener que las prácticas de libertad incluyen a las otras formas de lucha, al consistir como prácticas transversales, que se oponen a los efectos locales del poder. Son, por ello, específicas, al mismo tiempo que inmediatas, en el sentido de constituir prácticas de oposición a las instancias de poder más próximas a la experiencia. Finalmente, Foucault caracteriza estas prácticas a partir de distinguir en ellas la afirmación de un cierto derecho a la diferencia, que permitiría cuestionar el estatuto del individuo y el gobierno de la individualización. En este sentido podría leerse la indicación según la cual, “quizá el objetivo principal hoy en día, no sea descubrir, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de esta clase de política de «doble vínculo», que es la simultánea individualización y totalización de las estructuras de poder moderno” (p. 232). A fin de cuentas, una ontología histórica de nosotros mismos que nos permite extraer, de la contingencia que nos ha hecho ser aquello que somos, la posibilidad de dejar de ser, hacer o pensar aquello que somos, hacemos o pensamos.

Seguir desde aquí el signo de una nueva comprensión de lo político en Foucault, nos permite pensar una politicidad antes que una política determinada, en la medida que se trataría de una práctica sin *a priori* ni fundamento trascendente, esto es, una modulación vital, efectuada, cada vez, singular y creativamente. Tal como lo hemos desarrollado, esta operación de modulación compromete la existencia al modificarla y establecer condiciones inéditas para su despliegue. Desde este ángulo, la politicidad puesta en juego podría ser nombrada como una *ethopolítica*, al interior de la cual, ética y política permanecen coligadas y se vuelven por ello, indisociables. El sentido de una expresión tal al interior de esta lectura, intenta proponer una vía que permita sortear el obstáculo que implica nombrar el pliegue entre ética y poder a partir de una relación de exterioridad, de manera tal que, vida y poder, existencia y relaciones de fuerzas, dejen de resultar extrañas la una a la otra o registros disyuntos de experiencia. Esta disociación del problema, es precisamente el modo en que la tradición de pensamiento político (Arendt, 1950b) ha comprendido la política, disolviendo su relación con un *ethos* –contrariamente, un aspecto central de la política en el mundo griego–, al reducir su actividad a operaciones estrictamente técnicas e instrumentales¹⁷⁰.

¹⁷⁰ La misma operación disociativa es aquella que es posible hallar en Nikolas Rose, quien en 1999 utiliza la expresión *ethopolitics* en un sentido directamente enfrentado al propuesto aquí, puesto que su denominación más bien intenta destacar las efectuaciones psicológicas de tecnologías de gestión sobre la vida, cuestión que, si bien expresa un fenómeno característico de las transformaciones en el diagrama de poder contemporáneo, persiste en el estrato psicológico/individual de la diagnosis de dichas transformaciones, al tiempo que insiste en un concepto tradicional y negativo de lo político, entendiendo por ello, un conjunto de procedimientos técnicos sobre la conducta. Se trata, en consecuencia, de una noción restringida, estrictamente tecnológica. Para una lectura atenta al uso de la noción por el investigador británico, ver Rose (1999a) y (1999b), donde aparecen sus primeras referencias. También Rose (2001, p. 18) y (2007, p. 27).

El planteamiento foucaultiano, en cambio, hace de esta disyunción la posibilidad de pensar un pliegue, con el resultado de alterar completamente el concepto tradicional de la política, a partir del cual toda política determinada es examinada según el *ethos* que contribuye a formalizar o a partir del cual se constituye. Siguiendo el modo en que Foucault aborda este problema en la arqueología de la vida ética, es posible pensar, entonces, que no habría separación o disociación entre el mundo de la política y el modo de ser, puesto que abordar el problema de la ciudad, es abordar al mismo tiempo el problema de sí y viceversa. Plantear de este modo el problema de la relación entre lo político y los modos singulares de existencia, implica desmontar el régimen de verdad a partir del cual se ha entendido y practicado la política en Occidente, recusando en dicho gesto, su reducción a una esfera estrictamente tecnológica, al mismo tiempo que se plantea crítica respecto a la racionalidad calculante que la ha reducido a una ciencia de la administración de los entes.

IX. Conclusiones generales

El año 1977, Michel Foucault (1977f) redactó un prefacio para la edición anglosajona de *Anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Felix Guattari. Allí señala que la investigación que tiene en frente es un libro de ética, puesto que “Anti-Edipo ha devenido un estilo de vida, un modo de pensar y de vivir” (pp. 134-135). Luego se pregunta, “¿Cómo hacer para no devenir fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo hacer salir de su refugio al fascismo que se incrustó en nuestro comportamiento?” (p. 135). A los ojos de Foucault, el libro intenta responder a estas preguntas y por ello constituye lo que luego denomina una “introducción a la vida no fascista” (p. 135).

Esta intervención resulta importante en el contexto de los problemas desarrollados en esta investigación, puesto que, para Foucault, allí donde resuena *Anti-Edipo* es el arte de vivir. Si se analizan las preguntas que formula a partir de su lectura, se descubre que el problema que tiene en frente es el de la consistencia entre ética y política, problema al que aquí hemos llamado *ethopolítica* para connotar aquella politicidad con arreglo a la *modulación de la vida* en que se verifica la coligadura de estas voces. Provisto de este recurso, quisiera proponer algunas reflexiones en el umbral de esta investigación, las que ciertamente cumplen la función de conclusión de esta escritura, mas no una clausura a los problemas aquí desarrollados:

1. El problema político en Foucault no emerge en la forma de la inquietud griega por la posibilidad de vivir juntos, sino a partir de la pregunta por cómo no ser gobernados. La experiencia histórica a partir de la cual Foucault se plantea esta pregunta es la biopolítica y su formalización como poder gubernamental. En *La volonté de savoir* (1976a), lo expresa con estas palabras: “y contra este poder, aun nuevo en el siglo XX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía –es decir, en la vida del hombre en cuanto ser viviente... la vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si estas se formularon a través de afirmaciones de derecho” (p. 137). Según esta lectura, estaríamos frente a una interpolación filosófica que conduce a pensar la política a partir *de* la vida. No una vida a propósito de la política o una política del viviente, sino una politicidad coextensiva a su modulación *ethika*, en la medida que se dispone en relación agonal con las artes de conducción y gobierno. Más tarde, en medio de unas hojas manuscritas encontradas entre los documentos del curso *Sécurité, territoire, population*, Foucault (2006c) señala que “la política no es nada más y nada menos que lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad” (p. 225). Como hemos indicado, la comprensión de lo político desarrollada por Foucault, resulta indisociable de un diagnóstico del presente. En su pensamiento no es posible hallar propiamente un concepto ni una teoría política, sino una investigación histórico-filosófica que habilita su comprensión crítica.
2. Interrogada por lo político, la filosofía de Michel Foucault constituye una importante caja de herramientas para operar el desmontaje de los soportes *pleonéxicos* de la

política moderna. Nos muestra –contra el canon historicista y la candidez ilustrada– la persistencia de la “minoría de edad” en nuestras instituciones, a partir de su inconfesada procedencia cristiana. Es lo que queda al descubierto al explorar el lugar del pastorado y las tecnologías políticas de conducción de individuos y poblaciones en las artes modernas de gobierno. Un gesto simétrico al de Carl Schmitt (1922), para quien los conceptos de la teoría política moderna no son sino conceptos teológicos secularizados. Puntualizar este aspecto es relevante, no tan solo porque nos permite subrayar el carácter conservador y restrictivo de las instituciones políticas modernas –sea cual sea el atributo que las acompañe–, sino también el bloqueo histórico de una relación *etopoética* con nosotros mismos.

3. En un marco tal de sentido, la comprensión de la política en Foucault, recupera su arcano adversarial –ocluido unas veces, negado con cinismo otras tantas al interior de la *tradición de pensamiento político*–, permitiendo pensar lo que hemos distinguido como una *política en la forma de las fuerzas*. No obstante, las remisiones a la guerra civil y a la sublevación, no debieran leerse únicamente en sus expresiones militares. El agonismo, más bien, es el modo histórico de existencia de las fuerzas en relación, por lo que los enfrentamientos son siempre singulares, tanto en sus modalidades técnicas como en sus intensidades. A la base de esta comprensión de la política se encuentra una profunda crítica al presupuesto en el que descansa el mitologema de la política moderna: la soberanía. Se abre así la perspectiva de una comprensión de la política que trasciende sus codificaciones estatales, para dar lugar a una política como derecho de los gobernados a impugnar y transformar las formas de conducción y gobierno de las

que son objeto. La inversión anti-platónica del vínculo entre poder y verdad es precisamente una forma de reconducir el papel de la verdad hacia un plano de prácticas de lucha y enfrentamiento. Como ha hecho notar Philippe Sabot (2021), así como hay en Foucault una recuperación ética del problema político del gobierno, hay también una recuperación política de la problemática ética de la *parrhesía*: vivir en la verdad para cambiar *un* mundo. O, como ha sugerido Maurizio Lazzarato (2014), leer de este modo el pensamiento de Michel Foucault es dar lugar a una *máquina de guerra*, en cuyo campo de sentido el estar-juntos resulta ser sinónimo de estar-en-contra, esto es, luchar contra aquellas fuerzas que mortifican la vida. Se trata, sin embargo, de unos enfrentamientos completamente inciertos, sin *a priori* ni presupuesto destinal alguno. Las lecciones que habría que extraer de los sucesos de Irán –y también de las revueltas contemporáneas, incluido su acontecimiento reciente en Chile– es que la sublevación no constituye subjetividades, sino que es ella misma una subjetivación: una experiencia de distensión de los dispositivos de poder y sus composiciones individualizantes, a partir de la cual se vuelve posible aperturar una interrogación crítica sobre nuestro lugar en el mundo, el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos y con los otros en una experiencia que nos revela comunes en nuestra capacidad de agencias *menores*. En virtud de esta clave de lectura se hace posible comprender que una rebelión, un motín, una revolución o una sublevación cotidiana, nunca se funda verdaderamente en razones trascendentes, sino en el simple y “banal” derecho a la dignidad, vale decir, en la inservidumbre voluntaria y la indocilidad reflexiva de los gobernados. Una de las consecuencias de esta lectura, consiste en sostener que la figura de la *ethopoiein* se

encuentra estrechamente ligada a la *dramaturgia* de una verdad, a su puesta en acto, así como a una *gimnastica* de la exposición al poder, ya que con ella lo que se postula es una ficción ontológica que disputa una concepción de la existencia. Aun cuando resulte evidente, vale el esfuerzo recordar que, en Foucault, lo existente no es sino una efectuación de *fuerzas* en relación. Pero también, constatar que la topología de la sublevación es aquella de un lugar paradójico: acontece dentro y fuera de la historia. No expresa tan solo una suspensión del tiempo histórico, pues ocurre sobre el fondo de un conjunto de relaciones de fuerzas que son su trama pre-existente y su condición de posibilidad. Es precisamente en esa precaria e incierta topología de las fuerzas que habría que disponer la perspectiva de una politicidad fundada en una tentativa ética completamente experimental. En otras palabras, la inclinación de la política en un *ethos* que conjuga ontología y verdad, riesgo disolutivo y posibilidad de formas. Es a partir de esta clave que podríamos acceder a la riqueza de sentido de una *vida que se vive peligrosamente*.

4. Aquello que subyace a los enfrentamientos, no es “otra” política, sino una ética. No un programa, una organización política, una vanguardia, ni una institución (pese a que estas formas no se encuentran excluidas de una modulación ética). La comprensión de lo político en Foucault, ensaya otro comienzo. Un cierto *re-trazamiento* que dispone la perspectiva de un pliegue entre ética y poder: la idea de que una ética pueda constituir una forma de existir, sin estar ligada a un sistema jurídico o a un sistema de conducción, tal como lo observó en los cínicos. Una cierta militancia que hace de la vida una

actividad revolucionaria, al relevar su iniciativa como potencial de agencia. Se aleja, sin embargo, de toda consideración a una esencia o naturaleza del hombre y más bien comprende, junto a los griegos, que abordar el problema de la ciudad es abordar el problema de sí y viceversa. Nos encontramos frente a una comprensión no tan solo anti-platónica de la política sino anti-maquiavélica: no se trata de disponer el pensamiento para el buen gobierno del tirano, sino de hacer espacio a la vida y su exuberante apertura, en medio de un plano de fuerzas agónicas.

5. La genealogía del sujeto moderno es ciertamente una clave de lectura fundamental, en la medida que permite abastecer una concepción impersonal de la política, abierta a los equilibrios inestables entre fuerzas, al tiempo que concebir la constitución de subjetividades a partir de una potencia tropológica e imaginal capaz de ir más allá de las políticas de identidad o de aquellas fundadas en el nombre propio: no solo actitud trágica sino jovialidad, puesto que es con jovialidad que se puede ejercer la crítica defectiva y el arte de la transfiguración. La *ethopolítica* como posibilidad inventiva de *una* vida y *un* mundo, constituye la condición indispensable de una política con arreglo, no solo a la vida, sino a la condición abierta de la existencia. Aquello que Felix Guattari (1991) formuló como una *ecosofía*, esto es, la necesidad de constituir un territorio existencial que conjugue la complejidad y heterogeneidad de todo cuanto existe, habiendo constatado la generalización de la axiomática capitalista sobre el planeta. Solo una política inclinada hacia un *ethos* –que no es asunción de una conciencia, si no

relación agonista de fuerzas– podría dar lugar a una política dirigida hacia una nueva relación ecológica de *cuidado* en sus estratos sociales, ambientales e individuales¹⁷¹.

6. La analítica de la finitud, no tan sólo ha situado las bases de una *episteme*, sino los modos específicos de ser y las efectuaciones empíricas del hombre, cuestión que nos ha permitido advertir que nos encontramos frente a una trama semántica compuesta de estratos ontológicos, epistémicos, éticos y políticos, a partir de los cuales fue posible estabilizar el funcionamiento de la máquina antropológica moderna. Mostrar su problematicidad, es precisamente la condición que habilita la posibilidad de pensar y practicar otros modos de ser, otras formas de afección, otras formas de habitar *un* mundo, vale decir, otro pensamiento, pero también, otra política indefectiblemente ligada a un *ethos* de comparecencia a la condición abierta, relacional y desfundamentada de la existencia. Es lo que exploramos en la perspectiva de una *eticidad tropológica*, como un modo de intentar designar una práctica *extática*, un dejar-de-ser para existir de otro modo, en medio de un campo de variaciones continuas y posibilidades indefinidas de invención: el ritmo jovial de la locura, el *extravío* por los riesgos del *afuera*, la experimentación y la prueba continua comprendida en la *transgresión*, la incertidumbre y determinabilidad del borramiento del sujeto en una existencia anónima, podrían tenerse así, como aproximaciones sucesivas a la *Gran salud* que, tal como Nietzsche (1882) nos recuerda, no se tiene de golpe ni de una vez

¹⁷¹ Guattari se refiere a una ecología mental, entendiendo la mente en el sentido de Gregory Bateson. De todos modos, hemos decidido referirnos aquí a un estrato *individual* en la medida que resulta más consistente con los desarrollos de nuestra investigación.

y para siempre, sino que “se la tiene que exponer” (p. 252), una y otra vez, algo que Foucault entenderá hacia el final de su vida filosófica. En estos términos, hay algo de una *individualidad en fuga* en el pensamiento de Michel Foucault, vale decir, la afirmación de unas experiencias de dislocación cuya perspectiva es la activación de desplazamientos sucesivos frente a las efectuaciones subjetivas del poder. Deslizamientos transgresivos –unas veces anónimos y subrepticios, otras públicos y manifiestos– que involucran la puesta en escena de una potencia jovial y festiva, no tan solo vitalmente inventiva, sino abiertamente suspensiva respecto de las cartografías individuales y colectivas trazadas por los dispositivos de poder. Lo interesante de esta lectura es que, al conectar con el problema político, reintroduce una dimensión oscurecida en la tradición metafísica de la política equivalente al paradigma de la soberanía (vale decir, de toda política): la modulación ética de nosotros mismos y el enfrentamiento del sujeto a la incertidumbre de la experimentación y lo inédito, y con ello, la posibilidad de una *nueva imaginación política*. Una de las lecciones más importantes de la Revolución Iraní, consiste en subrayar la apertura de un umbral de posibilidades donde no tan solo se interroga la posibilidad de un *mundo*, sino nuestra relación con él. Este es el umbral de pensamiento que Foucault consigue aperturar, habilitando en nosotros la exploración de una política no antropológica, que concibe la subjetivación como un plano de intensidades sociales, ambientales e individuales. Comparecemos así a una comprensión de la política que excede la *polis* y las artes de conducción de los hombres y abastece la anamnesis de un mundo extenuado de humanidad.

7. En virtud de estas tesis, cabe, pese a todo, situar algunos contrapuntos. Si bien Foucault piensa en las posibilidades creativas del *bíos* bajo la figura de una *estética de la existencia*, no consigue proyectar una formulación decidida hacia un pensamiento de la existencia en general. En su filosofía, el *ethos* es crítico respecto al poder y sus determinaciones vitales, pero no consigue extenderse hacia las efectuaciones antropológicas del poder sobre todo cuanto existe, aún cuando esta línea de reflexión se asoma en las problematizaciones sobre la biopolítica y en su lectura de los estoicos y de la *Physiologia* epicúrea. Es lo que –a su modo– Pierre Hadot (1987) también hizo notar al manifestar su desacuerdo con la lectura de Foucault respecto al *cuidado de sí*, sosteniendo, en cambio, que la estética de la existencia en la antigüedad griega, no consiste tan solo en dotar de una forma singular a la vida (estilo), sino también y fundamentalmente, de componerla con arreglo al bien (*agathon*) como principio moral. Por ello, sostendrá que lo más adecuado no es referirse al significado ético de la filosofía griega en términos de *cuidado de sí*, sino de “transformación, de transfiguración, de «superación de sí»” (p. 231). En virtud de esta corrección –que funciona en nuestra argumentación como un complemento–, Hadot podrá sostener que toda la filosofía griega, antes que un sistema conceptual o teórico, no es otra cosa que un conjunto de *ejercicios espirituales* conducentes al desarrollo de una *conciencia cósmica*, que permite advertir nuestro lugar en el mundo, al habilitar la comprensión según la cual el individuo es un “ser «natural»... por decirlo de algún modo, una parte del cosmos que participa en ese acontecimiento que viene a ser la existencia universal. De lo que se trata es de percibir las cosas desde la perspectiva de la naturaleza universal

a fin de situar los asuntos humanos en su verdadera perspectiva” (p. 231). En nuestra lectura, sin embargo, este aspecto no parece constituir un punto ciego en la perspectiva de Foucault, sino un punto de fuga en el que la crítica a las tecnologías de poder sobre la vida de los hombres y sus consecuencias existenciales exhiben una trayectoria asintótica en la que ambas líneas se aproximan hacia el infinito sin conseguir nunca alcanzarse. Visto así, Foucault no habría conseguido desatar del todo el nudo antropológico que recorre a la política desde su formulación griega, hasta alcanzar su completa expansión en la modernidad. Siendo así, no parece justo leer esta tensión como una reintroducción laboriosa de una renovada antropología, sino reconocer en ella el efecto de una filosofía interrumpida o suspensiva que impidió explorar sus diversas direcciones, entre ellas, ponderar la actualidad del diagnóstico del presente que subyace a la genealogía del poder y el sujeto modernos. Como hemos intentado mostrar a lo largo de esta investigación, la filosofía de Michel Foucault nos permite pensar el fondo normativo-restrictivo sobre el que nuestras libertades han llegado a tener lugar, el juego muto entre relaciones de fuerzas y formas de saber y verdad en el que se han establecido nuestras instituciones, así como también nuestra experiencia histórica. A fin de cuentas, una crítica sobre nosotros mismos en el plano de las relaciones que establecemos con la verdad, el poder y la ética. Sin embargo, el diagnóstico se encuentra incompleto en el estrato de las efectuaciones contemporáneas del poder. Es lo que intentamos exponer en los capítulos sobre la *Investidura política de los cuerpos* y el *Gobierno de la existencia*, al subrayar la ontologización de la voluntad de poder antropocéntrica como un ingrediente fundamental de nuestro tiempo. La *política de los cuerpos*, entendida

como resistencia a los modos de individualización, es precisamente el resultado de un diagnóstico de época en que el poder se define por sus efectos de individualización y totalización de la vida del viviente humano. El diagrama de poder que Foucault consigue componer, es aquel de una máquina antropológica que ha consumado la política como un modelo de gestión de un conjunto de fenómenos que recorren la vitalidad del viviente humano, en un momento histórico en que ésta aún no excede los confines de su finitud. Incluso, las apuestas por una biopolítica afirmativa inspiradas en su filosofía, aún tributan a este diagnóstico, al disponer la política en la forma de la vida –su multiplicación y exuberancia creciente– como el reverso de las efectuaciones del biopoder moderno. No obstante, si la crítica al humanismo antropológico resulta ser una pieza clave al interior de esta investigación, es precisamente porque constituye un vector consistente y relevante en la filosofía de Michel Foucault, que abre la posibilidad de abastecer un pensamiento sobre la crisis contemporánea, allí donde una política del hombre y para el hombre, no tan solo resulta insuficiente, sino uno de sus ingredientes fundamentales. Por ello, la tensión a la que hemos aludido, no podría tenerse como un obstáculo interno al pensamiento de Michel Foucault. No hay nada en su filosofía que permita comprenderlo así. Más bien, el carácter inacabado del diagnóstico del presente nos habla de una comprensión histórica de lo político, pero también, de la necesidad de su actualización. Foucault no tuvo la experiencia de un mundo que, en cuatro décadas desde su muerte, se modificó sustantiva y aceleradamente: no conoció el acontecimiento inédito de una pandemia global, tampoco lo que se ha convenido en llamar *gubernamentalidad algorítmica*, ni un

mundo cibernético, ni mucho menos la crisis climática, la escasez hídrica, o la explotación ampliada de formas de vida animales y vegetales. La indicación respecto a la expansión de la forma empresa a todos los registros de la experiencia humana, es ciertamente una previsión fundamental –y, en cierto modo, inaugural de los estudios posteriores sobre el neoliberalismo– que dispone, para nosotros, la posibilidad de pensar el advenimiento *oikónómico* de la política en nuestras sociedades y la expansión de la voluntad antropológica hacia todo cuanto existe.

8. Teniendo esto en cuenta, resulta necesaria una puesta en perspectiva de la crítica al humanismo antropológico emprendida por Foucault. En esa dirección es que la reciente investigación de Pablo Manolo Rodríguez, titulada *Las palabras en las cosas* (2019), constituye una lectura de referencia ineludible. Siguiendo *Les mots et les choses*, advertirá que, para Foucault, el hombre es el resultado de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber: si estas disposiciones desaparecen –advierde el filósofo francés– “podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena” (1966a, p. 398). Al mismo tiempo, tendrá en cuenta las reflexiones de Deleuze (1990), para quien, las fuerzas del hombre han entrado ya en relación con otras fuerzas –las de la información–, componiendo otra cosa que el hombre: “¿una unión con el silicio más bien que con el carbono?” (p. 112), es la pregunta deleuzeana que impulsa esta crítica al diagnóstico contenido en *Les mots et les choses* y fundamenta la emergencia de una nueva *episteme* –post o transhumanista– en el umbral de una época que asiste al ocaso del hombre y, con ello, a la disolución

de sus propios fundamentos. En esta dirección es que Pablo Manolo Rodríguez podrá afirmar que el hombre habría dejado de ser un asunto epistémico central, en la medida que “ya no forma parte del sentido común intelectual, académico y científico y quizás tampoco del sentido común a secas” (2019, p. 24). No obstante, lo que esta crítica no pondera –pese a que lo explicita– es que *el silicio proviene de la arena*. Foucault lo comprende y en este sentido podrían oírse sus palabras del año 1967 al indicar que “nadie es más humanista que los tecnócratas” (1967e, p. 617) y que la tecnocracia es una forma de humanismo. Lo que pretendemos sostener es que el *silicio*, así como el régimen de las máquinas informáticas, es la forma contemporánea de un humanismo ampliado, la consumación de la voluntad de poder antropocéntrica que le resulta coextensiva, al haber conseguido resolver –a través de tácticas cibernéticas– el problema que plantea la finitud del hombre en tanto límite ontológico. La crisis del presente y el umbral abierto de una nueva época es real, de todos modos, es necesario advertir que, pese a que el centro de gravedad del saber ya no es el hombre, aquello que caracteriza al humanismo moderno no es tanto la metafísica de la presencia, sino la tecnicidad de la existencia. La modernidad es precisamente esa experiencia histórica de elaboración de una *voluntad de poder* que consiguió ontologizarse. El paso del *carbono al silicio*, podría leerse, así, como una profunda mutación expansiva de esta voluntad que va del hombre a todo cuanto existe. No es posible “ajustar cuentas” con Foucault en este punto, provistos únicamente de una atención a las transformaciones epistémicas. Es necesario seguir sosteniendo el binomio saber-poder para conseguir advertir que vivimos en la era de un humanismo antropológico radical, que exige un

pensamiento a la altura de los problemas existenciales a los que nos enfrenta la crisis planetaria en la que habitamos.

Bibliografía

1. ABEIJÓN, M. 2019. Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil. *Ideas y Valores*, 68 (169): 153-179.
2. ABENSOUR, M. 2007. Para una filosofía política crítica. México, Anthropos.
3. AGAMBEN, G. 2015/2017. *Stasis. La guerra civil como paradigma político*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
4. AGAMBEN, G. 2008/2009. *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
5. AGAMBEN, G. 2005. *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo
6. AGAMBEN, G. 2002/2006. *Lo abierto. El hombre y lo animal*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
7. AGAMBEN, G. 1995/2010. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos.
8. AGAMBEN, G. 1990/2016. *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-Textos
9. ALTHUSSER, L. 1970. *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. *La Pensée*: 151.
10. ALTHUSSER, L. 1965. *Pour Marx*. Paris, La Découverte.
11. ARANCIBIA, J.P. 2016. *Tragedia y melancolía. Idea de lo trágico en la filosofía política contemporánea*. Buenos Aires, La Cebra.
12. ARENDT, H. 1963/1988. *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza.
13. ARENDT, H. 1958/2005. *La condición humana*. Madrid, Paidós.
14. ARENDT, H. 1950a. *Sócrates*. En: *La promesa de la política*. Buenos Aires, Paidós: pp. 43-75.
15. ARENDT, H. 1950b. *La tradición de pensamiento político*. En: *La promesa de la política*. Buenos Aires, Paidós: pp. 77-98.
16. ARENDT, H. 1964/2018. *¿Qué es la filosofía de la existencia?*. Madrid, Biblioteca Nueva.
17. ARISTÓTELES. 1995. *Física*. Madrid, Gredos.
18. ARISTÓTELES. 1994. *Metafísica*. Madrid, Gredos.
19. ARISTÓTELES. 1993. *Ética a Nicómaco*. Madrid, Gredos.
20. ARISTOTLE. 1957. *Politics*. Oxford, Clarendon Press.
21. ARTIÉRES, P., BERT, J. F., POTTE-BONNEVILLE, M. y REVEL, J. 2013. *Presentación de la edición francesa*. En: *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 17-27.
22. AUBIN, P. 1963. *Le problème de la conversion*. Paris, Beauchesne.
23. AUSTIN, J. L. 1962/1982. *Como hacer cosas con palabras*. Buenos Aires, Paidós.
24. BADIOU, A. 2005/2006. *El siglo*. Buenos Aires, Manantial.
25. BALIBAR, E. 2014. *Carta de Étienne Balibar al editor del curso*. En: *FOUCAULT, M. Teoría e instituciones penales. Curso en el Collège de France (1971-1972)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica: pp. 329-333.
26. BARTHES, R. 1984. *Le bruissement de la langue*. Paris, Éditions du Seuil.

27. BATAILLE, G. 1976/1996. Lo que entiendo por soberanía. Barcelona, Paidós.
28. BATAILLE, G. 1967/1976. Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte. Madrid, Taurus.
29. BATAILLE, G. 1957/2005b. El erotismo. Barcelona, TusQuest.
30. BATAILLE, G. 1945/2005a. El límite de lo útil. Madrid, Losada.
31. BATAILLE, G. 1943/2016. La experiencia interior. Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
32. BENJAMIN, W. 1915/1991. Dos poemas de Hölderlin. En: Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Madrid, Taurus: pp. 91-110.
33. BENJAMIN, W. 1987. Dirección única. Madrid, Alfaguara.
34. BENOIST, J. 1994. Vingt ans de phénoménologie française. En: Philosophie contemporaine en France. Paris, Ministère des Affaires Étrangères: pp. 27-51.
35. BÉRARD, L. y VALLÉRY-RADOT, P. 1956. Science et Humanisme. Paris, Flammarion.
36. BENTHAM, J. 1787/1995. Panopticon. En: Jeremy Bentham: the panopticon writings. London, Verso: pp. 29-95
37. BICHAT, X. 1800/1962. Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort. Genève, Alliance Culturelle du Livre.
38. BLANCHOT, M. 1983/1999. La comunidad inconfesable. Madrid, Arena.
39. BLANCHOT, M. 1969/2008. La conversación infinita. Madrid, Arena.
40. BLANCHOT, M. 1968/1968. El comunismo sin herencia. En: Escritos políticos. Caracas, Monte Ávila: pp. 79-80.
41. BLANCHOT, M. 1955. L'espace littéraire. Paris, Gallimard.
42. BLANCO, A. 2020. Literature and Politics in the Later Foucault. Boston, De Gruyter.
43. BORDELEAU, É. 2018. Foucault anonimato. Buenos Aires, Cactus.
44. BORGES, J. L. 1952. El idioma analítico de John Wilkins. En: Otras inquisiciones. Buenos Aires, Emecé.
45. BRÉHIER, É. 1947. Science et Humanisme. Paris, Albin Michel.
46. BRISSET, J. P. 1900. La Science de Dieu Ou La Creation de L'Homme. Paris, Chamuel.
47. CACCIARI, M. 1994. Lo impolítico nietzscheano. En: CRAGNOLINI, M. y PATERNOSTRO, A. Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política. Buenos Aires, Biblos: pp. 61-79.
48. CAMPILLO, A. 1995. Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia. Daimon Revista de Filosofía 11: 59-82.
49. CANGUILHEM, G. 1986. Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement. Le Debat, 4 (41): 37-40.
50. CANGUILHEM, G. 1973/1989. Vie. Encyclopaedia Universalis. Vol. 23. Paris, Encyclopaedia Universalis: pp. 533-546.
51. CANGUILHEM, G. 1968/2009. Estudios de historia y de filosofía de las ciencias. Buenos Aires, Amorrortu.

52. CANGUILHEM, G. 1967/2015. ¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?. En: FOUCAULT, M. Saber, historia y discurso. Buenos Aires, Prometeo: pp. 31-51.
53. CANGUILHEM, G. 1966. Le normal et le pathologique. Paris, PUF.
54. CANGUILHEM, G. 1965/1992. La connaissance de la vie. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
55. CANGUILHEM, G. 1947. Milieu et normes de l'homme au travail. Cahiers Internationaux de Sociologie 23: 120-136.
56. CASTRO, E. 2011. Lecturas foucaulteanas. Una historia de la biopolítica. Buenos Aires, Unipe.
57. CASTRO, E. 2010. Foucault, lector de Kant. En: FOUCAULT, M. Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 7-27.
58. CASTRO-GÓMEZ, S. 2010. Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá, Siglo del Hombre.
59. CHÂTELET, F. 1978/1981. La ideología de la ciudad griega. En: Historia de las ideologías, I. Los mundos divinos (hasta el siglo VIII). México, Premia Editora: pp. 130-148.
60. CHEVALLIER, P. 2014. Michel Foucault Le pouvoir et la Bataille. Paris, PUF.
61. CHIGNOLA, S. 2018. Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía. Buenos Aires, Cactus.
62. CLAUSEWITZ, K. 1832/2007. On war. Oxford, Oxford University Press.
63. COMTE, A. 1854. Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité. Paris, Librairie Scientifique-Industrielle de L. Mathias.
64. CORDUA, C. 2013. El humanismo. Revista Chilena de Literatura 84: 9-17.
65. CORNFORD, F. M. 1952/1988. Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego. Madrid, Visor.
66. CREMONESI, L.; IRRERA, O.; LORENZINI, D.; TAZZIOLI, M. 2018. Foucault, the Iranian Uprising and the Constitution of a Collective Subjectivity. Foucault Studies, 25: pp. 299-311.
67. CUMSILLE, K. 2012. Nosotros...árabes: sobre la *intifada* o de la libertad. Archivos de Filosofía 6-7: 77-91.
68. CUTRO, A. 2005. Biopolitica. Storia e attualità di un concetto. Verona, Ombre Corte.
69. CUTRO, A. 2004/2010. Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault. Paris, L'Harmattan.
70. DE CERVANTES, M. 1605/2016. Don Quijote de la Mancha. Madrid, Alfaguara.
71. DEFERT, D., EWALD, F. y GROS, F. 2008. Presentación a la edición francesa. En: FOUCAULT, M. Una lectura de Kant. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 31-34.
72. DE LAGASNERIE, G. 2015. La última lección de Michel Foucault. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
73. DELEUZE, G. 2014. El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II. Buenos Aires, Cactus.

74. DELEUZE, G. 1990/2014. Conversaciones. Valencia, Pre-Textos.
75. DELEUZE, G. 1986a/2015. Foucault. Buenos Aires, Paidós.
76. DELEUZE, G. 1986b/2015. La subjetivación. Curso sobre Foucault, Tomo III. Buenos Aires, Cactus.
77. DELEUZE, G. 1977/2006. Deseo y placer. Córdoba, Alción.
78. DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1997. ¿Qué es la filosofía?. Barcelona: Anagrama.
79. DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1972/1995. El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia. Barcelona, Paidós.
80. DELEUZE, G. y PARNET, C. 1980. Diálogos. Valencia, Pre-Textos.
81. DERRIDA, J. 2002/2010. Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002). Buenos Aires, Manantial.
82. DERRIDA, J. 1994. Amar de amistad: quizá – el nombre y el adverbio. En: Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger. Madrid, Trotta: pp. 43-65.
83. DERRIDA, J. 1968. Los fines del hombre. En: Márgenes de la filosofía. Madrid, Cátedra. pp. 145-174.
84. DERRIDA, J. 1967a/1986. De la gramatología. Madrid, Siglo XX.
85. DERRIDA, J. 1967b/1986. De la economía restringida a la economía general (Un hegelianismo sin reservas). En: La escritura y la diferencia. Barcelona, Antropos: pp. 344-382.
86. DERRIDA, J. 1963. Cogito e historia de la locura. En: La escritura y la diferencia. Barcelona, Antropos: pp. 47-89.
87. DESCARTES, R. 1641/1977. Meditaciones metafísicas. Madrid, Alfaguara.
88. DESCARTES, R. 1637. Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Leiden, Leyde.
89. DESCOMBES, V. 1988. Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa. Madrid, Cátedra.
90. DÍAZ-CASANUEVA, H. 1942. El filósofo y la existencia concreta. En: Prosa escogida. Santiago, Das Kapital: pp. 156-172.
91. DREYFUS, H. y RABINOW, P. 1983/2017. Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Buenos Aires, Monte Hermoso.
92. DUBARLE, D. 1952. Humanisme scientifique et raison chrétienne. Paris, Desclée de Brouwer.
93. DUMÉZIL, G. 1943. Servius et la fortune: essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur éléments indo-européens du cens romain. Paris, Gallimard.
94. ELDEN, S. 2021. The early Foucault. Cambridge, Polity Press.
95. ELDEN, S. 2017. Foucault: the birth of power. Cambridge, Polity Press.
96. ELDEN, S. 2016. Foucault's last decade. Cambridge, Polity Press.
97. EPICTETO. 2001. Manual – Disertaciones por Arriano. Madrid, Gredos.
98. EPICTETO. 1993. Disertaciones por Arriano. Madrid, Gredos.
99. EPICURO. 2018. Sentencias vaticanas. En: Carta a Meneceo. Santiago, Ediciones Tácitas: pp. 77-100.
100. ERIBON, D. 1992. Michel Foucault. Barcelona, Anagrama.

101. ESPOSITO, R. 2008/2009. Comunidad, inmunidad y biopolítica. Madrid, Herder.
102. ESPOSITO, R. 2007/2009. Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal. Buenos Aires, Amorrortu.
103. ESPOSITO, R. 2006/2011. Bíos. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires, Amorrortu.
104. ESPOSITO, R. 2002/2009. Immunitas. Protección y negación de la vida. Buenos Aires, Amorrortu.
105. ESPOSITO, R. 1998/2012. Communitas. Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires, Amorrortu.
106. EURÍPIDES. 1988. Tragedias, II. Madrid, Gredos.
107. EWALD, F. y FONTANA, A. 1997. Advertencia. En: FOUCAULT, M. El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974). Madrid, Akal: pp. 5-9.
108. FOUCAULT, M. 2022. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. Paris, Gallimard.
109. FOUCAULT, M. 2021a. Binswanger et l'analyse existentielle. Paris, Gallimard.
110. FOUCAULT, M. 2021b. Teoría e instituciones penales. Curso en el Collège de France (1971-1972). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
111. FOUCAULT, M. 2021c. Speaking the truth about outself. Lectures at Victoria University, Toronto, 1982. Chicago, The University of Chicago Press.
112. FOUCAULT, M. 2020. Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
113. FOUCAULT, M. 2019. Folie, langage, littérature. Paris, Vrin.
114. FOUCAULT, M. 2018. Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair. Paris, Gallimard.
115. FOUCAULT, M. 2017. Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Buenos Aires, Siglo XXI.
116. FOUCAULT, M. 2016. La Sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
117. FOUCAULT, M. 2014a. Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
118. FOUCAULT, M. 2014b. El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
119. FOUCAULT, M. 2014c. Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Buenos Aires, Siglo XXI.
120. FOUCAULT, M. 2013/2016. El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980. Buenos Aires, Siglo XXI.
121. FOUCAULT, M. 2010. El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
122. FOUCAULT, M. 2009a. Introducción a la Antropología en sentido pragmático de Kant. Una lectura de Kant. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 35-129.

123. FOUCAULT, M. 2009b. El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
124. FOUCAULT, M. 2007. Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
125. FOUCAULT, M. 2006a. Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). México, Fondo de Cultura Económica.
126. FOUCAULT, M. 2006b. La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
127. FOUCAULT, M. 2006c. Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
128. FOUCAULT, M. 2005. El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974). Madrid, Akal.
129. FOUCAULT, M. 2000. Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975) Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
130. FOUCAULT, M. 1988. Vérité, pouvoir et soi. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 777-783.
131. FOUCAULT, M. 1985. La vie: l'expérience et la science. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 763-776.
132. FOUCAULT, M. 1984a. Le retour de la morale. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 696-707.
133. FOUCAULT, M. 1984b. Foucault. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 631-636.
134. FOUCAULT, M. 1984c. Qu'est-ce que les Lumières? En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 562-57
135. FOUCAULT, M. 1984d. Préface à «l'Histoire de la sexualité». En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 578-584.
136. FOUCAULT, M. 1984e. Archéologie d'une passion. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 599-608.
137. FOUCAULT, M. 1984f. Le souci de la vérité. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 668-678.
138. FOUCAULT, M. 1984g. Polémique, politique et problématisations. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 591-598.
139. FOUCAULT, M. 1984h. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 735-746.
140. FOUCAULT, M. 1984i. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. En: Dits et écrits IV. Paris, Gallimard: pp. 708-729.
141. FOUCAULT, M. 1984j. Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs. Paris, Gallimard.
142. FOUCAULT, M. 1984k. Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi. Paris, Gallimard.
143. FOUCAULT, M. 1984l. Politique et éthique: une interview. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 584-590.
144. FOUCAULT, M. 1984m. Une esthétique de l'existence. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 730-735.

145. FOUCAULT, M. 1984n. Des espaces autres. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard. pp. 752-762.
146. FOUCAULT, M. 1983a. L'écriture de soi. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard. Pp: 415-430.
147. FOUCAULT, M. 1983b. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 383-411.
148. FOUCAULT, M. 1983c. Structuralisme et poststructuralisme. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 431-457.
149. FOUCAULT, M. 1983d. Debates en la Universidad de California, Berkeley. En: ¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 131-216.
150. FOUCAULT, M. 1983e. Usage des plaisirs et techniques de soi. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 539-561.
151. FOUCAULT, M. 1982a. Conversation avec Werner Schroeter. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 251-260.
152. FOUCAULT, M. 1982b. Espace, savoir et pouvoir. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 270-285.
153. FOUCAULT, M. 1982c. Le sujet et le pouvoir. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 222-243.
154. FOUCAULT, M. 1982d. Les techniques de soi. En: Dits et écrits, tome IV. Paris, Gallimard: pp. 783-813.
155. FOUCAULT, M. 1982e. Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit. En: Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 263-279.
156. FOUCAULT, M. 1982f. La *parresia*. En: Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 25-76.
157. FOUCAULT, M. 1981. De l'amitié comme mode de vie. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 163-167.
158. FOUCAULT, M. 1979a. Inutile de se soulever? En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 790-794.
159. FOUCAULT, M. 1979b. Sublevarse. En: Sublevarse. Entrevista inedita con Farés Sassine. Valparaíso, Catálogo: pp. 35-98.
160. FOUCAULT, M. 1979c. "Omnes et singulatim": vers une critique de la raison politique. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 134-161.
161. FOUCAULT, M. 1979d. Vivre autrement le temps. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 788-790.
162. FOUCAULT, M. 1978a. Entretien avec Michel Foucault. En: Dits et écrits, IV. Paris, Gallimard: pp. 41-95.
163. FOUCAULT, M. 1978b. La folie et la société. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 477-499.
164. FOUCAULT, M. 1978c. ¿Qué es la crítica? En: ¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 43-96.
165. FOUCAULT, M. 1978d/2011. La verdad y las formas jurídicas. Barcelona, Gedisa.

166. FOUCAULT, M. 1978e. Nuevo orden interior y control social. En: Saber y verdad. Madrid, La Piqueta: pp. 163-166.
167. FOUCAULT, M. 1978f. La philosophie analytique de la politique. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 534-551.
168. FOUCAULT, M. 1978g. À quoi rêvent les Iraniens?. En: Dits et écrits. III. Paris, Gallimard: pp. 688-694.
169. FOUCAULT, M. 1978h. Une poudrière appelée islam. En: Dits et écrits. III. Paris, Gallimard: pp. 759-761.
170. FOUCAULT, M. 1978i. Une révolte à mains nues. En: Dits et écrits. III. Paris, Gallimard: pp. 701-704.
171. FOUCAULT, M. 1978j. Le chef mythique de la révolte de l'Iran. En: Dits et écrits. III. Paris, Gallimard: pp. 713-716.
172. FOUCAULT, M. 1978k. La société disciplinaire en crise. En: Dits et écrits III. Paris, Gallimard: pp. 532-534.
173. FOUCAULT, M. 1977a. Verdad y poder. En: Microfísica del poder. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 17-45.
174. FOUCAULT, M. 1977b. Le jeu de Michel Foucault. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 298-329.
175. FOUCAULT, M. 1977c. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 228-236.
176. FOUCAULT, M. 1977d. La vie des hommes infâmes. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 237-253.
177. FOUCAULT, M. 1977e. Entretien avec Michel Foucault. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 140-160.
178. FOUCAULT, M. 1977f. Préface. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 133-136.
179. FOUCAULT, M. 1976a. Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir. Paris, Gallimard.
180. FOUCAULT, M. 1976b. Bio-histoire et bio-politique. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 95-97.
181. FOUCAULT, M. 1976c. Une mort inacceptable. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 7-9.
182. FOUCAULT, M. 1976d. Questions à Michel Foucault sur la géographie. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 28-40.
183. FOUCAULT, M. 1975a. "Desembarazarse de la filosofía". A propósito de la literatura. En: POL-ROY, R. 2006. Entrevistas con Michel Foucault. Buenos Aires. Paidós: pp. 59-69.
184. FOUCAULT, M. 1975b. Radioscopie de Michel Foucault. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 783-802.
185. FOUCAULT, M. 1975c. Des supplices aux cellules. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 716-720.
186. FOUCAULT, M. 1975d. Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris, Gallimard.

187. FOUCAULT, M. 1975e. Sur la sellette. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 720-725.
188. FOUCAULT, M. 1975f. Pouvoir et corps. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 754-769.
189. FOUCAULT, M. 1974a. Sexualité et politique. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 536-537.
190. FOUCAULT, M. 1974b. La naissance de la médecine sociale. En: Dits et écrits, III. Paris, Gallimard: pp. 207-228.
191. FOUCAULT, M. 1973a. Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 423-425.
192. FOUCAULT, M. 1973b. A propos de l'enfermement pénitentiaire. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 435-445.
193. FOUCAULT, M. 1972a. De l'archéologie à la dynastique. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 405-416.
194. FOUCAULT, M. 1972b. Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 369-380.
195. FOUCAULT, M. 1972c. Mon corps, ce papier, ce feu. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 245-268.
196. FOUCAULT, M. 1972d. Revenir à l'histoire. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 268-281.
197. FOUCAULT, M. 1972e. Sur la justice populaire. Débat avec les maos. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: p. 340-369.
198. FOUCAULT, M. 1971a. Entretien avec Michel Foucault. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 157-174.
199. FOUCAULT, M. 1971b. Par-delà le bien et le mal. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 223-236.
200. FOUCAULT, M. 1971c. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 136-156.
201. FOUCAULT, M. 1971d. Je perçois l'intolérable. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 203-205.
202. FOUCAULT, M. 1970a. El orden del discurso. Barcelona, Tusquets.
203. FOUCAULT, M. 1970b. Conferencia sobre Sade. En: La gran extranjera. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 123-177.
204. FOUCAULT, M. 1970c. Sept propos sur le septième ange. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 13-25.
205. FOUCAULT, M. 1970d. La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 30-66.
206. FOUCAULT, M. 1970e. Croître et multiplier. En: Dits et écrits, II. Paris, Gallimard: pp. 99-104.
207. FOUCAULT, M. 1969a. L'Archéologie du savoir. Paris, Gallimard.
208. FOUCAULT, M. 1969b. Qu'est-ce qu'un auteur? En: Dits et Écrits I. Paris, Gallimard: pp. 789-821.
209. FOUCAULT, M. 1968a. Interview avec Michel Foucault. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 651-662.

210. FOUCAULT, M. 1968b. Réponse au Cercle d'épistémologie. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 673-695.
211. FOUCAULT, M. 1968c. Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 696-731.
212. FOUCAULT, M. 1968d. Réponse à une question. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 673-695.
213. FOUCAULT, M. 1967a. La «Grammaire Générale» de Port-Royal. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 600-620.
214. FOUCAULT, M. 1967b/2015. Coloquio sobre Las palabras y las Cosas, de Michel Foucault. En: Saber, historia, discurso. Buenos Aires, Prometeo: pp. 97-145.
215. FOUCAULT, M. 1967c. Introduction générale. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 561-564.
216. FOUCAULT, M. 1967d. La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est «aujourd'hui». En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 580-584.
217. FOUCAULT, M. 1967e. «Qui êtes-vous, professeur Foucault?». En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 601-620.
218. FOUCAULT, M. 1966a. Les mots et les choses. Paris, Gallimard.
219. FOUCAULT, M. 1966b. Entretien avec Madeleine Chapsal. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 513-518.
220. FOUCAULT, M. 1966c. La pensée du dehors. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 518-539.
221. FOUCAULT, M. 1966d. Chronologie. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 13-64.
222. FOUCAULT, M. 1966e. L'homme est-il mort? En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 540-544.
223. FOUCAULT, M. 1966f. Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 549-553.
224. FOUCAULT, M. 1965a. Philosophie et psychologie. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 438-448.
225. FOUCAULT, M. 1965b. Philosophie et vérité. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 448- 464.
226. FOUCAULT, M. 1964a. La prose d'Actéon. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 326-337.
227. FOUCAULT, M. 1964b. Le langage de l'espace. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 407-412.
228. FOUCAULT, M. 1964c. Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne. En: Dits et écrits. I. Paris, Gallimard: pp. 421-424.
229. FOUCAULT, M. 1964d. L'obligation d'écrire. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 437.
230. FOUCAULT, M. 1964e. Débat sur la poésie. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 390-406.

231. FOUCAULT, M. 1964f. Literatura y lenguaje. En: La gran extranjera. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 71-122.
232. FOUCAULT, M. 1964g. Histoire de la folie á l'âge classique. Paris, Gallimard.
233. FOUCAULT, M. 1964h. La folie, l'absence d'oeuvre. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 412-420.
234. FOUCAULT, M. 1963a. Préface à la transgression. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 233-250.
235. FOUCAULT, M. 1963b. Guetter le jour qui vient. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 261-268.
236. FOUCAULT, M. 1963c. El silencio de los locos. En: La gran extranjera. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 33-52.
237. FOUCAULT, M. 1963d. El lenguaje como locura. En: La gran extranjera. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 53-69.
238. FOUCAULT, M. 1963e. Distance, aspect, origine. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 272-285.
239. FOUCAULT, M. 1963f. Le langage à l'infini. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 250-261.
240. FOUCAULT, M. 1963g. Raymond Roussel. Paris, Gallimard.
241. FOUCAULT, M. 1963h. Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical. Paris, Presses Universitaires de France.
242. FOUCAULT, M. 1962a. Un si cruel savoir. En: Dits et écrits I. Paris, Gallimard: pp. 215-228.
243. FOUCAULT, M. 1962b. Introduction. En: Dits et écrits. I. Paris, Gallimard: pp. 172-188.
244. FOUCAULT, M. 1962c. Meladie mentale et psychologie. Paris, PUF.
245. FOUCAULT, M. 1961a. Préface. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 159-167.
246. FOUCAULT, M. 1961b. La folie n'existe que dans une société. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 167-169.
247. FOUCAULT, M. 1961c. Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, Plon.
248. FOUCAULT, M. 1954. Introduction. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 65-119.
249. FOUCAULT, M. 1957a. La psychologie de 1850 à 1950. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp.120-137.
250. FOUCAULT, M. 1957b. La recherche scientifique et la psychologie. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 137-158.
251. FOUCAULT, M. 1954. Introduction. En: Dits et écrits, I. Paris, Gallimard: pp. 65-119.
252. FOUCAULT, M. 1950/2019. L'expérience phénoménologique - L'expérience chez Bataille. En: Folie, langage, littérature. Paris, Vrin: pp. 127-131.
253. FREUD, S. 1917/2012. Una dificultad del psicoanálisis. En: Obras completas, XVII. Buenos Aires, Amorrortu: pp. 125-135.

254. FREUD, S. 1913/2012. Tótem y tabú. En: Obras completas, XIII. Buenos Aires, Amorrortu: pp. 1-162.
255. FRASER, N. 1985. Michel Foucault: A "young conservative"?. *Ethics*, 96(2): pp. 165-184.
256. GROS, F. 2002. Sujet moral et soi éthique chez Foucault. *Archives de Philosophie*, 2(65): pp. 229-237.
257. GROS, F. 1996/2007. Michel Foucault. Madrid, Amorrortu.
258. GROS, F. 1991. Foucault, lector de Kant. Mérida, Universidad de Los Andes.
259. GUATTARI, F. 1991/2015. ¿Qué es la ecosofía? Buenos Aires, Cactus.
260. HABERMAS, J. 1985/2012. El discurso filosófico de la modernidad. Buenos Aires, Katz.
261. HADOT, P. 1987. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris, Études Augustiniennes.
262. HAN-PILE, B. 2010a. The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism. En: O'LEARY, T. y FALZON, C. (Eds.). *Foucault and Philosophy*. Blackwell: pp. 118- 143.
263. HAN-PILE, B. 2010b. The "Death of Man": Foucault and Humanism. Draft after publication of *The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism*. Personal communication.
264. HAN-PILE, B. 2009. Review: Foucault, *Introduction à l'Anthropologie* (Published in One Volume with Foucault's Translation of Emmanuel Kant's *Anthropologie d'Un Point De Vue Pragmatique*). En: *Notre Dame Philosophical Reviews*. Notre Dame, University of Notre Dame.
265. HAN-PILE, B. 2003. Foucault and Heidegger on Kant and Finitude. En: MILCHMAN, A. y ROSENBERG, A. *Foucault and Heidegger. Critical Encounters*. London, University of Minnesota Press: pp. 127-162.
266. HAN-PILE, B. 2002. Foucault's critical project. *Between the Transcendental and the Historical*. Stanford, Stanford University Press.
267. HAN-PILE, B. 1998. *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble, Editions Jérôme Millon.
268. HARTCOURT, B. 2021. Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political. *Theory, Culture & Society*. Special Issue: Foucault Before the Collège de France: pp. 1-22.
269. HAUSER, P. 2005. Anti-humanisme et mort de l'homme chez le premier Foucault. Dans Michon, Pascal, Hauser, Philippe; Carnevale, Fulvia; Brossat, Alain. En: *Foucault dans tous ses éclats*. Paris, L'Hannattan: pp. 47-140.
270. HEIDEGGER, M. 2016. Carta sobre el Humanismo. Madrid, Alianza.
271. HEIDEGGER, M. 1961/2017. Nietzsche. Barcelona, Ariel.
272. HEIDEGGER, M. 1959a/2000. De camino al habla. Barcelona, Ediciones del Serbal.
273. HEIDEGGER, M. 1959b/2002. Serenidad. Barcelona, Ediciones del Serbal.
274. HEIDEGGER, M. 1955. En torno a la cuestión del ser. En: *Hitos*. Madrid, Alianza: pp. 313-344.

275. HEIDEGGER, M. 1954a/2010. *¿Qué significa pensar?*. Madrid, Trotta.
276. HEIDEGGER, M. 1954b/1994. *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?* En: Conferencias y artículos. Barcelona, Ediciones del Serbal: pp. 91-112.
277. HEIDEGGER, M. 1953a/2001. *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa.
278. HEIDEGGER, M. 1953b/2016. *La pregunta por la técnica*. En: Filosofía, ciencia y técnica. Santiago, Editorial Universitaria: pp. 75-94.
279. HEIDEGGER, M. 1951/1994. «... Poéticamente habita el hombre...». En: Conferencias y artículos. Barcelona, Ediciones del Serbal: pp. 163-178.
280. HEIDEGGER, M. 1945. *Lettre à Jean Beaufret*. En: MUNIER, R. (Ed.). *Lettre sur l'humanisme*. Paris, Aubier-Montaigne: pp. 129-130.
281. HEIDEGGER, M. 1943. *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*. En: Caminos del bosque. Madrid, Alianza: pp. 157-198.
282. HEIDEGGER, M. 1940. *La doctrina platónica de la verdad*. En: Hitos. Madrid, Alianza: pp. 173-198.
283. HEIDEGGER, M. 1938. *La época de la imagen del mundo*. En: Caminos del bosque. Madrid, Alianza: pp. 63-90.
284. HEIDEGGER, M. 1936/1996. *Schelling y la libertad humana*. Caracas, Monte Ávila.
285. HEIDEGGER, M. 1929/1981. *Kant y el problema de la metafísica*. México, Fondo de Cultura Económica.
286. HEIDEGGER, M. 1927/2015. *Ser y Tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria.
287. HEIDEGGER, M. 1923/2013. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza.
288. HOBBS, T. 1651/2013. *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica.
289. HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. 1944/1998. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta.
290. HOY, D. 1981. *Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes and the Frankfurt School*. En: HOY, D. (Ed.). *Foucault: a critical reader*. Oxford, Basil Blackwell: pp. 123-147.
291. HUSSERL, E. 1936/2000. *El origen de la geometría*. En: DERRIDA, J. *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*. Buenos Aires, Manantial: pp. 163-192.
292. JACOB, F. 1970. *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité*. Paris, Gallimard.
293. JAMBET, C. 1988. *Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre Historia de la sexualidad*. En: Michel Foucault, filósofo. Madrid, Gedisa: pp. 227-241.
294. JARA, J. 1998/s2018. *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Valparaíso, Ediciones UV.
295. JAY, M. 2003/2008. *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Santiago, Universidad Diego Portales.
296. JESI, F. 1973. *Mito*. Milano, Oscar Mondadori.
297. KANT, I. 1798/2004. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza.

298. KANT, I. 1788/2011. *Crítica de la razón práctica*. México, Fondo de Cultura Económica.
299. KANT, I. 1784/2015. ¿Qué es la ilustración? En: *Filosofía de la historia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica: pp. 25-37.
300. KANT, I. 1783/1999. Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia. Madrid, Istmo.
301. KANT, I. 1781/2019. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Taurus.
302. KJELLÉN, R. 1924. *Der Staat als Lebensform*. Berlín, Kurt Vowinckel Verlag.
303. LACAN, J. 2016. De un Otro al otro. Seminario 16 (1968-1969). Buenos Aires, Paidós.
304. LACAN, J. 1965/2003. La ciencia y la verdad. En: *Escritos*, 2. Buenos Aires, Siglo XXI: pp. 813-834.
305. LACOUE-LABARTHE, P. 1986/1999. *Poetry as experience*. California, Stanford University Press.
306. LACOUE-LABARTHE, P y NANCY, J. L. 1981. Retrazar lo político. *Nombres*, Revista de Filosofía. XXI (26): pp. 51-67.
307. LACOUE-LABARTHE, P. 1980/2010. A Jacques Derrida. En nombre de. En: *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*. Buenos Aires, La Cebra: pp. 261-291.
308. LACOUE-LABARTHE, P. y NANCY, J. L. 1979/2013. *El pánico político*. Buenos Aires, Palinodia - La Cebra.
309. LAPORTE, R. 1963. *La veille*. Paris, Gallimard.
310. LAVAL, C. y DARDOT, P. 2013. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, Gedisa.
311. LAZZARATO, M. 2014. Enunciazione e politica Una lettura parallela della democrazia: Foucault e Rancière. *materiali foucaultiani*, a. III (5-6): pp. 113-134.
312. LE BLANC, G. 2006/2008. *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu.
313. LEBRUN, G. 1984. Notas sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*. En: Michel Foucault, filósofo. Barcelona, Gedisa: pp. 31-47.
314. LEMKE, T. 2017. *Introducción a la biopolítica*. México, Fondo de Cultura Económica.
315. LÉVINAS, E. 1970. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana.
316. LORENZINI, D. 2019. On possibilising genealogy. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*: pp. 1-22.
317. LORENZINI, D. 2017. La force du vrai. De Foucault à Austin. Lormont, Le bord de l'eau.
318. LORAUX, N. 1997a. *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris, Payot.
319. LORAUX, N. 1997b. La guerre dans la famille. *Clio. Histoires, femmes et sociétés*. 5: 21-62.
320. LYOTARD, J. F. 1983/1999. *La diferencia*. Barcelona, Gedisa.
321. MACEY, D. 1993/1995. *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid, Cátedra.
322. MACHADO, R. 1989. *Arqueología y epistemología*. En: Michel Foucault, filósofo. Madrid, Gedisa: pp. 15-30.

323. MACHEREY, P. 2009/2011. De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas. Madrid, Amorrortu.
324. MAUER, M. 2015. Foucault et le problème de la vie. Patos, Publications de la Sorbonne.
325. MOREY, M. 2014. Escritos sobre Foucault. Madrid, Sexto Piso.
326. MUMBRÚ, A. 2013. Dificultades en la traducción de la obra de Kant: el término “Gemüt” y sus variantes en español. *Revista de Historia de la Traducción*. 7(7): 1-8.
327. MUNIER, R. 1972. Réponses à l’enquête. *Mise en Page*, 1.
328. NANCY, J. L. 2020. Política y vida profunda. *Disenso, Revista de Pensamiento Político*, 1(2): 72-79.
329. NANCY, J.L. 2009. Democracia finita e infinita. En: Democracia ¿en qué estado? Buenos Aires, Prometeo.
330. NANCY, J. L. 2002a/ 2007. La comunidad enfrentada. Buenos Aires, La Cebra.
331. NANCY, J. L. 2002b. La creación del mundo o la mundialización. Barcelona, Paidós.
332. NANCY, J. L. 2000/2016. Corpus. Madrid, Arena.
333. NANCY, J. L. 1986/2000b. El mito interrumpido. En: La comunidad inoperante. Santiago, Lom: pp. 81-120.
334. NANCY, J. L. 1983/2000a. La comunidad inoperante. Santiago, Lom.
335. NIETZSCHE, F. 2000. La voluntad de poder. Buenos Aires, EDAF.
336. NIETZSCHE, F. 1888. Ecce homo. En: Obras completas, IV. Madrid, Tecnos: pp. 773-859.
337. NIETZSCHE, F. 1889. Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo. En: Obras completas, IV. Madrid, Tecnos: pp. 609-691.
338. NIETZSCHE, F. 1887. De la genealogía de la moral. Un escrito polémico. En: Obras completas, IV. Madrid, Tecnos: pp. 439-560.
339. NIETZSCHE, F. 1886. Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro. En: Obras completas, IV. Madrid, Tecnos: pp. 281-437.
340. NIETZSCHE, F. 1885a. Así habló Zaratustra. En: Obras completas, IV. Madrid, Tecnos: pp. 63-279.
341. NIETZSCHE, F. 1885b. Fragmentos póstumos (1882-1885), III. Madrid, Tecnos.
342. NIETZSCHE, F. 1882. La ciencia jovial. Valparaíso, Ediciones UV.
343. NIETZSCHE, F. 1881a. Aurora. En: Obras completas, III. Madrid, Tecnos: pp. 467-694.
344. NIETZSCHE, F. 1881b. Fragmentos póstumos (1875-1882), II. Madrid, Tecnos.
345. NIETZSCHE, F. 1878. Humano, demasiado humano. En: Obras completas, III. Madrid, Tecnos: pp. 67-466.
346. NIETZSCHE, F. 1873a. Addenda. En: Verdad y mentira. Valparaíso, Ediciones UV. pp. 43-56.
347. NIETZSCHE, F. 1873b. Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral. En: Verdad y mentira. Valparaíso, Ediciones UV: pp. 17-34.

348. NIETZSCHE, F. 1873c. La filosofía en la época trágica de los griegos. En: Obras completas, I. Madrid, Tecnos: pp. 571-607.
349. NIETZSCHE, F. 1873d. Fragmentos póstumos (1869-1874), I. Madrid, Tecnos.
350. NIETZSCHE, F. 1872a. El nacimiento de la tragedia. En: Obras completas, I. Madrid, Tecnos: pp. 321-439.
351. NIETZSCHE, F. 1872b. Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas. En: Obras completas, I. Madrid, Tecnos. pp. 483-543.
352. NIETZSCHE, F. 1872c. The Birth of Tragedy and Other Writings. Cambridge, Cambridge University Press.
353. NIETZSCHE, F. 1870. La visión dionisiaca del mundo. En: Obras completas, I. Madrid, Tecnos: pp. 461-476.
354. OSSANDÓN, C. 2021. Una política que abre su abanico y se ubica a ras de piso. En la huella de Historia de la locura de Michel Foucault. *Disenso, Revista de Pensamiento Político*: s/p.
355. PALTRINIERI, L. 2010. Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl, Foucault. *Lumières*, 16 (2): 11-31.
356. PINGUET, M. 2016. Le texte Japon. Paris, Seuil.
357. Platón. 2010. Apología de Sócrates. Madrid, Gredos.
358. PLATÓN. 1999. Diálogos, IX. Leyes (Libros VII-XII). Madrid, Gredos.
359. PLATÓN. 1992. Diálogos, VII (Dudosos, apócrifos, cartas). Madrid, Gredos.
360. PLATÓN. 1988. Diálogos IV, República. Madrid, Gredos.
361. PLATÓN. 1987. Diálogos II. Madrid, Gredos.
362. PLATÓN. 1986. Diálogos III. Madrid, Gredos.
363. PLUTARCO. 2008. Vidas paralelas, II. Madrid, Gredos.
364. POLIBIO. 1981. Historias. Libros I-IV. Madrid, Gredos.
365. RANCIÈRE, J. 2000. Biopolitique ou politique? *Multitudes*, 1 (1), s/p.
366. REVEL, J. 2019. Introduction. En: *Folie, langage, littérature*. Paris, Vrin: pp. 7-26.
367. REVEL, J. 2014. Foucault, un pensamiento de lo discontinuo. Buenos Aires, Amorrortu.
368. REVEL, J. 2009. Foucault: repenser la technique. *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 16 (1): 139-149.
369. REVEL, J. 1992. Scolies de Michel Foucault: de la transgression littéraire à la pratique politique. *Futur Antérieur*, 14(6): 75-91.
370. RODRÍGUEZ, P. M. 2019. Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas. Buenos Aires, Cactus.
371. ROSANVALLON, P. 2003. Por una historia conceptual de lo político. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
372. ROSE, N. 2007. The politics of life itself. Biomedicine, power, and subjectivity in the Twenty-First Century. Princeton, Princeton University Press.
373. ROSE, N. 2001. The politics of life itself. *Theory, Culture & Society*, 18(6): 1-30.
374. ROSE, N. 1999a. Power and freedom, Cambridge, Cambridge University Press.

375. ROSE, N. 1999b. Inventiveness in politics: review of a A. Giddens, the third way. *Economy and Society*, 28(3): 467-493.
376. SENECA. 2013. *Cuestiones naturales*. Madrid, Gredos.
377. SABOT, PH. 2021. El sujeto y el poder (de la verdad). La crítica: entre ética y política. En: AYALA-COLQUI, J.; LUGO, M.; SOTO, L. Poder y subjetivación en Michel Foucault. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos: pp. 269-284.
378. SARTRE, J. P. 1966/1994. Jean-Paul Sartre répond. En: SMART, B. (Ed.). *Michel Foucault: Critical Assaessments*, vol. 1. London, Routledge. pp. 67-75.
379. SARTRE, J. P. 1996. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Gallimard
380. SARTRE, J. P. 1943. *L'être et le néant*. Paris, Gallimard.
381. SCHLEICHER, A. 1980. *La théorie de Darwin et la science du langage: De l'importance du langage pour l'histoire naturelle de l'homme*. Paris, Vrin.
382. SCHMID, W. 2002. En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault. Valencia, Pre-Textos.
383. SCHMITT, C. 1932/2018. El concepto de lo político. En: El concepto de lo político. Madrid, Alianza: pp. 53-109.
384. SCHMITT, C. 1922/2009. *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Madrid, Trotta
385. SCHÜRMAN, R. 1982/2017. El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar. Madrid, Arena.
386. SFORZINI, A. 2020. Foucault and the History of Anthropology: Man, before the "Death of Man". *Theory, Culture & Society, Special Issue: Foucault Before the Collège de France*, 0(0): 1-20.
387. SIMONDON, G. 1958/2005. *La individuación*. Buenos Aires, Cactus – La Cebra.
388. SLOTERDIJK, P. 2009/2010. *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. Madrid, Siruela.
389. SLOTERDIJK, P. 1999/2006. Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger. Madrid, Siruela.
390. THOMPSON, E. 1963. *The making of the english working class*. London, Victor Gollancz.
391. TORRES APABLAZA, I. 2016. La seguridad de la vida gobernada. *Polis, Revista Latinoamericana*, 15(44): 161-180.
392. VÁZQUEZ GARCÍA, F. 2018. *Georges Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas*. Cádiz, UCA.
393. VUILLEROD, J. P. 2020. Jacques Martin et la philosophie. Une aventure intellectuelle entre Hegel et Marx. En: *L'individu chez Hegel*. Lyon, ENS Éditions: pp. 13-33.