



UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN

Tesis de Maestría en Ciencias Humanas, opción Filosofía Contemporánea

**Los efectos de una jerarquía rota.
Claves para una lectura del vínculo saber-poder en
Michel Foucault**

AUTORA: MARÍA PIASER

TUTORA: LAURA GIOSCIA

Montevideo, Uruguay

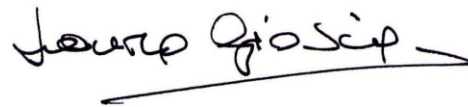
2018

Montevideo, XVI de febrero de 2018

Estimados miembros de la Comisión de Posgrados de la FHCE:

Por la presente, y en calidad de directora de tesis de la aspirante a Magister en Filosofía Contemporánea, María Piasek (C. I. 3.916.147-7), dejo constancia de mi aval para la presentación de esta tesis, titulada «Los efectos de una jerarquía rota. Claves para una lectura del vínculo saber-poder en Michel Foucault».

Cordialmente,

A handwritten signature in black ink that reads "Laura Gioscia". The signature is written in a cursive style and is underlined with a single horizontal line.

Dra. Laura Gioscia

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar agradecimiento a mi tutora Laura Gioscia, quien dedicó tiempo y paciencia a la elaboración de esta investigación, gracias por confiar en mi capacidad para llevarla a cabo.

Gracias a mis amigas y amigos por acompañarme, escucharme, confiar en mí y participar de las más diversas formas en este proceso: Sofi, Joaco, Vero, Manu, Pablo R., Jime, Pablo B., Lety, Nico S., Nico C., Bea, May, Joa. Gracias Caro por estar cuando necesité. Gracias Luciana por tu disposición y apoyo.

Agradezco a mi madre, a mis hermanas y cuñados por el apoyo incondicional. Gracias a mi padre, que antes de partir me ayudó a entender. Gracias a mis sobrinos, por hacer con sonrisas un oasis de juegos infinitos, más que necesario, más que suficiente.

Gracias Ana y Rafa por acompañar codo a codo y estar siempre presentes. Esta instancia hubiese sido inalcanzable sin tanto compañerismo.

Infinitas y profundas gracias a quien desde hace mucho tiempo me acompaña, enseña, apoya, fortalece, orienta. Gracias por confiar en mí y no dejarme bajar los brazos nunca. No son suficientes las palabras para agradecer todo el tiempo y dedicación que has regalado a mi crecimiento personal y académico. Siempre en deuda contigo. Gracias Conce.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	III
RESUMEN	VI
ABSTRACT	VII
1. INTRODUCCIÓN	1
2. CAPÍTULO I. ÓRDENES ILEGÍTIMOS	7
2.1. EL GIRO EPISTÉMICO	8
2.2. LA PLURALIDAD DE LA EPISTEME	20
3. CAPÍTULO II. HAY LENGUAJE	30
3.1. OÍR EL MURMULLO	30
3.2. EL SUJETO, EL OBJETO, SU VERDAD	36
4. CAPÍTULO III. EL GIRO GENEALÓGICO	41
4.1. MICHEL FOUCAULT, UN NIETZSCHEANO	41
4.2. CONTROL DISCURSIVO	51
4.3. EL «CÓMO» DE LA GENEALOGÍA	56
4.4. COMPLEMENTARIEDAD METODOLÓGICA	65
5. CAPÍTULO IV. VÍNCULOS ROTOS, EFECTOS DEFINIDOS	70
5.1. LOS ESPEJOS ENTRE DISCURSO, SABER Y PODER	71
5.2. LA VERDAD, UN JUEGO	78
	IV

5.3. SUJETANDO	82
6. CAPÍTULO V. EL DISCURSO SOBRE EL PODER	90
6.1. GUILLOTINAR AL REY	90
6.2. LOS ILEGALISMOS DEL PODER	98
6.3. DE CARA A LA REPRESIÓN	104
6.4. SUELOS DIVERGENTES, ARQUITECTURAS (IN) DEFINIDAS	109
7. CONCLUSIÓN	128
8. BIBLIOGRAFÍA	132

RESUMEN

Saber y poder constituyen dos pilares ineludibles en la filosofía de Michel Foucault. Ambos conceptos se entrelazan para dar lugar a una nueva concepción histórica del sujeto, cuya nota fundamental es la elaboración de una crítica filosófica a los modos de gobierno que lo atraviesan. Este trabajo señala una posible lectura de los escritos de Foucault con el objetivo de elucidar sus consideraciones sobre el triángulo saber-poder-sujeto. En la primera parte, se aborda la concepción de episteme que fundamenta la crítica al sujeto de *Las palabras y las cosas*. Luego, se muestra la continuidad de los desplazamientos conceptuales que aparecen en *La arqueología del saber*, a partir de la especificación del discurso como espacio de emergencia del saber. Posteriormente, se elaboran algunas conexiones conceptuales con la filosofía nietzscheana para presentar el giro genealógico de los años setenta, con ello se intenta dar cuenta no sólo de la continuidad entre ambas filosofías, sino también de la resignificación política que Foucault realiza sobre la genealogía como método histórico y complementario a la arqueología. A partir de allí, se señala la definición del discurso del saber en tanto sistema de exclusión para mostrar la delimitación que el autor realiza de éste como elemento correlativo al poder en los procesos de subjetivación; asimismo permite clarificar el carácter político que la crítica al sujeto posee en la obra foucaultiana y rescata la relevancia de su concepción de resistencia como elemento fundamental en las relaciones de poder y en los procesos de subjetivación. El último capítulo relata una caracterización del poder, para ello se toma como espacio de anclaje la crítica que el autor realiza a los discursos que definen al poder como propiedad, como ley y como represión. Para finalizar, se señalan algunas de las críticas realizadas a la filosofía foucaultiana por parte de Nancy Fraser, Charles Taylor y Jürgen Habermas con el objetivo de marcar su distancia teórica.

Palabras clave: saber, poder, discurso, subjetivación, verdad.

ABSTRACT

Knowledge and power are two essential anchors in Michel Foucault's philosophy. Both concepts intertwine with each other to give rise to a new historical conception of the subject, whose purpose is the elaboration of a philosophical critique of the ways of governing it. This research shows a possible reading of Foucault's works with the aim of elucidate his considerations about the triangle of knowledge-power-subject. In its first part, this work confronts the conception of episteme that bases the critique of the subject present in *The order of things* (1966). Then, it points out the continuity of the conceptual displacements that appear in *The archaeology of knowledge* (1969), based on the specificity of the discourse as a place for the emergent knowledge. Later, this work shall present some conceptual connections with nietzschean philosophy to show the genealogical turn of Foucault's seventies works, with which it would try to account, not only for the continuity between both philosophies, but also for the political resignification that Foucault makes about the genealogy as an historical and complementary method to archeology. From there, this research pointed out the definition of the discourse of knowledge as a system of exclusion, to show the delimitation that the author makes of it as a correlative element to power in the subjectivation processes; It also makes it possible to clarify the political character that critique of the subject possesses in the foucauldian work and rescues the relevance of his conception of resistance as a fundamental element in power relations and in subjectivation processes. The last chapter recounts a characterization of power, for this work has taken the author's critic to the discourses that define power as property, as law and as repression. Finally, are pointed out some criticals made to the foucauldian philosophy by Nancy Fraser, Charles Taylor and Jürgen Habermas with the aim of marking their theoretical distance.

Keywords: knowledge, power, discourse, subjectivation, true.

1. INTRODUCCIÓN

En su conferencia del año 1978, titulada «¿Qué es la crítica?», Foucault (2007) realiza un análisis con el objetivo de delimitar cierta tradición filosófica del siglo XX. Según el autor, ésta se caracteriza por cierta actualización de la pregunta realizada por Kant (1784) en su célebre artículo «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?». La Ilustración, definida por el filósofo de Königsberg, implica una «salida de la minoría de edad» (Kant, 2004, p. 33). Kant pone en juego al sujeto *histórico* en su vínculo con el conocimiento, pero también con el gobierno que éste compone. A pesar de ello, su «llamado» propone la salida de un estado de sujeción del pensamiento que no cancela la obediencia del individuo en el ámbito civil. Constituye la incitación al uso del entendimiento en el ámbito público, esto es, el sujeto debe ser capaz de pensar sin autoridades que lo delimiten externamente en su humanidad, pero continúa obligado a la obediencia civil fundada además en su racionalidad. Se puede advertir que la Ilustración se apoya en el proyecto crítico kantiano: si el pensamiento está invitado a servirse de sí mismo, necesita definir sus propios límites para garantizar su éxito y autonomía. En tanto, ha de constituir su propia autoridad, la crítica es la condición de posibilidad de la Ilustración como proyecto histórico de una humanidad racional.

De acuerdo con Foucault, la Ilustración kantiana incita a la filosofía que le sucede a poner sobre la mesa la cuestión acerca de la «legitimidad de los modos históricos de conocer» (Foucault, 2007, pp. 24-25). La Modernidad brinda al pensamiento filosófico un «motivo histórico» por el cual ahondar en la interrogación de la legitimidad de una racionalidad que parece acercarse cada vez más al exceso de poder (Foucault, 2007, p. 15). Esta interrogación se ve reactualizada con el totalitarismo, e invita a la reflexión filosófica de posguerra a continuar cuestionándose acerca de los límites necesarios de la razón: «¿de qué excesos de poder, de qué gubernamentalidad, tanto más inaprehensible porque se justifica mediante la razón, es responsable esta misma razón?» (Foucault, 2007, p.

15).

Con grandes salvedades, Foucault encuentra en ese cuestionamiento la unidad de un proyecto histórico-filosófico en el cual enmarca su trabajo. Definido por el autor como «práctica histórico-filosófica», dicho proyecto se caracteriza por desplazar los objetos propios de la historia hacia el análisis filosófico del sujeto y la verdad. Tal desplazamiento es el efecto de «fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los discursos de sujeción que están ligados a él» (Foucault, 2007, p. 21). La tarea filosófica se hace de una historia elaborada por ella y para ella en el afán de desentrañar los efectos de poder que su verdad le ha significado al *sujeto*. La historia se posiciona como el puente entre la razón y el poder.

Hermanándose en el punto de partida con la Escuela de Frankfurt, Foucault se distancia, teórica y metodológicamente, para proponer, como proyecto crítico, la revisión de la actualidad histórica del sujeto en lugar de la reflexión sobre el carácter legítimo o ilegítimo de la racionalidad, con vistas a evidenciar sus excesos de poder. Tomando el camino inverso, su propuesta filosófica intenta desentrañar el carácter eventual que la tríada, sujeto-conocimiento-poder, toma en su singularidad histórica.

Según Foucault, el *Sapere aude* constituye una exhortación hacia la búsqueda del gobierno autónomo del sujeto, de modo que el llamado a Ilustración es análogo a cierta «actitud crítica» definida como «el arte de no ser *de tal modo* gobernado» (Foucault, 2007, pp. 10-11). Este *arte*, según el autor, es previo a Kant y surge como reacción a las diversas técnicas de gobierno que encuentran su origen en Occidente, a partir del siglo XVI. Foucault lo caracteriza como la laicización de los modos de gobernar al individuo: en su casa, en la familia, en las ciudades, en el ejército. Implica, según el filósofo, la multiplicación del saber sobre las formas que permiten la orientación de la conducta individual. Por tanto, la actitud crítica

que Foucault identifica con la Ilustración se enfoca hacia «el haz de relaciones que anuda [...] el poder, la verdad y el sujeto» (Foucault, 2007, p. 10).

Dejando de lado el proyecto crítico kantiano, que señala los límites del entendimiento, Foucault define su proyecto filosófico como la crítica a los modos de gobierno epistemológico del sujeto. Su tarea, por tanto, versa sobre el análisis filosófico de los saberes históricos que se instituyen para gobernar y definir al sujeto. La arqueología es concebida entonces como la herramienta capaz de delimitar los corpus de saber que materializan los sistemas de aceptabilidad, es decir, aquello que se ha instituido y aceptado en tanto verdad. Frente a estos sistemas, la genealogía se encarga de determinar cómo su verdad comienza a ser aceptada como tal. El foco epistemológico, antes que profundizar en la legitimidad del conocimiento, lo hace sobre la aceptación histórica que éste posee en su singularidad. Las excavaciones al saber se realizan con miras a mostrar las formas en las que éste se constituye en un régimen de gobierno para un sujeto históricamente determinado.

La filosofía foucaultiana señala una nueva forma de revisar los procesos históricos y políticos, en los cuales se ubica el sujeto a partir de su descentramiento. Cabe preguntarse, sin embargo, ¿en qué sentido una obra tal puede formar parte de la filosofía política? Si se entiende por filosofía política aquella disciplina que busca determinar las condiciones normativas en las que el sujeto se vincula (o debe vincularse) con *la polis*, parece bastante inapropiado ubicar la obra foucaultiana como parte de ésta. Para Foucault, no se trata de comprender la polis en sus formas abstractas, ni sus deficiencias, garantías, leyes, contratos, economía, relaciones de producción o ideología, por tanto, tampoco definir su justicia o injusticia, igualdad o desigualdad, ni de extender parámetros normativos para realizar un ajusticiamiento teórico. Por el contrario, su tarea se limita a la descripción y análisis de ciertos dispositivos de gobierno en una polis dada (la europea). Realiza un recorte de los discursos que reconoce como prácticas de saber, con el objetivo de mostrar en qué medida esos saberes se imbrican en el

ejercicio de poder, o dicho en términos foucaultianos: generan la identificación del individuo a ciertas conductas (Foucault, [1975-1976], 2006, p. 26).

Esta investigación parte de la idea de que la pertinencia filosófico-política de los estudios de Foucault radica en su apertura a la descripción y análisis del funcionamiento que las relaciones de poder toman en una sociedad determinada. Por lo cual, su riqueza filosófica se funda en la incitación a la reconstrucción política del sujeto como resultado de una crítica epistemológica. Vislumbrar los efectos que las relaciones de poder poseen en los sujetos —en tanto sujetos políticos, pero también de conocimiento— le supuso a Foucault intentar elucidar las formas relacionales a partir de las cuales unos individuos se materializan en tanto tales y, sobre todo, de qué saberes y discursos emergen esas relaciones.

Si bien resulta complejo estructurar analíticamente la obra de Michel Foucault, es posible realizar una lectura dividiendo al menos tres instancias de su filosofía: arqueológica, genealógica y griega. Esta división no debe de tomarse al pie de la letra, por dos motivos; en principio, porque son complementarias, no excluyentes. Las dos primeras ganan su título gracias a su prioridad metodológica, pero, como se verá en el «Capítulo III. El giro genealógico», la genealogía no viene a reemplazar a la arqueología, sino a complementarla. En segundo lugar, si bien el llamado *giro griego* suele identificarse con las dos últimas *Historias de la sexualidad*, basta con leer el curso inaugural del Collège de France (1970) para comprobar que la cultura y la filosofía griega no fueron tópicos acotados a un período, sino que constituyeron un interés permanente para el filósofo. A pesar de ello, resulta prudente definir algunos rasgos característicos de dichas fases, ya que la presente investigación se centra específicamente en las dos primeras, pero recurriendo a algunos textos de la tercera.

El llamado *período arqueológico* comprende los primeros textos de Foucault hasta *La arqueología del saber*. En dicho período, el objetivo del filósofo radica en mostrar el papel de la arqueología como método de análisis de las reglas de

formación discursiva y, también, aquello a lo que dan lugar, esto es, establecer una nueva concepción del discurso en tanto práctica. Se puede acordar con Deleuze en que el trabajo arqueológico de Foucault crea una nueva pragmática, a partir de su postulación de la función enunciativa como regla que instala la materialidad del lenguaje (Deleuze, 2008, p. 35).

En el primer y segundo capítulo de esta investigación, se abordan los aspectos teóricos fundamentales de su concepción del discurso y el saber, elaborada a partir del análisis de *Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969) y algunos textos menores.

En el segundo período, denominado *genealógico*, el filósofo francés se ocupa de desentrañar de un modo explícito el vínculo saber-poder. Esta relación permanece en cierta medida solapada en sus obras anteriores. La genealogía, en tanto herencia nietzscheana, permite a Foucault reestructurar su labor sobre el discurso y las prácticas no-discursivas para mostrar la vinculación que éste y el saber poseen con las prácticas de poder. Estos aspectos son puestos de manifiesto en los capítulos III y IV.

El «giro griego» está determinado por su énfasis en el análisis de las prácticas ético-políticas de auto-subjetivación en la cultura griega. Obras tales como *Las tecnologías del yo*, y sus dos últimas *Historias de la sexualidad* dan cuenta de un nuevo énfasis en los trabajos foucaultianos, a propósito del sujeto y su vínculo con la verdad. En esta investigación no se realiza un análisis profundo de este período. Sin embargo, sí se han tomado artículos de los años ochenta con el objetivo de mostrar la unidad que la filosofía foucaultiana posee e iluminar las líneas de acción política que parecen desprenderse de estos.

El capítulo V constituye una caracterización de la concepción foucaultiana de poder, realizada a la luz de las consideraciones epistemológicas abordadas en el resto de la investigación. Se toman como punto de partida las críticas que el autor realiza a las concepciones tradicionales de poder con el objetivo de mostrar en qué

medida su teoría se elabora a partir de un trabajo arqueológico, es decir, sobre la identificación de la funcionalidad que poseen ciertos enunciados en ciertas unidades discursivas. Al final de dicho capítulo se toman las críticas realizadas a la propuesta foucaultiana, por Taylor, Fraser y Habermas, con el objetivo de mostrar en qué medida el distanciamiento teórico debilita las argumentaciones de estos filósofos con relación a la teoría de Foucault.

2. CAPÍTULO I. ÓRDENES ILEGÍTIMOS

... notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo.

Jorge Luis BORGES, «El idioma analítico de John Wilkins»

Desde la Antigüedad, el pensamiento occidental se ha preguntado sobre el cómo, el qué y el para qué del acto de *conocer*, con la intención de definir la legitimidad del vínculo entre la voluntad cognitiva y lo *otro* aprehensible por dicha voluntad. Este tópico fundamental puede definirse, a grandes rasgos, como el esfuerzo por establecer las condiciones de posibilidad de este vínculo y aquéllas a partir de las cuales su resultado es exitoso. En otros términos, definir cómo un sujeto cognoscente logra el acceso al *conocimiento* del mundo y a su *verdad*. El abordaje de tal cuestión resulta pertinente no sólo por la riqueza de las especulaciones realizadas en torno a ésta, sino también porque la concepción del sujeto de conocimiento implica, en general, cierta idea acerca del vínculo político que ese mismo sujeto posee con el mundo en el que vive.

Tal como se afirma en la «Introducción», este trabajo se detiene en el análisis de ciertos aspectos epistemológicos *claves* de la obra foucaultiana para hacer énfasis en su concepto de discurso y en las vinculaciones que se pueden establecer entre éste, el saber y el poder. Con tal objetivo, se han tomado como punto de partida ciertas obras de marcada relevancia en la trayectoria filosófica del autor desde 1966, entre ellas *Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969), *Vigilar y castigar* (1975), el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* (1976), algunos artículos, entrevistas y seminarios dictados desde la fecha citada hasta su muerte.

El interés en realizar dicha tarea se basa en la siguiente premisa: lograr una comprensión cabal del concepto de poder propuesto por Foucault; su pertinencia filosófica y política hace necesario rever en qué postulados epistemológicos y

ontológicos se asienta. La riqueza principal de este modo de abordaje es la posibilidad de contar con un Foucault comentarista de su propia obra.¹

2.1. El giro epistémico

En los textos *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969), Foucault presenta a la arqueología como la metodología utilizada en sus investigaciones. Ésta es definida como la tarea de desciframiento de la normatividad que da lugar a la formación de los saberes, dando prioridad a su carácter discursivo. Atiende al orden formado por las reglas de constitución de objetos, sujetos y conceptos que denomina, en estas obras, *episteme*. Foucault (1969) la define como:

... el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y operan los pasos a la epistemologización, a la científicidad, a la formalización; la repartición de esos umbrales, que pueden entrar en coincidencia, estar subordinados los unos a los otros, o estar desfasados en el tiempo; las relaciones laterales que pueden existir entre unas figuras epistemológicas o unas ciencias en la medida en que dependen en prácticas discursivas pero distintas. La episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestará la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época; es el conjunto de relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas. (Foucault, [1969] 2008, p. 249).

Se deriva de la conceptualización citada que la episteme constituye una relación espacial entre los diversos elementos que forman parte de las prácticas

¹ Es sabido que el filósofo se vio obligado en muchas ocasiones a responder sobre el significado o interés de sus investigaciones, por tanto, es fundamental hacer uso de los insumos que nos proporcionan sus cursos, las entrevistas y artículos de réplica.

discursivas, como también el vínculo que las relaciona entre sí. En tal sentido, la episteme determina el ordenamiento que da su definición a ciertos saberes incluidos en lo que Foucault llama *formación histórica*. Antes que por un *sujeto de conocimiento* los saberes se encuentran condicionados por la normatividad propia de una época.

Foucault (1966) distingue tres épocas: el Renacimiento, la Época Clásica y la Época Moderna; diferencia cada una a partir de las regularidades que la autocomprensión del pensamiento occidental presenta en tres aspectos: el lenguaje, la vida y el trabajo (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 44). Plantea tres órdenes de determinación de los objetos: para el Renacimiento, la semejanza; para la Época Clásica, la representación y para la Modernidad, la historia.

La arqueología que Foucault despliega en esta obra tiene por finalidad la descripción de las «condiciones de existencia» del saber que cada época erige, esto es, su *a priori histórico*. El *a priori* histórico constituye el objeto de descripción de la arqueología, definible por la «positividad» de las formaciones discursivas que entraña y por la materialización del discurso en el archivo que lo compone. La episteme por su parte es el objeto de análisis, es decir, lo que permite dar cuenta de las relaciones instaladas en los distintos saberes de una época, tal como se evidencia en la cita que precede este párrafo (Castro, 2004, p. 170).

Siguiendo la interpretación de Edgardo Castro (2004, p. 170), en *Las palabras y las cosas* (1966) la concepción de episteme tiene un carácter más «monolítico», ya que la define como grandes bloques epocales que dan cuenta de una coordenada espacio-temporal precisa del pensamiento occidental. Por su parte, en *La arqueología del saber* (1969) propone una investigación mucho más abierta, aparecen nuevos niveles de análisis que están mediados por la noción de *formación discursiva*. A pesar de tal diferencia, el ordenamiento discursivo del saber, así como su análisis, implica en ambas obras la renuncia a la evaluación normativa de la verdad, es decir, Foucault no se preocupa acerca del progreso o

validez de determinados tipos de conocimiento, sino que trata de vislumbrar las reglas mediante las cuales se forman.

En el prefacio de *Las palabras y las cosas*, Foucault (1966) afirma que tal obra nace de un texto de Jorge Luis Borges (1952), «El idioma analítico de John Wilkins», en el cual, con absoluta brillantez, el escritor argentino ilustra e ironiza sobre la arbitrariedad de los criterios a los que está sometido nuestro lenguaje en su referencia al mundo. Tanto las categorizaciones de Wilkins como las de la enciclopedia china, que menciona Borges, resultan absurdas para cualquier lector. Al respecto Foucault sostiene que dicho absurdo muestra el límite del pensamiento, «la desnuda imposibilidad de pensar esto» (Foucault, [1966] 2010, p. 9). Ahora bien, la imposibilidad del pensamiento no está dada por la definición de cada categoría, sino por lo que las vincula, el suelo de su disposición. Es decir, no resulta imposible pensar lo absurdo, sino que resulta imposible pensarlo de un modo heterogéneo a sí mismo:

Emporio celestial de los conocimientos benévolos. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en a- pertenecientes al Emperador, b- embalsamados, c- amaestrados, d- lechones, e- sirenas, f- fabulosos, g- perros sueltos, h- incluidos en la clasificación, i- que se agitan como locos, j- innumerables, k- dibujados con un pincel finísimo de pelos de camello, l- etcétera, m- que acaban de romper el jarrón, n- que de lejos parecen moscas. (Borges, [1952]1984, p. 708).

La taxonomía borgiana resulta exquisita para Foucault en la medida que extrapola cada categoría de su espacio común a la vez que genera una paradoja insalvable en la categoría «h», la cual nos muestra que la disposición analítica de la totalidad de animales deja tanto adentro como afuera esa misma totalidad. Con tal consideración el autor se introduce en el espacio de análisis del orden del lenguaje, aquello que permite decir lo que se dice y de la forma en la cual se *lo debe decir*, determinando lo pensable (y lo no pensable) entre las palabras y las cosas. La postulación de un orden histórico del discurso muestra, según Foucault,

la inexistencia de un vínculo entre unas y otras, más allá del que la historia establece de modo contingente (Foucault, [1969] 2008).

El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas y otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de esta cuadrícula se manifiesta en profundidad como ya estando ahí, esperando en silencio el momento de ser enunciado. (Foucault, [1966] 2010, p. 13).

El orden en su positividad constituye para Foucault el *a priori histórico*, como define en *La arqueología del saber*: «Un *a priori*, no de verdades que podrían no ser jamás dichas, ni realmente dadas, a la experiencia, sino de una historia que está dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas» (Foucault, [1969] 2008, p. 167). Tal como afirma María Cecilia Colombani (2008), Foucault se propone el discernimiento del *topos* desde el cual han sido posibles los conocimientos y teorías. Encontrar dicho orden supone al filósofo la comprensión de cómo se instala «la posibilidad de ver, conocer y nombrar» (Colombani, 2008, p. 27).

Una historia de las ideas como una filosofía de la historia no tienen lugar frente a tal materia, tal como se viene afirmando, el aparato que Foucault considera capaz de desentrañar las formas en las cuales se constituye un espacio discursivo, «las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas de saber empírico» es la arqueología (Foucault, [1966] 2010, p. 15). A través de ésta propone el discernimiento de la aparición de las condiciones que dan lugar a una nueva positividad, a una nueva episteme. La legitimidad o ilegitimidad de los discursos que éstas proclaman se desdibuja para el arqueólogo. Al decir de Gros (2007, p. 57):

[Foucault] Ya no se plantea la cuestión de la verdad científica de los saberes examinados, sino de las reglas de construcción de estos en una época dada, como si, antes que, por una voluntad consciente de racionalización, se sostuviesen en un sistema anónimo de reglas vigentes sobre el conjunto de saberes de una

obra. Rápidamente se comprobó, pues, que Foucault, en su exposición histórica de los saberes, no describía tanto momentos de afirmación soberana y libre (al menos, liberadora) de la razón, sino, por el contrario, una sujeción generalizada del pensamiento a sistemas arbitrarios de reglas.

Si bien el comentarista refiere a esos espacios como «arbitrarios», considero que resulta más pertinente caracterizarlos como «contingentes». Hacer énfasis en la «arbitrariedad» puede implicar una concepción de los «sistemas» como meros caprichos históricos que no responden a ningún tipo de lógica. Lejos de proponer tal concepción de episteme, el intento de Foucault por caracterizarla como una regulación histórica de los saberes versa mucho más en su interés por destacar el carácter contingente del pensamiento y con ello, el del sujeto.

La contingencia, entendiendo por ésta la carencia de necesidad lógica o metafísica, parece ser una característica más plausible de ser asignada a las diversas epistemes que Foucault describe en la obra tomada como referencia. De allí su renuncia a la definición de parámetros de validez de dichos saberes, ello cancelaría el objetivo fundamental de la obra en cuestión: mostrar cómo la validez se sostiene en regulaciones infundadas tanto metafísica como trascendentalmente. *Las palabras y las cosas* es un golpe directo a la «legitimidad» del pensamiento.

Según Foucault, las epistemes epocales se encuentran mediadas por la discontinuidad, ello significa que las formaciones de saber están dadas por la existencia de un orden, el distanciamiento de éste a partir de la objetivación y su crítica, y la instauración de uno nuevo. Entre una y otra, se reconoce un umbral en el cual un meta-discurso media la constitución de un nuevo ordenamiento a partir de la deslegitimación del anterior:

... entre estas dos regiones tan distantes, reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y, sin duda menos fácil de analizar. Es ahí donde una cultura, librándose insensiblemente de los órdenes empíricos que le prescriben sus códigos primarios, instaure una primera distancia con relación a ellos, les hace

perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos [...] de tal suerte que se encuentra ante el hecho bruto de que hay, por debajo de sus órdenes espontáneos, cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, en suma, que *hay un orden*. [...] En nombre de este orden se critican y se invalidan parcialmente los códigos del lenguaje, de la percepción, de la práctica. (Foucault, [1966] 2010, p. 14).²

Foucault (1966) señala: «hay un orden». Parecería ser que dicho *factum* constituye el punto que da lugar a la epistemología que presenta en *Las palabras y las cosas*. En tal sentido, resulta pertinente tomarla detenidamente y en relación no sólo al resto de la obra en la que se encuentra, sino también a *La arqueología del saber* y algunos textos menores.

La arqueología se hace espacio entre el vínculo topológico y temporal de los umbrales que, lejos de ser amplios espacios entre bloques de saber, se caracterizan por una diversidad no jerárquica que delata la discontinuidad del sujeto consigo mismo; es decir, la arqueología se encarga de revisar estratos cuya singularidad es característica de lo que Foucault denomina posteriormente *formación discursiva*.³

Volvamos a lo señalado anteriormente acerca de las formaciones epocales, Foucault distingue tres regularidades presentes en ellas: la semejanza, la representación y la historia. Con respecto a la primera formación, Foucault entiende que el saber del Renacimiento sostiene una concepción del cosmos en un esquema espiral, en el cual la naturaleza se concibe a través de la conveniencia, la emulación, la analogía y la simpatía, a partir de la noción de similitud y sus derivados. Tales formas se completan en un sistema de signaturas a través del cual el mundo aparece «marcado» y, por tanto, potencialmente interpretable, «legible» para quien entiende el lenguaje del universo. «Así pues, conocer será interpretar:

² Las cursivas son mías.

³ En *La arqueología del saber* se encuentran definidos los distintos tipos de umbrales a los que refiere el autor y que dan muestra de la estratificación del saber: umbral de epistemologización, de cientificidad, de formalización (Foucault, [1969] 2008, pp. 240-243).

pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ella y que, sin ella, permanecería como palabra muda, adormecida entre las cosas» (Foucault, [1966] 2010, p. 50).

La segunda formación es identificada por el autor como la Época Clásica. En ésta, la relación del signo con su contenido ya no es garantizada por las cosas, sino que se establece una teoría dual: signo y contenido se enmarcan en el acto de conocer; un elemento sólo será significante en la medida en que muestre su relación con aquello que significa, «es necesario que represente, pero a su vez, la representación debe estar representada en él» (Foucault, [1966] 2010, p. 80). De modo que la representación será en esta época la que vincule signo y significante.

En tanto el Renacimiento fija su atención en el hecho del lenguaje como interpretable, la Época Clásica lo hace transparente a la representación, desproblematizándolo. Esta época considera al lenguaje de modo representativo y, en tal sentido, su función es la de ordenar. La desacralización de lo lingüístico se pregunta por su función: «El enigma de una palabra que debe ser interpretada por un segundo lenguaje es sustituido por la discursividad esencial de la representación» (Foucault, [1966] 2010, p. 96). En tanto el saber es concebido desde la autonomía de la representación, el sujeto no tiene un lugar fundamental en el discurso que se enuncia. De allí que uno de los rasgos que caracteriza esta formación epocal sea la ausencia de «sujeto».

El descentramiento de la figura del rey en *Las Meninas* de Velázquez significa para el filósofo el descentramiento del sujeto. Dicha obra representa: «la versión pictórica de una ausencia del hombre en la teoría clásica del saber» (Gros, 2007, p. 59). Lo único ostensible en la pintura parece ser la pura representación y, en tanto pura, carente de síntesis, es decir, de sujeto.

El precio pagado por este éxito [de la pura representación] es que la actividad de representación, el unificado despliegue temporal de las funciones de representación, puede no ser representado en el cuadro. Y es ésta la tensión que produce la

inestabilidad en la pintura y en la episteme. La paradoja central de la pintura gira en torno de *la imposibilidad de representar el acto de representar*. (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 51).

El señalamiento que Foucault realiza a partir de tal análisis pretende ilustrar respecto de la carencia de un espacio definido para la categoría de «sujeto sintetizador» del acto de conocer en la Época Clásica. Esta consecuencia encuentra consonancia en el discernimiento del *a priori* histórico moderno que, según Foucault, tendrá como resultado el nacimiento del hombre como horizonte epistémico. Este acontecimiento es para el filósofo la cristalización del saber moderno en torno a la figura humana.

En la Modernidad, la historia comienza a ser vista como aquello que da condición de posibilidad a la vida, al trabajo y al lenguaje: inmerso en la historia, el hombre aparece para los modernos como ser finito. Previo a ese proceso, el pensamiento occidental concibe el mundo desde la claridad que el lenguaje garantiza a su representación. Tal como afirma Borges de Souza (2017, p. 132): «Lo más relevante de dicha lectura es que, en la Época Clásica, el vínculo entre el dominio del ser y el de nuestras representaciones encontraba su garantía y justificación al interior del propio lenguaje».⁴

El pasaje de la Época Clásica a la Modernidad se lleva a cabo al dejar de lado la representación como cuadro de ordenamiento de la realidad. El lenguaje deja de ser su espejo para ser un foco de reflexión del pensamiento. El resultado se define en tanto proceso de disipación del discurso que funciona como condición para concebir el lenguaje en tanto multiplicidad. Si bien la episteme clásica es regulada por el discurso, éste es entendido como vehículo de la representación y no desde la noción del sujeto que representa: «La episteme clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan, de modo alguno un dominio propio y específico del hombre»

⁴ Traducción propia del texto original: «O que é mais importante guardar como especificidade dessa leitura é que, na Idade Clássica, a ligação entre o domínio do ser e o domínio de nossas representações encontrava sua garantia e justificativa no interior da própria linguagem» (Borges de Souza, 2017, p. 132).

(Foucault, [1966] 2010, p. 322).

En la Modernidad, «la representación deja de tener valor con respecto a los seres vivos, las necesidades y las palabras», el hombre aparece como objeto y sujeto de saber (Foucault, [1966] 2010, p. 327). La figura humana se entiende condicionada por las determinaciones que la vida, la producción y el lenguaje le dan, pero al mismo tiempo, su materia aparece subyacente y posibilitadora de tales funciones. Una nueva positividad asoma: Foucault ve en la finitud la revelación última de la existencia del *a priori* histórico que da espacio al *orden* moderno.

Señala el autor: «cada una de estas formas positivas en las que el hombre puede aprender que es finito sólo se le da sobre el fondo de su propia finitud» (Foucault, [1966] 2010, p. 328). Constituida por la espacialidad corpórea del hombre, la finitud no se descubre como límite exterior, sino fundamental, de modo que la positividad de la episteme moderna encarna los *modos de ser* que le indican al hombre su carácter limitado. Según el autor, el primer espacio en el que se encuentra el modo de ser del hombre es el de la identidad:

Y el primer carácter en el cual esta analítica señalará el modo de ser del hombre o, más bien, el espacio en el cual se desplegará entera, es el de la repetición —el de la identidad y la diferencia entre lo positivo y fundamental—; la muerte que roe anónimamente la existencia cotidiana de lo vivo es la misma que aquella, fundamental, a partir de la cual se me da a mí mismo mi vida empírica; el deseo, que liga y separa a los hombres en la neutralidad del proceso económico, es el mismo a partir del cual cualquier cosa es deseable para mí; el tiempo que sostiene a los lenguajes se aloja en ellos y termina en usarlos, es el tiempo que estira mi discurso aun antes de que yo lo haya pronunciado en una sucesión que nadie puede dominar. (Foucault, [1966] 2010, p. 329).

Mientras que la finitud es explicada en la Época Clásica como negatividad de la infinitud y allí encuentra sus características, en la Modernidad el carácter empírico de la vida, la producción y del lenguaje encuentran su determinación en una

historicidad y leyes propias, fundamentando los límites del conocimiento, es decir, el conocimiento es limitado porque la experiencia es limitada, puesto que pertenece a un ser finito (Foucault, [1966] 2010). La filosofía de la infinitud sale del juego y, por consecuencia, la metafísica encuentra su fin: nace el hombre en su historicidad, empiricidad y concreción.

Para Foucault, [...] el hombre sólo puede emerger verdaderamente en nuestra cultura, como figura epistemológica, a partir del momento en que la finitud comienza a ser pensada desde la positividad de nuestra propia finitud y, por tanto, enteramente desligada de cualquier metafísica del Infinito. Y, es justamente por tal razón que Foucault va a poder decir que el hombre no existía en nuestra cultura hasta el umbral de nuestra Modernidad. (Borges de Souza, 2017, p. 138).⁵

En la Modernidad se da el quiebre que impide pensar desde la representación. La trascendentalidad del sujeto se abre espacio, y el trabajo, la vida y el lenguaje se erigen como semitrascendentales. La ausencia de sujeto presente en *Las Meninas* es reemplazada y el hombre pasa a ocupar el lugar del rey. Ahora bien, la finitud «reconocida» en el hombre opera como la condición de emergencia de éste como horizonte epistémico: «la cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo» (Foucault, [1966] 2010, p. 331).

El hombre constituye entonces un «duplicado trascendental», en él aparecen las condiciones de todo conocimiento posible, por tanto, conocerlo significa conocer dichas condiciones. Éstas se extraen de su ser empírico, a saber, su cuerpo y su historia. Ahora bien, esta duplicidad empírico-trascendental enfrenta al hombre a lo desconocido de sí porque su ser mismo lo desborda:

... el análisis de la finitud explica [...] cómo el ser del hombre

⁵ Traducción propia del texto original: «Para Foucault, [...] o homem só pôde verdadeiramente emergir em nossa cultura, como figura epistemológica, a partir do momento em que a finitude começou a ser pensada desde a nossa própria finitude positiva e, portanto, inteiramente desligada de qualquer metafísica do Infinito. E, é justamente por essa razão que Foucault vai poder dizer que o homem não existia em nossa cultura até o limiar da nossa Modernidade» (Borges de Souza, 2017, p. 138).

está determinado por las positividades que le son exteriores y que lo ligan al espesor de las cosas, pero cómo, a la inversa, el ser finito es el que da a toda determinación la posibilidad de aparecer en su verdad positiva. (Foucault, [1966] 2010, p. 348).

Foucault advierte en el pensamiento moderno la búsqueda de las condiciones trascendentales constitutivas del sujeto de conocimiento en su empiricidad. En tal sentido, el pensamiento moderno oscila constantemente en su analítica de la finitud entre lo que se da en la experiencia y lo que la posibilita. No hay postulación de un isomorfismo entre el sujeto y su pensamiento: el hombre es lo que piensa, pero también es aquello que no piensa, lo Otro de sí.

Lo Otro constituye el exterior necesario de lo impensado a partir del cual el hombre se remonta hacia su propia verdad y vuelve a su mismidad. Según Foucault, se da una inflexión que permite a la reflexión moderna ser no sólo lo que sabe, sino sumergirse en el intento de su transformación. Si bien en la Modernidad no existiría ninguna propuesta moral, el pensamiento se instala como acción y toda forma de pensar aparece como una elección ética o política, de modo que el «pensamiento moderno avanza en esta dirección en que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él» (Foucault, [1966] 2010, p. 341). A la identidad del pensamiento moderno le urge la categorización como forma de asimilación de la divergencia, en tal sentido, cobra un carácter práctico en tanto se propone elucidar y anular la diferencia de lo Otro que irrumpe en su Mismidad. Tal como escribe Colombani (2008, p. 33): «La Otredad invita a un nuevo criterio de ordenación, a un inédito registro de clasificación, que inaugura un nuevo contacto entre las palabras y las cosas. Gestas arquitectónicas que espacializan lo Otro en diferentes *topoi*». Así Foucault comienza a definir lo que posteriormente se analiza como «objetivación» del individuo a través del ordenamiento del discurso. El discurso, lejos de funcionar como un mapa de representación de la realidad, cobra un carácter práctico y ontológico, ya que define los parámetros de

vinculación entre su suelo de identidad y «las cosas».⁶

La Modernidad está signada por el pensamiento antropológico, el hombre como *horizonte epistémico* determina las reflexiones en los distintos campos de saber: «Desde el siglo XIX, la reflexión intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber sobre el análisis de este modo de ser y no sobre el de la representación» (Foucault, [1966] 2010, p. 348). Y mientras se descubre cómo ser finito, intenta mostrar que sus determinaciones se fundan en sus propios límites empírico-temporales. Ahora bien, en este punto la arqueología de *Las palabras y las cosas* encuentra el «pliegue», el «umbral» que debe abrir un nuevo espacio. El «sueño antropológico» debe encontrar su fin en la asunción de la muerte del hombre y echar por tierra el dogmatismo que trae consigo. Foucault nos remite a Nietzsche:

Quizá habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologicismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. (Foucault, [1966] 2010, p. 354).

La muerte anunciada muestra la existencia de un espacio de creación. Si el hombre ha muerto no significa el abandono a un nihilismo sin retorno, sino la conciencia de la necesidad de elevar el pensamiento a nuevos firmamentos de análisis, de abrir espacio a un renacer de la filosofía. Sin embargo, tales declaraciones obligaron al filósofo a responder frente a las consecuencias epistémicas y políticas que éstas entrañan y a reformular algunos aspectos de su propuesta acerca de la naturaleza del saber y su vínculo con el sujeto.

⁶ Este tema será abordado a partir del «Capítulo III. El giro genealógico» de la presente investigación.

2.2. La pluralidad de la episteme

La descripción de las distintas unidades de saber que realiza Foucault (1966) implica la presentación de una propuesta rupturista de la racionalidad y la historia, cuya consecuencia epistémico-política más radical se encuentra en la asunción de una subordinación del pensamiento a mecanismos reguladores, pero carentes de legitimidad. Ni el pensamiento, ni el conocimiento, ni el saber aparecen en su obra como manifestación liberadora, emancipadora del espíritu humano, sino como efectos contingentes de una variedad de factores no conscientes, no factibles de decisión para el individuo que los interioriza y practica. El saber aparece condicionado y reglado por la episteme en tanto constituye su suelo de gestación, pero además en el que se posiciona y determina un sujeto histórico. Saber y verdad, antes que categorías normativas, son reflejos de la superposición, ruptura y discontinuidad que los discursos entran en sus distintos estratos y que no necesariamente están destinados a constituir aquello que se llama *ciencia* (Gros, 2007).

Las palabras y las cosas carece de una articulación explícita entre el discurso y las prácticas extralingüísticas. Este aspecto será mucho más claro en la *La arqueología del saber*, sin embargo, incluso en dicho texto no termina de explicitarse en qué medida la concepción del discurso como práctica factible de ser escindida de su contexto para su abordaje descriptivo, sumado a la carencia del hombre como fundamento humanista de la praxis política, no llevan a la pasividad o nihilismo político. Éste ha sido uno de los reproches fundamentales que se le han realizado a Foucault desde la edición de *Las palabras y las cosas*, y uno de los motivos por los que se vio impelido a realizar múltiples aclaraciones.

Es importante agregar que la tesis foucaultiana, respecto del orden discursivo presente en ambas obras, también condujo a ciertos comentaristas a tomar a Foucault por estructuralista. Ateniéndome a la caracterización que brindan Dreyfus y Rabinow, en su exhaustivo estudio de la obra foucaultiana, el

estructuralismo puede ser definido en dos vertientes; por un lado, el estructuralismo atomista y, por otro, el holista. Con respecto al primero, no existen confusiones sobre la propuesta de Foucault, en la medida en que esta corriente propone la posibilidad de aislamiento de los enunciados de su orden de pertenencia para su análisis. Ahora bien, con relación al estructuralismo holista la cuestión es bastante más compleja, ya que la propuesta arqueológica de descripción enunciativa de *La arqueología del saber* considera la necesidad de un estudio de los enunciados a partir del campo enunciativo que los contiene, Foucault parecería no alejarse demasiado de un estructuralismo que entre otras cosas se define por centrar su tarea en «la individuación del enunciado [dentro] de un campo asociado» (Rabinow y Dreyfus, 2001, p. 82). Ambas hipótesis de estudio sostienen la existencia de un campo discursivo compuesto por enunciados reglamentadamente ordenados y cuya individuación, si bien es posible y necesaria, no deja de ser una disección de un área mucho más amplia del discurso. Sin embargo, coincido con los autores en que el carácter histórico que poseen la episteme y la formación discursiva no permite confundir ambas posturas, ya que para Foucault es imposible una descripción de la función enunciativa de un modo ajeno a su singularidad, mientras que el estructuralismo holístico sí considera la posibilidad de definir:

... leyes transculturales, ahistóricas y abstractas que definen el espacio total de las permutaciones posibles de elementos carentes de significado, el arqueólogo solamente sostiene que es capaz de encontrar las reglas locales del cambio en una determinada época, en una formación discursiva particular, las cuales definen la identidad y el sentido de un enunciado (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 82).

Por lo demás, el carácter histórico y contingente de las formaciones discursivas imposibilita pensarlas como sistemas definibles tanto universal como *apriorísticamente* en términos trascendentales.

En 1968, Foucault publica en la revista *Esprit* un artículo en el que responde

algunas de las críticas realizadas a *Las palabras y las cosas*. Por un lado, busca defenderse de la aparente cancelación de la acción política derivada de sus consideraciones epistemológicas; por otro, intenta mostrar cómo una lectura adecuada de sus escritos no conlleva a una resignación o aceptación de «un» orden establecido. En la siguiente cita se comprende la importancia que el autor asigna a estos dos problemas:

Agradezco a los lectores de *Esprit* su amabilidad al plantearme una serie de cuestiones, y a J. M. Domenach el haberme ofrecido la oportunidad de responder. Las preguntas eran tan numerosas —y cada una de ellas tan interesante— que no me ha sido posible examinarlas todas. He escogido la última (aunque no sin lamentar no poder contestar a las otras): Un análisis que introduce la opresión del sistema y la discontinuidad en la historia del pensamiento ¿no priva de fundamento a una intervención política progresista?, ¿no conduce al siguiente dilema: a la aceptación del sistema o a recurrir al suceso incontrolado, a la irrupción de una violencia exterior única capaz de trocarlo? (Foucault, [1968] 1991, p. 47).

Este artículo puede ser considerado una síntesis de la antesala a *La arqueología del saber*. Foucault afirma que su trabajo no hace referencia a la coacción de un sistema, sino que se considera a sí mismo *pluralista*. Explicita también que una lectura adecuada de su obra debe tomar en cuenta que su investigación no parte de una visión unificadora de los discursos, antes bien, permite ver la diversificación de estos a partir de su individuación. Al respecto afirma: «Soy pluralista: el problema que me he planteado es el de la individualización de los discursos» (Foucault, [1968] 1991, p. 48).

La episteme de una época, u «orden totalizante», es definida en este artículo a partir de ciertos criterios que permiten diferenciarlo de «la suma de sus conocimientos, o el estilo general de sus investigaciones»; en primer lugar, constituye: «la desviación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos» (Foucault, [1968] 1991, p. 50). De modo que Foucault enumera: criterios de formación, de transformación y de

correlación. Por criterios de formación entiende aquellas reglas que dan lugar a una «formación discursiva individualizada». Ahora bien, ¿qué es una formación discursiva individualizada? Se ha dicho ya que Foucault se ocupa no de lo que se podría decir, o de la interpretación sobre lo dicho, sino sobre lo que ha sido efectivamente dicho. Cuando habla de formación discursiva se está refiriendo a un discurso efectivamente dicho y que es necesario identificar en su singularidad. En *La arqueología del saber* las formaciones discursivas son definidas como «conjunto[s] de actuaciones verbales» (Foucault, [1969] 2008, p. 151), éstas son entendidas como «[un] conjunto de signos efectivamente producidos a partir de una lengua natural (o artificial)», el enunciado es la «modalidad de existencia de este conjunto de signos» (Foucault, [1969] 2008, p. 140).

Resultan útiles al respecto los términos que utiliza Deleuze ([1985] 2013) en sus cursos sobre el autor, ya que esclarecen la comprensión de la fuente. Deleuze ([1985] 2013) sostiene que Foucault, al hablar de una «formación discursiva», se refiere a las formas estables de *decir* que cada época posee y que constituyen su saber junto con las formas de *ver*, funcionando como condiciones del pensar y del hacer posibles de dicha época. En tal sentido, Foucault niega que su filosofía pueda constituir una hermenéutica, en la medida que no atiende a una necesidad de multiplicar lo «ya dicho», sino que refiere a qué es lo que se puede decir y efectivamente se dice en un contexto dado. Por ello, cuando analiza los discursos sobre la locura o la criminalidad no busca un sentido alternativo al que ya está dicho, sino que enfoca en el que efectivamente se explicita sobre el loco o el criminal. Tales prácticas discursivas son acompañadas por regímenes de visibilidad, es decir, en una época no solamente se encuentra determinado aquello que se puede decir, sino también lo que se puede «ver» (Deleuze, [1985] 2013, p. 86).

Tanto el decir como el ver definen el saber que permite pensar y actuar de una forma específica en una sociedad dada, sin embargo, se puede acordar con Deleuze en que, para Foucault, existe cierta prioridad de lo discursivo frente a lo no-discursivo (Deleuze, [1985] 2013, p. 28), al menos esto es lo que parece

desprenderse de las dos obras que se han tomado como referencia en este capítulo.

Las formaciones discursivas remiten a un conjunto delimitado de *lo dicho*, constituyen una práctica; el enunciado es aquello que define lo decible de cierta formación discursiva, o sea, el «formato» y la «materia» de lo dicho en tanto instituye su performatividad, es decir, posee efectos ontológicos. El discurso es presentado por Foucault como un conjunto de enunciados que dependen de una formación discursiva. En otros términos, «está constituido por un número limitado de enunciados para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia» y en ese sentido el problema que determina para su análisis es el de advertir sus modos espacio-temporales específicos (Foucault, 2008, p. 153).

¿Cómo identifica entonces Foucault la formación discursiva? A partir de los dominios donde se ejerce su función enunciativa, estos son: los objetos, los sujetos de enunciación, los conceptos y las elecciones estratégicas de cada discurso. Al afirmar que se deben identificar los dominios de la función enunciativa, no está dando por entendido que objetos, sujetos y conceptos existan de antemano a dicha función, sino que ésta da lugar a la formación de tales elementos. El nivel enunciativo no es ni el lógico ni el gramatical, sino que refiere al:

... lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo; define las posibilidades de aparición y de imitación de lo que da a la frase su sentido, a la proposición su valor de verdad. (Foucault, [1969] 2008, pp. 120-121).

Un discurso singular, como puede serlo el de la psicopatología o el de la historia natural, sufre en determinados momentos modificaciones internas que dan lugar a la generación de nuevas reglas y por tanto a una nueva formación discursiva. No constituye una entidad aislada, sino que funciona en relación a un correlato institucional, social, económico, político (Foucault, [1968] 1991), por tanto, su

individuación también responde a *criterios de correlación*, pero entenderlos implica comprender bajo qué condiciones son posibles (Foucault, [1969] 2008). Este punto es de cabal relevancia en la medida que permite contraargumentar, al menos en buena medida, la interpretación que Dreyfus y Rabinow (2001, p. 112) realizan de la práctica discursiva presentada en *La arqueología del saber* como «autónoma» y «auto-regulada». Según los autores, este aspecto no sólo conlleva a la falla metodológica de la arqueología como método descriptivo, sino que también subsumen la teoría foucaultiana a la imposibilidad de sobreponerse al carácter binario del pensamiento moderno (signado por la dupla empírico-transcendental). Los autores interpretan a la regularidad discursiva como semi-transcendental. Ahora bien, la definición que Foucault da del discurso en la obra mencionada no proclama autonomía respecto de la materialidad presente en las coordenadas históricas que habita. Los criterios de correlación son pasibles de dar cuenta de transformaciones en la formación discursiva, en tal sentido, ésta permanece vinculada con su exterioridad.

La arqueología *no* niega la posibilidad de enunciados nuevos en correlación con acontecimientos «exteriores». Su cometido consiste en mostrar en qué condición puede existir tal correlación entre ellos, y en qué consiste precisamente (cuáles son sus límites, su forma, su código, su ley de posibilidad) (Foucault, [1969] 2008, p. 218).

En el artículo citado y en la obra de 1969, Foucault pretende argumentar frente a la interpretación de *episteme* como sistema cerrado que da forma y contenido a los discursos, la episteme «no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de dispersión, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones» (Foucault, [1968] 1991, p. 51). Considerarla como un sistema unificador de los discursos implicaría reducir el análisis de formación discursiva. La tarea arqueológica debe centrarse en percibir la multiplicidad de discursos, la singularidad de sus reglas, la variabilidad de sus transformaciones; implica un respetuoso rechazo a la noción de cambio como devenir progresivo y monocausal.

Este carácter múltiple y difuso del discurso parece no ser evidente en su obra del 1966, ese «orden» que primaba es presentado en sus textos posteriores como una pluralidad difusa, en la cual se acentúa su carácter práctico y, sobre todo, se va enfatizando cada vez más su vínculo con el poder.⁷

La discontinuidad será tomada por el autor como una herramienta conceptual fundamental en la reelaboración de la noción de cambio, afirma al respecto: «Mi problema consiste en sustituir la forma abstracta, general y monótona del *cambio* a través de la cual se tematiza ingenuamente la sucesión, por el análisis de tipos diferentes de transformaciones» (Foucault, [1968] 1991, p. 52). En tal sentido, nos dice que su propuesta consiste en la diferenciación de los tipos de cambio, de modo que no resultaría correcto hablar de *un* cambio, como tampoco de *una* discontinuidad, sino de una pluralidad de transformaciones que constituyen las derivaciones de una formación discursiva. Algunos de los cambios que la afectan son: la definición de objeto, la posición y función de sujeto, el funcionamiento de lenguaje y, por último, aquellos que varían la localización y circulación del discurso en cuestión (Foucault, [1968] 1991, p. 55).

Existen, según el autor, cambios que también pueden afectar a varias formaciones discursivas, por ejemplo, los que cambian el orden jerárquico, la naturaleza de la relación conceptual y los desplazamientos funcionales. Estos últimos definen la variación de la episteme, ya que redistribuyen la materia discursiva. Las reglas que define la arqueología están condicionadas por la noción de discontinuidad tomando como eje los niveles de acontecimientos posibles. Cabe recordar que, en *Las palabras y las cosas*, Foucault hace mediar un umbral entre las distintas epistemes históricas en el cual identifica el cambio de una positividad por otra, en el texto el autor aclara que este acontecimiento no es entendido como una coyuntura nuclear que desenvuelve un proceso de transformación unidireccional.

⁷ No en vano, en las obras que la preceden y que la continúan, Foucault enfoca su análisis empírico en discursos como los de la sexualidad, la medicina, el derecho. Discursos que, como afirma el autor, hacen mucho más fácil la elucidación de un vínculo correlativo entre el saber y el ejercicio de poder.

El reemplazo de una positividad por otra conlleva varios tipos de transformaciones: aparición de objetos, de tipos de enunciación, de conceptos, elecciones estratégicas, nuevas reglas, y, por último, el cambio en la positividad. La ruptura, por tanto, no es un «tiempo muerto», sino una discontinuidad especificada por las distintas transformaciones (Foucault, [1969] 2008, p. 227).

La arqueología desarticula la sincronía de los cortes [...] la época no es ni su unidad de base, ni su horizonte, ni su objeto: si habla de ella, es siempre a propósito de prácticas discursivas determinadas y como resultado de sus análisis. La época clásica que fue mencionada a menudo en los análisis arqueológicos no es una figura temporal que imponga su unidad y su forma vacía a todos los discursos; es el nombre que puede darse al entrecruzamiento de continuidades y discontinuidades, de modificaciones internas de las positividades, de formaciones discursivas que aparecen y que desaparecen (Foucault, [1969] 2008, p. 230).

Este fragmento parece bastante significativo a propósito de la concepción histórica que propone el autor, ya que cancela toda posibilidad de formateo histórico trascendente a la vez que hace patente la contingencia con la que concibe la formación discursiva y sus componentes. Una época dice lo que puede decir, ve lo que puede ver, pero de ninguna manera este rasgo es determinado o determinante en términos absolutos, sino que es el fruto contingente del entrecruzamiento de las transformaciones posibles, sobre todo, de las transformaciones *dadas*.

Desde la perspectiva arqueológica, la materia discursiva que reconoce Foucault son los enunciados:

La cuestión que me planteo es no la de los códigos, sino la de los sucesos: la ley de la existencia de los enunciados, lo que los ha hecho posibles —a ellos no a otros—, las condiciones de su singular emergencia, su correlación con otros sucesos anteriores o simultáneos, discursivos o no. A esta cuestión, no obstante, intento responder sin hacer referencia a la conciencia, oscura o

explícita, de los sujetos hablantes; sin relacionar los hechos discursivos con la voluntad [...] Mi trabajo no es ni una formalización ni una exégesis, sino una arqueología, es decir, como su nombre indica, de una manera demasiado evidente, descripción de archivo (Foucault, [1968] 1991, p. 57).

La arqueología se distancia de una filosofía de la historia o de la ciencia centrada en la diferenciación de una lógica propia de la racionalidad, presente en los discursos que tiende a considerarlos desde la progresión, como también, desde un enfoque hermenéutico que se oriente a la interpretación y multiplicación del discurso. Implica un acercamiento al material empírico que presenta la historia y al *a priori* histórico que condiciona dicho material. Ello sin la necesidad de un cogito, un sujeto trascendental u otro tipo de sujeto *a priori* (Foucault, [1969] 2008).

No es identificable en el discurso, ni tampoco fuera de él, una subjetividad abstracta, sino que, en el discurso, el sujeto tiene un posicionamiento y una función, ambos específicos (Foucault, [1968] 1991). Los individuos dicen y, en tanto dicen, ocupan un lugar y una función en el campo discursivo; desde esta perspectiva el sujeto aparece descentrado y condicionado por los espacios de formación. Por ello, Foucault señala que no es pertinente en este tipo de análisis realizar un «diagnóstico psicológico», las innovaciones discursivas no dependen de la existencia de genios, como tampoco de un sujeto epistémico único y desligado de la historicidad o atado a ella (Foucault, [1969] 2008). Existe un espacio de interdependencias, éstas se dan intra, inter y extradiscursivamente, desde ese enfoque el autor pretende eliminar los reduccionismos que «uniformizan» el discurso y lo postulan como una entidad progresiva manifestada por un sujeto que, dependiente o no de la historia, marcha en camino a un progreso (o regreso), sea éste acumulativo o dialéctico, correcto o incorrecto, sano o patológico. El interés que Foucault señala radica en dar cuenta de la complejidad presente en las operaciones históricas que dan lugar a los distintos discursos que forman el saber e instituyen sus «verdades».

Como se ha dicho anteriormente, el objeto de la arqueología lo constituye el archivo, con este término Foucault refiere al «conjunto de reglas» que determinan con respecto a los enunciados su decibilidad, su conservación, los límites y las formas de la memoria, los límites y las formas de reactivación, los límites y las formas de apropiación (Foucault, [1968] 1991, p. 58). Foucault (1969) lo define como «la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de enunciados como acontecimientos singulares» (Foucault, [1969] 2008, p. 170).

Estas referencias permiten deducir que la búsqueda de las reglas se centra en el intersticio entre discurso e historia; la discursividad constituye una práctica, no una entidad separada del contexto de enunciación, ni vinculada a un sujeto abstracto que hace de ella lo que su estructura le permite. La formación discursiva tiene un vínculo inquebrantable con su espacio de correlación, es decir, con las formas no-discursivas con las cuales se vincula y funciona. La arqueología enfoca en las condiciones históricas de posibilidad de emergencia de los enunciados, de allí que el discurso sea comprendido en tanto práctica discursiva y no como la manifestación o expresión de un pensamiento en su materialidad lingüística.

Este punto es uno de los que se puede considerar más conflictivos, pero más fructíferos a propósito de la postura política derivable de la epistemología foucaultiana. Considero que se pueden advertir dos consecuencias ineludibles para pensar a este filósofo: por un lado, nos enfrenta a la carencia de parámetros fundados en una idea de lo humano, definible de modo histórico y racional como fundamento de una crítica política fuerte del sistema hegemónico de nuestra época; por otro, la ausencia de determinismo o de valores predeterminados nos permite vislumbrar la falta de necesidad del acontecer histórico-político y la posibilidad de construcción de una crítica poética del saber en tanto sistema de exclusión y de subjetividades a las que da lugar.

3. CAPÍTULO II. HAY LENGUAJE

3.1. Oír el murmullo

Foucault renuncia a la elaboración de una historia de las ideas cuyo eje sea determinado por una deducibilidad o dialéctica interna de los pensamientos, negando la existencia de un sujeto metafísica, lógica o trascendentalmente identificable que permita mostrar la «naturaleza» del conocimiento. La tarea foucaultiana se reduce a la descripción del archivo, entendiendo por éste la ley que da lugar a la formación de unidades discursivas.

Foucault atiende, como se afirmó en el apartado anterior, a lo que define como «acontecimientos discursivos», esto es: «el conjunto siempre finito y actualmente limitado de las únicas secuencias lingüísticas que han sido formuladas [...] La descripción de los acontecimientos del discurso plantea... ¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?» (Foucault, [1969] 2008, p. 41). La pregunta se centra en las condiciones de «decibilidad» que instala la función enunciativa. Ésta constituye una relación y, en tal sentido, siempre se encuentra en juego con acontecimientos lingüísticos y extralingüísticos, se define por su carácter relacional.

Según el autor, las unidades discursivas se diferencian como sistemas de dispersión en los cuales se puede definir una regularidad normativa entre sus objetos, conceptos y elecciones temáticas, cuyas reglas de formación constituyen la condición de su existencia y de su coexistencia, conservación, modificación y desaparición, por tanto, no están causalmente determinadas por un objeto (Foucault, [1969] 2008).

La formación de objetos es determinada, para Foucault, por las superficies de emergencia, es decir, los límites de individuación de los objetos que varían de acuerdo a la época, sociedades y discursos; las instancias de delimitación, que refieren a los espacios sociales que determinan el estatus del objeto; las grillas de

especificación, correspondientes a las distintas categorizaciones que especifican el objeto. La tarea arqueológica consiste en definir, para los elementos en cuestión, las condiciones que dan lugar a su existencia en un discurso dado.

Un discurso puede ser tomado como unidad cuando «se puede mostrar cómo cualquier objeto del discurso en cuestión encuentra en él su lugar y su ley de aparición» (Foucault, [1969] 2008, p. 62). De modo que la categoría «objeto» dentro de la teoría foucaultiana poco tiene que ver con una entidad que constituye la materia sobre la que el conocimiento se centra, tampoco reduce el objeto a las determinaciones que un sujeto pueda darle. Los objetos son elementos que forman parte del discurso, pero no son el discurso mismo, sino que se vinculan con él desde su interior, esto es, son aquello de lo que el discurso habla y por tanto determinan las relaciones que se dan a nivel intradiscursivo (Foucault, [1969] 2008). Esto no quiere decir que la unidad sea definida en relación a los objetos, sino que se define por ciertas reglas que caracterizan su singularidad. Los objetos *son* en la medida que se da lugar a ellos dentro de determinada unidad discursiva y, *siendo en ella*, la condicionan porque condicionan las relaciones que ésta implica. Para Foucault (1969) no existe una relación lineal entre las palabras y los objetos de los que éstas hablan.

... analizando los propios discursos se ve cómo se afloja el lazo al parecer tan fuerte de las palabras y de las cosas, y se desprende un conjunto de reglas adecuadas a la práctica discursiva. [son las] prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los que hablan (Foucault, [1969] 2008, p. 68).

Dentro de las relaciones que constituyen las unidades discursivas se identifican conceptos que se encuentran dispersos, están presentes en diversos textos, obras, libros (de forma anónima), de modo que, antes de enfocar la atención en determinado sujeto o individuo que enuncia, un análisis de las relaciones de dispersión nos llevaría hacia el discurso mismo en el cual se enuncian, y las reglas que permiten tal enunciación muestran la dispersión del sujeto.

Foucault también asigna a la unidad discursiva la «formación de estrategias», a saber, *temas y teorías* que forman una red conceptual. Con respecto a este elemento, señala que su pertinencia está dada en tanto permite mostrar aquellos puntos que contienen la clave de la sistematización, ya que de allí se deriva «una serie coherente de objetos, de formas enunciativas y de conceptos» (Foucault, [1969] 2008, p. 88). Esta sistematización no constituye un conjunto coherente de enunciados, conceptos, objetos; por el contrario, muestra un campo de opciones y posibles construcciones teóricas.

Frente a tales opciones se abren parámetros de decisión, la cual está condicionada por varios factores. La aparición de ciertos grupos de enunciados se determina por la *economía de la constelación discursiva*. Esta última involucra elecciones teóricas que también dependen del campo extradiscursivo y lo vinculan con su función. Foucault (1969) afirma:

Esta instancia comporta también el régimen y los procesos de apropiación del discurso; porque en nuestras sociedades (y en muchas otras, sin duda), la propiedad del discurso —entendida a la vez como derecho de hablar, competencia para comprender, acceso lícito e inmediato al corpus de los enunciados formulados ya, capacidad, finalmente, para hacer entrar este discurso en decisiones, instituciones o prácticas— está reservada de hecho (a veces incluso de una manera reglamentaria) a un grupo determinado de individuos; en las sociedades burguesas que se han conocido desde el siglo XVI, el discurso económico no ha sido jamás un discurso común (como tampoco el discurso médico, o el discurso literario, aunque de otro modo). (Foucault, [1969] 2008, p. 91).

Se puede interpretar en el fragmento anterior cómo Foucault comienza a esclarecer el vínculo entre el saber y el poder, es decir, a mostrar de qué forma el discurso se encuentra en una relación permanente con prácticas extradiscursivas que no debe ser confundida con una funcionalidad. Es la «inmanencia» del poder en el discurso la que señala la pertinencia del abordaje de ciertos corpus de enunciados (Deleuze, [1985] 2013, p. 74). Este punto será abordado en el

«Capítulo IV. Vínculos rotos, efectos definidos».

Foucault (1969) se pregunta al respecto de los discursos: ¿por qué estos y no otros? tal cuestionamiento lo hace derivar en la legitimidad y el posicionamiento del *enunciador*. El discurso encuentra su fuerza en el estatus de su práctica, en otros términos, en el ámbito social existen lugares de enunciación que cargan la palabra de relevancia o la vacían. Esto no implica una personificación del discurso, sino su ubicación en cierta topología social, política e histórica. En tal sentido la delimitación de la formación discursiva no se ve reducida a un análisis del contexto histórico, sino que, como se verá en esta sección, la arqueología intenta describir la operatividad del enunciado en el campo discursivo como también la relación que éste sostiene con lo no-discursivo.

Como se afirma en el capítulo previo, Dreyfus y Rabinow realizan cierto reproche respecto de la regularidad que determina la práctica discursiva, entienden que, en *La arqueología del saber*, ésta se reduce a una autorregulación «cuyo resultado es esta extraña noción de regularidades que se regulan a sí mismas» (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 112), en tal sentido, la práctica discursiva que aparece en dicha obra es interpretada por los autores como una unidad que funciona ajena a toda ontología diferenciable de ella misma. Esto se debe, según ellos, a la incapacidad de Foucault de «advertir el poder regulador que parece gobernar las prácticas discursivas desde fuera de las prácticas mismas» (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 112).

Si bien en esa obra Foucault insiste en dar prioridad al discurso, se encuentra lejos de sostener que dicha tarea radique en tomar al lenguaje desde una indiferencia hacia lo divergente de éste, por varios motivos. Uno de ellos consiste en que la afirmación de los autores, en parte, se sostiene en la elisión que Foucault realiza sobre el sentido del discurso (específicamente en dicha obra), sin embargo, ésta guarda objetivos metodológicos que no reducen el discurso a una autorregulación: en principio la renuncia a la hermenéutica como duplicadora del sentido de lo

dicho; en segundo lugar, el afán de diferenciar la arqueología de un análisis semiótico; por último, su insistencia en mostrar al discurso como materialidad no definible, por el sujeto que enuncia, incluso en un nivel histórico.

Una formación discursiva está determinada por el ámbito en el cual se construye y en el que se ve implicado el posicionamiento del individuo, tal posicionamiento determina los modos de dominio que tendrá aquél, por tanto, antes que unificar la enunciación desde el sujeto en tanto eje, la dispersa. A este respecto Foucault (1969) afirma:

... las diversas modalidades de enunciación, en lugar de remitir a la síntesis o a la función unificadora de un sujeto, manifiestan su dispersión. A los diversos estatutos, a los diversos ámbitos, a las diversas posiciones que puede ocupar o recibir cuando pronuncia un discurso. A la discontinuidad de los planos de los que habla (Foucault, [1969] 2008, p. 75).

La segunda razón para no adherir a la interpretación de Dreyfus y Rabinow, mencionada más arriba, puede aducirse a favor de la realizada por Deleuze. La materialidad que entraña la enunciación, en tanto práctica, constituye uno de los hilos que anudan, en la filosofía foucaultiana, el discurso al poder. Desde esta perspectiva, se puede entender su ordenamiento, es decir, implica una práctica performativa social, política e histórica. Deleuze considera que si bien en la filosofía foucaultiana se establece una prioridad de lo enunciable sobre otras formas de saber, denominadas *visibilidades*,⁸ este último no es reductible al lenguaje, sino que se vincula constantemente con las formas no-discursivas de saber que también son advertibles en las formaciones históricas. Sin embargo, la topología de la *Arqueología* se especifica por la definición del campo enunciativo, de modo que la «visibilidad» no aparece de un modo explícito (Deleuze, [1985]

⁸ Al respecto afirma: «... es como si cada época se definiera, ante todo, por lo que ve y hace ver, y por lo que dice y hace decir. Por lo pronto “ver”, “decir”, hacer ver y decir, no pertenecen al mismo nivel que comportarse o tener tal o cual idea. Un régimen de “decir” es la condición de todas las ideas de una época. Un régimen de “ver” es la condición de todo lo que hace una época». (Deleuze, [1985] 2013, p. 16).

2013, p. 24); ésta se define por el primado de los enunciados respecto de las prácticas de visibilidad, sin embargo, ello no implica una reductibilidad del uno hacia las otras. Siguiendo la interpretación de este filósofo, parecería que este primado del lenguaje, que Foucault sostiene tanto en *Las palabras y las cosas* como en la *Arqueología del saber*, se dispone a enfatizar la materialidad del lenguaje, es decir, implicaría otorgarle un «ser-lenguaje» imbricado en su agencia, pero no limitado a ésta. En su curso sobre el *saber*, Deleuze señala en referencia a *La arqueología del saber*:

... si hay lenguaje, si hay una dimensión irreductible a todas las direcciones, es obvio que no se puede hacer empezar el lenguaje. Es imposible hacer empezar el lenguaje. [...] Todo lo que dirá [Foucault] es que desde siempre hay ser-lenguaje, es decir, una manera en la que se agrupa el lenguaje en función de cada época histórica. Todo lo que se puede decir es que el ser-lenguaje varía, puesto que es histórico, pero no comienza, no tiene comienzo. Aquí también Foucault recusa todo problema de origen (Deleuze, [1985] 2013, p. 83).

¿Qué quiere decir Deleuze al señalar la pertinencia de esta afirmación foucaultiana? Que el problema que Foucault se plantea en torno al discurso se desliga del sujeto con el afán de presentar al lenguaje con todo su peso ontológico. El ser-lenguaje son las formas que el lenguaje toma en las distintas épocas, posibilitando maneras de «hablar», lo cual significa, primero, una reversibilidad en la relación entre el sujeto y el lenguaje, no es el sujeto el que condiciona el ser del lenguaje, es el lenguaje el que condiciona el ser del sujeto; segundo, la dispersión de este sujeto cuya pertinencia se vacía de sustancialidad como de personificación:

Pues, hasta donde conozco, hay tres maneras con las que se intenta hacer comenzar el lenguaje. Y a esas tres maneras corresponden tres fórmulas célebres [«yo hablo», «ello habla», «el mundo habla»]. [...] Y Foucault no quiere ninguna de las tres. ¿Qué va a decir? ¿Cuál es la fórmula que responde al hay lenguaje o al ser-lenguaje? Foucault tiene su fórmula —y es su

responsabilidad demostrar que no se confunde con ninguna de las otras tres—: «se habla» o «hablan», lo que llama «el murmullo anónimo». (Deleuze, [1985] 2013, p. 83).

El «se habla», en tanto refiere al ser-lenguaje de una época, niega al arqueólogo la posibilidad de adentrar en su origen, en tal sentido, pierde contundencia el reclamo de Dreyfus y Rabinow sobre la autorregulación de la regularidad del discurso. La regularidad no encuentra un «antes» de sí, porque ello supondría, para el arqueólogo, la búsqueda de un origen o núcleo, aquello que se ha identificado con el sujeto o con el sentido.

3.2. El sujeto, el objeto, su verdad

Bajo el seudónimo de Maurice Florence, en 1984, Foucault realiza ciertas aclaraciones sobre la finalidad y el sentido de sus investigaciones. Se inscribe a sí mismo dentro de la tradición que elabora una *historia crítica del pensamiento*, afirma lo siguiente:

Si por pensamiento se entiende el acto que plantea, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible. No se trata de definir las condiciones formales de una relación con el objeto; tampoco es cuestión de liberar las condiciones empíricas que en un momento dado han podido permitir al sujeto en general llegar a conocer un objeto ya dado en lo real. La cuestión es determinar lo que debe Ser el sujeto [...] se trata de determinar su modo de «subjetivación»: pues éste no es evidentemente el mismo según que el conocimiento del que se trate tenga la forma de la exégesis de un texto sagrado, de una observación de historia natural o del análisis del comportamiento de un enfermo mental. Pero, al mismo tiempo, la cuestión es también determinar en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible, cómo ha podido ser problematizado como objeto que hay que conocer, a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometido y que parte de él se ha considerado pertinente. Se trata, pues, de

determinar su modo de objetivación, que tampoco es el mismo según el tipo de saber del que se trate. (Foucault, 1999, pp. 363-364).

Esta referencia contiene algunas implicaciones, nos coloca ante un problema epistemológico no identificable al de la relación entre un sujeto que conoce y un objeto disponible para ser conocido, sino a los procesos a partir de los cuales tanto sujeto como objeto llegan a ser lo que son. El carácter fundamental que ambos elementos comparten es el de la variabilidad de su naturaleza, condicionada al tiempo-espacio en el que se constituye. El interés de Foucault se define por la elucidación de los procedimientos a partir de los cuales tanto sujeto como objeto ganan su estatuto epistemológico en un contexto determinado, tal como ya lo había afirmado en *La arqueología del saber*.

Respecto del sujeto, en un texto que escribe un año antes que el mencionado, afirma: «Mi objetivo [...] ha sido elaborar una historia de los distintos modos a partir de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se hacen sujetos» (Foucault, 1982, p. 777).⁹ Se puede leer en esta última cita que cuando Foucault habla de *sujeto* refiere al resultado de diversos procesos vinculados a fenómenos históricos y culturales, la consecuencia principal que se deriva de tal afirmación es la postulación de un sujeto ni universal ni formal. El vínculo sujeto-objeto-saber toma relevancia para el autor en la medida en que permite distinguir las distintas formas de construcción de la subjetividad, diferencia su postura filosófica de aquellas que presentan al sujeto como algo dado, y propone un sujeto *producido*. Descarta la posibilidad de abordar la cuestión del *sujeto* desde el marco de una *filosofía del sujeto*.

Uno de los elementos que lleva a Foucault a desechar tal filosofía es la subordinación que ésta hace del discurso, relegándolo a una interpretación o lectura que el sujeto realiza del mundo, dicho en sus términos: «El tema de la

⁹ En el original: «My objective, instead, has been to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects» (Foucault, 1982, p. 777).

mediación universal es todavía, creo, una forma de elidir la realidad del discurso» (Foucault, [1970] 1992, p. 42). Como se ha visto, antes de abocarse al estudio de la legitimidad epistémica del conocimiento, y del sujeto que lo compone, propone revisar las reglas que dan lugar a determinada manera de *decir* y, fundamentalmente, de decir *la verdad*. Este borramiento que realiza sobre el sujeto como *unidad de las representaciones* se vincula, entre otras cosas, con su forma de comprender la filosofía crítica en tanto reflexión sobre la verdad:

En el caso de una filosofía crítica que se interrogue por la veridicción, el problema no pasa por saber en qué condiciones será verdadero un enunciado, sino cuáles son los diferentes juegos de verdad y falsedad que se instauran y según cuáles formas. [...] El problema es saber cómo los sujetos están efectivamente ligados en y por las formas de veridicción en las que se involucran (Foucault, [1981] 2014, p. 29).

Dicho en otros términos, si se entiende a la filosofía como un cuestionamiento de la verdad, su indagación podría derivar en dos formas metodológicas: por un lado, en la búsqueda de condiciones formales, trascendentales o trascendentes para la verdad;¹⁰ por otro, en la revisión de los modos históricos a partir de los cuales los individuos se vinculan con un discurso que descansa sobre la categoría de lo legítimamente verdadero (Foucault, [1981] 2014, p. 29). Este segundo camino

¹⁰ Es necesario aclarar que dentro de la tradición filosófica occidental se han establecido distinciones de carácter ontológico y epistemológico que han fundado diversas corrientes de pensamiento. Contamos con tres conceptos que son cabales para el discernimiento de dichas corrientes: trascendencia, immanencia y trascendentalidad. Con respecto a los dos primeros, la tradición los ha opuesto constantemente en el afán de distinguir ya sea la naturaleza de la realidad o del conocimiento que poseemos de dicha realidad. Por trascendente se comprende entonces aquello que determina límites ontológicos frente a lo inmanente, de modo que, mientras el uno es aquello que traspasa los límites, el otro es lo intrínseco, aquello que se mantiene dentro de los límites. La tradición metafísica ha concebido a Dios o a la sustancia como trascendente y a la trascendencia como un valor superior, como aquello que *sobre-sale* frente a lo que se reduce a una gradación ontológica mundana y limitada. Contamos también con otro tipo de filosofía que tomará por trabajo immanentizar una realidad que antes se consideraba trascendente. Por otra parte, la referencia a lo «trascendental» nace con la crítica kantiana en el afán de establecer condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento que puede surgir a partir de ésta; en tal sentido, Kant da lugar a un giro en el enfoque de la cuestión, proponiendo una estructura de legitimación del saber que lo limita. Por ello, hablar de «trascendental» supone normativizar el acto de conocimiento y limitar la ontología cognoscible.

tomado por el autor propone una forma de relacionar los procesos de subjetivación del individuo con los *juegos de verdad*, refiriendo esta expresión a:

... las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, el precio que, en alguna medida, ésta ha pagado, sus efectos en lo real y el modo en que, ligando cierto tipo de objeto a determinadas modalidades del sujeto, dicha emergencia ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el *a priori* histórico de una experiencia posible (Foucault, 1999, p. 364).

El discernimiento de estos juegos de verdad en una historia crítica del pensamiento constituye, según Foucault, una historia de la veridicción, es decir, de las condiciones histórico-discursivas que permiten que un cierto «decir» adquiera, como cualidad epistemológica, su estatus de «verdad». Con ello renuncia a un enfoque sobre la definición de los parámetros de legitimidad de la verdad, como también de un sujeto o conciencia que los fundamente.

Los *juegos de verdad* no pueden concebirse en un campo eidético, pero tampoco como un conjunto de proposiciones denotativas que den cuenta del mundo. Entenderlos requiere un enfoque en el cual la verdad se instale dentro de un entramado de mecanismos y prácticas que la instituyen como un «régimen».

En *El orden del discurso* (1970) se puede advertir la concepción de cierta *normatividad contingente* en la producción de la verdad. En dicho texto, Foucault señala cómo la efectividad de un discurso depende —al decir de Canguilhem— de «estar en la verdad», en dicho sentido, un discurso debe de «cumplir complejas y graves exigencias para poder pertenecer al conjunto de una disciplina; antes de poder ser llamada *verdadera* o *falsa* [una proposición], debe estar, como diría Canguilhem, en la *verdad*» (Foucault, [1970] 1992, p. 31). Se comienza a percibir un afinamiento del campo de abordaje del filósofo; Foucault pasa a evidenciar en qué sentido la elucidación de la regularidad discursiva es relevante en su abordaje

de la subjetividad en tanto tópico filosófico.

Parecería derivarse, entonces, que la renuncia a una filosofía del sujeto va de la mano con su concepción del saber y la verdad como elementos contingentes de la historia del pensamiento. En este punto, es posible señalar algunos de los nudos controversiales: ¿de qué manera vincula Foucault el borramiento del sujeto con su concepción de la verdad? ¿Cuál es la pertinencia epistemológica de ambos postulados? ¿Cómo comprender la función veritativa en la constitución de la subjetividad? Si bien estas interrogantes son difíciles de sortear, intentaré responder a la primera en el siguiente capítulo.

4. CAPÍTULO III. EL GIRO GENEALÓGICO

¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican los ideales en la tierra? ¿Quién tiene el valor para ello?

Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*

4.1. Michel Foucault, un nietzscheano

La lectura y la interpretación que Foucault hace de Nietzsche son elementos indispensables en su elaboración de una crítica filosófica a las ideas de un sujeto *a priori* y de la posibilidad de definir parámetros legítimos en la definición de la verdad. En su conferencia sobre la «Verdad y las formas jurídicas» (1973), en relación a la concepción idealista del sujeto,¹¹ Foucault afirma lo siguiente:

En la actualidad, cuando se hace historia —historia de las ideas, del conocimiento, o simplemente historia— se sigue aferrado a este sujeto de conocimiento, a este sujeto de representación convertido en punto de origen a partir del cual el conocimiento es posible y se manifiesta la verdad. Sería interesante intentar ver cómo se produce a lo largo de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que la historia funde y refunde en cada instante. Hacia esta crítica radical del sujeto humano por la historia debemos tender. (Foucault, 1999, p. 171).

El autor parte de la siguiente premisa: el conocimiento ha sido considerado, aun desde visiones historicistas, como la actividad que desarrolla un sujeto existente y posibilitador de éste.¹² Se puede advertir cómo pone en tela de juicio la

¹¹ En el mismo texto Foucault aclara que en dicha ocasión no realiza mayores distinciones entre la concepción cartesiana y kantiana del conocimiento (Foucault, 1999).

¹² Esto último también puede interpretarse como una crítica a la idea de una naturaleza humana determinada desde una postura que puede, o no, ser existencialista, cabe recordar que el existencialismo fenomenológico, si bien no define una naturaleza determinada para el ser humano, sí define un sujeto de conocimiento y unas condiciones propias de dicho sujeto que dan lugar tanto a una experiencia perceptiva radical como a una reflexiva.

posibilidad de elaborar una crítica fundada en un *cogito* o *sujeto epistémico*.

A partir de aquí se intentará mostrar en qué sentido Foucault tiende un puente entre su filosofía y la nietzscheana: la desustancialización del sujeto y del conocimiento. Para ello, se toman en principio tres textos que muestran la relevancia que Foucault otorga al filósofo alemán, estos son: *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970, curso inaugural dictado en el Collège de France), «Lección sobre Nietzsche. Cómo pensar la historia de la verdad con Nietzsche sin apoyarse en la verdad» (1971, lección incluida al final del curso mencionado)¹³ y *La verdad y las formas jurídicas* (1974). En dichas disertaciones, Foucault nos remite a los siguientes escritos nietzscheanos: *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* (1873), *La gaya ciencia* (1882), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887) y *La voluntad de poder* (1901, obra póstuma).

Foucault argumentará que «la muerte de Dios», que Nietzsche proclama, posee como efecto insoslayable la «muerte del sujeto». La secularización de la verdad, es decir, el apartamiento de la verdad como ideal ascético trae como consecuencia fundamental la crítica hacia la verdad y al acto de conocer, del cual es resultado. Es por ello que tomar seriamente la muerte de Dios significa para Foucault afirmar la muerte del sujeto. Descristianizar la filosofía es eliminar a Dios, pero además al sujeto que esta filosofía ha procurado definir.

La ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza, de forma estricta con un análisis como el que realiza Nietzsche [...] diría que si es cierto que entre el conocimiento y los instintos —todo lo que hace, todo lo que trama el animal humano— únicamente hay ruptura, relaciones de dominación y de servidumbre, relaciones de poder, entonces desaparece no sólo Dios, sino el sujeto en su unidad y soberanía (Foucault, 1999, pp. 178-179).

Si la noción de Dios o de divinidad ha operado en el devenir de la gnoseología

¹³ Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971).

occidental como eje fundador de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, y por tanto constituye no sólo la garantía, sino también la causa de acceso al conocimiento; la ruptura con una gnoseología de tenor teológico implica romper con una filosofía que presente al sujeto que conoce como algo *dado*.¹⁴ Como se ha advertido, Foucault ve en Nietzsche una grieta de la Modernidad. Tal como afirma Daniel Deffert a propósito del curso mencionado:

... Nietzsche situó la genealogía en el corazón del conocimiento, tratándola como el «saber de la ciencia», y no hizo de ella el objetivo de la mera subversión de los valores morales. El verdadero tema de este curso en consecuencia, sería no tanto la posibilidad de una genealogía semejante como de sus efectos sobre la teoría del sujeto y el objeto que es el fundamento de la teoría del conocimiento, y sobre nuestra concepción de la verdad desde Platón, en una palabra, sobre la filosofía misma. (Deffert en Foucault, [1970-71] 2012, p. 292).

No habría manera de secularizar la filosofía sin renunciar a la idea de *un* sujeto y de un objeto de conocimiento. En tal sentido, la ruptura con el «ideal ascético» implica la destitución no sólo del cristianismo en tanto doctrina implícita de la filosofía occidental, sino también de la concepción de hombre sostenida por ella y, por tanto, del sujeto y su conocimiento. Esta tesis ya se encuentra presente en *Las palabras y las cosas*:

Quizás habría que ver el primer gran esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologicismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre (Foucault, 2010, p.

¹⁴ Al utilizar la expresión «sujeto dado» refiero a la conceptualización del sujeto como algo definido, independientemente de la historia en la cual está inserto y/o del marco lógico que esta historia suponga. Aquí Foucault también pone en juego la función contingente de la historia, el sujeto es histórico, pero la historicidad tampoco puede ser conocida en parámetros normativos.

354).

Al momento se pueden discernir dos ejes de la filosofía nietzscheana que Foucault toma como sustento epistémico en su propia filosofía: por un lado, la crítica a la idea del sujeto de conocimiento, crítica que además pone de manifiesto la estrecha vinculación con la concepción de una divinidad trascendente; por otro lado, la crítica a la idea del conocimiento y la verdad como entidades o procesos naturales de dicho sujeto de conocimiento. En resumidas cuentas, la desesencialización del acto de conocer y sus efectos.

Foucault da especial relevancia a la utilización del término *Erfindung* ('invención') que hace Nietzsche, el cual opone a «origen» y designa aquello que es «inventado». Advierte en esta concepción del conocimiento algunas implicaciones que vale señalar:

Que el conocimiento sea una invención significa: 1. Que no está inscripto en la naturaleza humana, que no constituye tampoco el instinto más viejo del hombre. Pero sobre todo que su forma misma no define su posibilidad. La posibilidad del conocimiento no es una ley formal. [...] 2. Que carece de modelo, que no cuenta con una garantía exterior en algo semejante a un intelecto divino. Ningún prototipo de conocimiento precedió al conocimiento humano. [...] 3. Que el conocimiento no se articula como una lectura, un desciframiento, una percepción o una evidencia con la estructura del mundo. Las cosas no están hechas para ser vistas o conocidas. [...] 4. Que el conocimiento es el resultado de una operación compleja. (Foucault, [1970-71] 2012, p. 225-227).

Respecto del supuesto deseo de saber connatural al ser humano: si el conocimiento es un invento y la invención se caracteriza por la contingencia, no existe un deseo natural por conocer la realidad, cuando menos no de manera desinteresada. Foucault señala que lo relevante de esta implicación es que, como afirma: «su forma no define su posibilidad», no deriva de ninguna racionalidad desinteresada y deseosa de conocer, antes bien, los instintos que lo definen son interesados, no emergen del deseo libre de la contemplación y, por lo tanto, el

conocimiento no está liberado de su vínculo con el poder. Ello significa la afirmación de su contingencia, por lo tanto, implica echar por tierra cualquier intento de definir tanto al sujeto como al conocimiento, desde criterios de legitimidad o validez.

Es importante señalar que en su investigación Foucault también toma, entre otras, la definición que Aristóteles propone en la *Metafísica*,¹⁵ en la cual el deseo de conocer es un acto del conocimiento para consigo mismo, definible como la «curiosidad» de aquél que busca la contemplación por el placer consecuente que trae consigo. Considera, entonces, que la unidad entre cierta voluntad de conocer «por el conocimiento mismo» y la idea de un sujeto cognoscente «libre» ya están presentes en la filosofía aristotélica, coextendiéndose a la tradición filosófica occidental. Puede interpretarse dicho análisis en contradicción con la postulación del sueño antropológico moderno en *Las palabras y las cosas*, sin embargo, las características del sujeto moderno en tanto dualidad empírico-trascendental no deben confundirse con la «voluntad de saber» propia de Occidente.

El juego de exterioridad del deseo y el saber es sustituido por una copertenencia de uno y otro, el involucramiento del primero por el segundo, y algo semejante a una connaturalidad.

De allí se entienden:

α. la necesidad de incluir a ambos en la misma instancia: la misma alma, el mismo sujeto, la misma conciencia;

β. el escándalo que se suscita al destacar la voluntad y el deseo al margen del conocimiento, como hicieron Nietzsche o Freud,

y

γ. la dificultad de pensar filosóficamente una voluntad de saber que no esté contenida por anticipado en la unidad de un sujeto cognoscente. (Foucault, [1970-71] 2012, pp. 32-33).

Foucault reconoce en la filosofía aristotélica la definición de una connaturalidad entre el conocer y el deseo de conocer. Ésta presenta al conocer como un acto

¹⁵ A saber: «Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de eso es el amor a las sensaciones. Éstas en efecto son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás las sensaciones visuales» (Aristóteles, 2013, p. 73).

libre de violencia a partir del cual el sujeto lleva a cabo no solamente el acto de conocimiento, sino el desenvolvimiento del deseo que ese mismo acto contiene. En ello radicaría la dificultad de considerar una voluntad de saber ajena a un sujeto de conocimiento que lo busca como camino hacia la sabiduría.

Como ya se ha dicho anteriormente, la filosofía propuesta por Nietzsche enfrenta la gnoseología a la carencia de un arquetipo divino del cual el sujeto puede asemejarse. En la medida en que la voluntad de conocer es caracterizada tradicionalmente como una voluntad desinteresada y ascética, es decir, una voluntad que conlleva la purificación y la semejanza con lo divino, al desmentir su naturaleza se avanza sobre el replanteamiento de aquella voluntad que puede conocer y que aspira a un perfeccionamiento de sí misma en pos de un ideal que, en última y en primera instancia, funda valores morales. Este problema es profundamente epistemológico, ético y ontológico. La filosofía nietzscheana quiebra el conocimiento mostrando su carácter impuro, señala su naturaleza moral y evidencia su potestad performativa, inherente a su lenguaje como también a la valoración que instala.

Para el filósofo alemán el problema del conocimiento es un problema moral, pero no se reduce a lo moral, entender esta concepción tradicional vinculada a un ideal de existencia hace patente el carácter ético que éste posee, y cómo define su propia naturaleza. En tal sentido el conocimiento es mostrado por Nietzsche como una operación compleja vinculada a la utilidad y caracterizada por la diferencia, la multiplicidad y la singularidad, frente a la cual el ser humano reacciona a través de la simplificación:

Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en

suma, con casos puramente diferentes. (Nietzsche, 1996, p. 23).

La diversidad es aprehendida por el individuo en tanto tal, pero simplificada por mecanismos que anulan la experiencia singular y la ubican dentro de una categoría que pasa a ser entendida como verdadera respecto de la realidad. El conocer, ejercido a través de la analogía, según Nietzsche, imprime marcas en las cosas, individuos, grupos, dando lugar al nacimiento del concepto, del signo y la categoría. Ahora bien, esta «marca» de la analogía también permite usar y dominar aquello que se «marca», así se abre espacio al ejercicio de la voluntad de poderío, en la medida en que el hombre cancela la naturaleza de lo real para inventar una realidad fundada en dicha voluntad.

La tesis nietzscheana parece sostener que sobre este proceso se elaboran sujeto y objeto; el primero funciona como fuente de la voluntad, sistema de deformaciones y núcleo de la perspectiva, el segundo, como punto de aplicación de la marca con el cual se relaciona la voluntad del sujeto. Entre ambos no se da una relación legítima o de derecho, no son esencialmente interdependientes. Aquello que caracteriza el conocer es «la marca y el querer de la palabra y la voluntad del poderío, e incluso del signo y la interpretación» (Foucault, [1970-71] 2012, p. 234).

La verdad se encuentra íntimamente vinculada a un ideal moral y político. El mundo es negado y considerado como una apariencia, oponiéndose de este modo la vida al conocimiento.¹⁶ La relación hombre-mundo que se evidencia en la filosofía nietzscheana es entonces una relación de *violencia* y de *mentira*, por tanto, también constituye un núcleo epistemológico. De la misma manera en la que no existe una verdad independiente de la lucha por el dominio, tampoco existe un sujeto más allá del engaño.

¹⁶ Al respecto también estoy tomando en cuenta las consideraciones de Deleuze: «Pero el que quiere la verdad quiere en primer lugar despreciar este elevado poder de lo falso: hace de la vida un “error”, de este mundo una “apariencia”. Opone pues el conocimiento a la vida, opone al mundo otro mundo, un ultra-mundo, precisamente al mundo verídico» (Deleuze, [1967] 2012, p. 136).

El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el alma) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como la libertad, interpretar su ser-así-y-así como un mérito (Nietzsche, 1972, p. 53).

La idea de *sujeto* que se propone en esta cita es la de una trampa propicia para el dominio, de modo tal que el conocimiento parece no ser una consecuencia de la lucha, sino que la lucha es el «soporte necesario» del conocimiento (Foucault, [1970-71] 2012, p. 229). En la medida que el conocimiento se funda en ella, no puede constituir el resultado esperado de una búsqueda desinteresada por la verdad, la *voluntad de conocer* tampoco es entendida fuera de la utilidad que provee a aquél que la actúa:

El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos. (Nietzsche, 1996, p. 21).

En este sentido Foucault señala que constituye un logro para Nietzsche haber disuelto el vínculo «legal» entre el sujeto y el conocimiento. No hay una relación de derecho entre el hombre y el conocimiento, menos aún con la verdad que lo corona. De allí que el «conocer por conocer» sea considerado por el filósofo alemán como la profanación de un conocimiento primario, dominante y corporal, distinto al conocimiento ascético de un sujeto trascendente o trascendental a su propio ser-cuerpo-vivo. Es el ideal ascético el que opone la vida al conocimiento y pondrá la primera al servicio de aquél, anulándola.

El asceta trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza; o como un error al que se refuta —se le debe refutar— mediante la acción: pues ese error exige que se le siga e impone, donde puede, su valoración de la existencia. (Nietzsche, 1972, p. 136).

Para Nietzsche, el espíritu asceta es fuente de una valoración negativa de la vida, en la medida que propone un ideal de existencia que, cuando es tomado por la voluntad de conocer, se estructura como la negación de todo instinto del vivir. El considerar la vida como apariencia, implica el querer conocer lo «verdadero» y a partir de esa misma voluntad negarlo, tomando lo único verídico como un error:

Suponiendo que tal encarnación de la voluntad de contradicción y de antinaturalidad [ideal ascético] sea llevada a filosofar: ¿sobre qué desahogará su más íntima arbitrariedad? Sobre aquello que es sentido, de manera segurísima, como verdadero, como real: buscará el error precisamente allí donde el auténtico instinto de vida coloca la verdad de la manera más incondicional. (Nietzsche, 1972, pp. 137-138).

El deseo por el conocimiento hace de la vida una reacción, supone antes que una pulsión hacia la verdad una postura moral frente a la vida, la cual desplaza de su lugar inicial para ubicarla en un espacio de subordinación frente al conocer. Constituye por tanto una voluntad de «la nada» (Deleuze, [1967] 2012, p. 137), en la medida que opone la vida a la vida misma, instalando valores morales que la anulan, por desmerecerla, desconociendo los verdaderos instintos de vitalidad. El conocer supone entonces una serie de valores que conllevan a una virtud sin vida.

Se puede comprender cómo las consideraciones principales de este análisis derivan en que no existe para Nietzsche una unidad esencial entre el sujeto y el objeto que conoce, tal como lo señala Foucault: «Es preciso decir, en términos más rigurosamente kantianos, que las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de la experiencia son totalmente heterogéneas» (Foucault, 1999, p. 177).

Tanto en el plano ontológico como epistémico lo que se puede afirmar es una pluralidad de sujetos o singularidades y no *un* sujeto único y abstracto. Tales *singularidades* no tenderían a una asimilación pura y desinteresada de la realidad, sino que instalan una relación de maldad, un estado de guerra frente a lo desconocido y amenazante. La voluntad de poder sobre el medio y los otros, y no

el deseo de contemplación, es lo que, según Nietzsche, mueve al hombre a despedazar la realidad y convertirla en su dominio.

Sujeto y objeto permanecen separados en la filosofía nietzscheana son tan sólo una ilusión fundada en el supuesto de conocer. En su naturaleza, el conocimiento, es una mentira en la medida en que falsea la realidad borrando la diferencia, ahora bien, es la relación entre voluntad, realidad y conocimiento la que permite que la verdad sea concebida en términos morales.

El proceso de invención de la verdad es presentado por Nietzsche de la siguiente forma:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal. (Nietzsche, 1996, p. 25).

En este párrafo se puede interpretar que la verdad, en tanto enunciación del conocer, no corresponde a un acto de aprehensión de la esencia o es causa de la realidad o de las cosas, sino que la verdad responde al resultado del enfrentamiento con la multiplicidad del entorno y su simplificación. Y así como entre el sujeto y el mundo no hay una relación de derecho dada por el conocimiento, entre éste y la verdad tampoco existe una legitimidad vincular.

Estas postulaciones inauguran una crítica cuya nota esencial es la concepción de verdad como *ficción*. Según Foucault, Nietzsche postula un punto de inflexión histórica en el cual el conocimiento comienza a considerarse como la búsqueda de la verdad; estableciéndose una relación de derecho entre estos y dando lugar a un círculo en el cual la verdad es el objeto del conocimiento, y sólo podrá ser

considerada como tal si lo es de un conocimiento. Desde la interpretación foucaultiana, Nietzsche rompe este círculo mostrando la heterogeneidad entre el conocimiento y la verdad del conocimiento. De acuerdo al filósofo alemán el conocimiento no está hecho para la verdad, sino que ésta viene a quebrar su naturaleza e imprimir en él su régimen de dominio.

A modo de síntesis, desde la interpretación gnoseológica nietzscheana, hablar de conocimiento no implica remitirnos a cómo el sujeto accede a una idea verdadera del objeto que capta, sino que sujeto y objeto se vinculan de un modo arbitrario por su intrínseca inesencialidad. Al conocer, el individuo imprime violencia en el mundo que lo rodea, de modo que no existe una relación de correspondencia o congruencia, sistematicidad o unidad entre el que conoce y lo que conoce, no existe un sujeto único, universal, ni necesario; como no existe un conocimiento *objetivo* que se pueda adquirir del mundo. El conocimiento siempre es el resultado de una perspectiva, al decir de Foucault ([1970-71] 2012, p. 230): «el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado».

Esta inflexión que Foucault encuentra en Nietzsche impregna su forma de concebir el saber y el sujeto, y también su filosofía. Su lectura interpreta la elaboración de una concepción de la verdad con un carácter fuertemente político, como arma de dominio y de establecimiento de valores funcionales a su invención e imposición. Tal concepción será la que dé sustento a algunos objetivos presentes en la obra de Foucault, a saber: la sistematización de la crítica a la concepción sustancial de sujeto y del vínculo que éste posee con la verdad, y la inclusión de la categoría de poder en su caracterización de la voluntad de saber del discurso como sistema de exclusión.

4.2. Control discursivo

En los años setenta, Foucault definirá su investigación como una tarea de

desmantelamiento de los discursos, los concibe como sistemas de exclusión que intervienen en la materialización de diversos modos de dominación, es decir, reglando y estructurando relaciones de poder. Los discursos, como su verdad, no se fundan en una voluntad de saber que aspira simplemente a un conocimiento emancipador. Foucault concibe que estos se nutren e imbrican en relaciones de dominio establecidas sobre el individuo, cuya vehiculización es posible, entre otras cosas, por la institución de ciertos discursos como «verdad», pero, sobre todo, por el ocultamiento que Occidente hace de la voluntad de saber que la instituye como «verdad» (Foucault, [1970] 1992, p. 16-17).

La verdad y la voluntad aparecen vinculadas materialmente y condicionadas la una por la otra. También en los últimos párrafos de su «Lección sobre Nietzsche», el autor advierte acerca de la relación que la tradición ha definido entre la verdad y la voluntad:

En el corazón de la relación voluntad-verdad, lo que encontramos en la tradición filosófica es la libertad. La verdad es libre con respecto a la voluntad; no recibe de ésta ninguna de sus determinaciones. La voluntad debe ser libre para dar acceso a la verdad.

La libertad es el ser de la verdad; y es el deber de la voluntad. Una ontología (la libertad de lo verdadero será Dios o la naturaleza); una ética (el deber de la voluntad será el interdicto, la renuncia, el paso a lo universal) (Foucault, [1970-71] 2012, p. 237).

Foucault entiende que la tradición filosófica ha procurado *neutralizar* la verdad de los condicionamientos que la voluntad le impone, en tal sentido, los textos de Nietzsche le significan una denuncia al enmascaramiento de la voluntad de saber. Advertir los engranajes de esta última constituye una tarea cuya finalidad es mostrar en qué medida la verdad se encuentra arraigada como una mentira. Esta crítica intenta revelar cómo ni el mundo y su representación, ni el hombre y su historia son el punto de partida que descubre la verdad. La propuesta implica *desembarazarse* de cualquier tipo de sujeto constituyente o mundo instituido,

disponiendo de una crítica que implica la arqueología y a la genealogía como herramientas fundamentales (Foucault, 1999, p. 47).

La crítica foucaultiana, como veremos, se pregunta por la radicalidad del hecho lingüístico en tanto práctica íntimamente vinculada a la ontología histórica, por ello, el discurso no es abordado como una cuestión meramente semiótica ni interpretativa. Tal y como afirma en «Verdad y poder»: «La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa, no es parlanchina. Relación de poder y no de sentido» (Foucault, 1999, p. 45). Mientras que Nietzsche se pregunta por «¿quién habla?» y desarma las palabras en su intencionalidad *poiética*, Foucault se pregunta por «¿qué se dice?» derivando en una revisión acerca de *cómo se rige* aquello que se dice.

Nuevamente se pueden derivar algunas nociones nietzscheanas que condicionan la filosofía de Foucault: la de la ilegitimidad del conocimiento, la de la verdad como ficción y la disolución de la noción universalista del sujeto. El filósofo procura definir tanto la arqueología como la genealogía como los métodos eficientes para este tipo de abordaje del discurso de saber.

En *El orden del discurso* Foucault afirma:

He aquí la hipótesis que querría emitir, esta tarde, con el fin de establecer el lugar —o quizás el muy provisional teatro— del trabajo que estoy realizando: yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. (Foucault, [1970] 1992, p. 12).

Este texto muestra un eco nietzscheano fundamental en su concepción del discurso: lo que *se dice* jamás está desligado del poder. El discurso de saber es medio y objeto de lucha, está determinado por una «voluntad de saber» que se ha intentado ocultar (Foucault, [1970] 1992, p. 13). Saber y verdad son indisociables del poder. Tanto la enunciación del «conocimiento» como de la «verdad» se encuentran muy

lejos de ser concebidos por Foucault como actos o procesos imparciales.

En su «Lección sobre Nietzsche» (1970), Foucault afirma que las consecuencias de la revolución epistemológica del filósofo alemán, respecto del vínculo entre la verdad y la voluntad, aún no han sido dimensionadas. Tal afirmación modela de cierta forma cuál es el camino que el autor recorre en su trabajo. Se ha afirmado que en *El orden del discurso* Foucault habla del discurso como un sistema de exclusión, en tres sentidos: «la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad» (Foucault, [1970] 1992, p. 20).

En primer lugar, toda época cuenta con un conjunto de reglas, explícitas e implícitas, acerca de qué se puede hablar, de quién puede hablar y en dónde, (se puede decir que en tales condiciones se ve incluido, además, el *cómo*). Por tanto, los discursos cuentan con una contrapartida de prohibición. Ello no debe entenderse en un sentido absoluto, sino por el lugar que encarna aquél a quien le están vedadas ciertas formas de discurso como también la legitimidad en tanto regla de enunciación. Foucault considera que tal característica es posible en la medida que el *habla* constituye no sólo un medio, sino un objeto de lucha, un objeto de deseo. Ambas características se retroalimentan, se desea el discurso, pero se lo desea para ejercerlo como arma en el campo de lucha. Si bien Foucault habla de la prohibición como mecanismo de exclusión, es posible señalar que en tanto herramienta/objeto el discurso no se reduce a un mecanismo represivo. No nos está permitido decir «todo», sin embargo, a partir de la advertencia de dicha negación se puede derivar su ejercicio performativo. Se desea el discurso porque el discurso vehiculiza el poder, pero el poder que se desea no es el de la represión, sino el de la creación. Comienza a dibujar su argumentación contra el carácter absoluto de la hipótesis represiva.¹⁷

Resaltaré únicamente que, en nuestros días, las regiones en la

¹⁷ Ésta, como se verá en el «Capítulo V. El discurso sobre el poder», será mucho más clara en su texto de 1976, *La voluntad de saber*, y su curso de ese mismo año, titulado *Genealogía del racismo o Defender la sociedad*.

que la malla está más apretada, en la que se multiplican los compartimentos negros, son las regiones de la sexualidad y las de la política: como si el discurso, lejos de ser ese elemento transparente o neutro en el que la sexualidad se desarma y la política se pacifica fuese más bien uno de esos lugares en que se ejercen, de manera privilegiada, algunos de sus más temibles poderes. (Foucault, [1970] 1992, p. 6).

Es posible ver afirmada la productividad que el autor asigna al poder y a su ejercicio a partir del discurso. Si bien Foucault no está refiriendo directamente a la gubernamentalidad que lo caracteriza, sí comienza a entablar el lazo inherente entre ésta y el poder.¹⁸

En segundo lugar, el carácter excluyente del discurso es identificado por el autor en la discriminación de discursos válidos e inválidos, racionales o irracionales. Este aspecto no puede desvincularse del anterior, ya que depende de las asignaciones que se brinde a tal o cual discurso y, también, del posicionamiento del individuo que lo enuncia. De este modo, refiere a un tema exhaustivamente abordado por Foucault, el de la oposición razón-locura en la cultura occidental. Las palabras aparecen como una vía de reconocimiento de las cualidades de un individuo, por ejemplo, si éste es un loco o no lo es, ejercicio que además será anclado en los sistemas judiciales tanto modernos como contemporáneos.

Por último, el autor nos sumerge en un tema que, transversaliza su trabajo, el del enlace entre saber y voluntad, es decir, en cómo la voluntad de saber se vincula con los modos en que una sociedad practica su saber, sobre todo, advirtiendo cómo éste se instituye en un régimen que atraviesa a los individuos. Este punto se involucra directamente con lo abordado a propósito de la voluntad de saber y su interpretación de Nietzsche.

El orden del discurso muestra un giro esencial en los escritos del autor en la

¹⁸ Cabe aclarar que cuando se hace referencia al término «gubernamentalidad» en la filosofía foucaultiana se habla de la generación de conductas a partir de ciertos mecanismos que pueden o no ser lingüísticos, sin embargo, ambas formas implican un saber.

medida que comienza a explicitar ampliamente cuáles son las notas fundamentales de los discursos pertinentes de abordar, es decir, aquellos que funcionan como control conductual en nuestras sociedades. Discursos que no solamente esbozan o establecen un tipo de saber, sino que logran operar sobre los modos de conducción de los individuos.

A partir de los años setenta se evidencia en Foucault no un cambio en sus prioridades filosóficas, sino la explicitación y el afinamiento de contenidos ya presentes en los sesenta, respecto de los mecanismos de sujeción y de subjetivación y de la importancia del saber en tales procesos.

Este abordaje epistemológico, en su afán de mostrar la no esencialidad del «sujeto de conocimiento» y del conocimiento, los eventualiza. Ambos constituyen «acontecimientos» históricos en la medida que se forman desde ciertas condiciones de emergencia que determinan desde su contingencia sus caracteres y funciones. Ello permite desplazar su epistemología del problema de la legitimidad del acto de conocer para centrarla en el vínculo entre el dominio y el saber. Según el filósofo, el abordaje debe enmarcarse en función de los efectos de poder que contiene un sistema de saber, es decir, que son inmanentes al mismo. Dicha tarea implica la reducción sistemática del valor del conocimiento en tanto resultado de la neutralización de los efectos de su legitimidad, es decir, implica la entrada en escena de la genealogía.

4.3. El «cómo» de la genealogía

En el texto de 1971, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, se puede ver nuevamente cómo la lectura que Foucault hace de Nietzsche lo acerca cada vez más a la necesidad de una revisión epistémica. La genealogía se erige como reveladora de la inexistencia de un fundamento originario, como rechazo de la veneración, se aleja de este modo de cualquier tipo de aceptación de ideales metahistóricos:

... ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto [...]. Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen, es la discordia de las otras cosas, es el disparate. (Foucault, [1970] 1992, p. 10).

La gris tarea designada a la genealogía consiste en «percibir la singularidad de sucesos [...] para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles» (Foucault, [1970] 1992, p. 7). Foucault hace eco del sendero iniciado por Nietzsche al abandonar toda *ilusión* de universalidad o lógica históricas.

En el texto de referencia, el autor se propone sistematizar los distintos términos utilizados por el filósofo alemán para describir la tarea genealógica. Oponiéndose a la búsqueda de un origen como categoría ideal y ahistórica, el método genealógico se encargará de la identificación del *comienzo*. Para ello, se proponen ciertas «reglas» de precaución que echan por tierra tres postulados respecto del origen. En primer lugar, la negación de toda esencia. La genealogía «se opone [...] al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos» (Foucault, [1970] 1992, p. 8). Volviendo a lo señalado anteriormente, para Nietzsche el abandono de la metafísica supone admitir que todos nuestros valores son invenciones, es decir, fabricaciones o artificios funcionales al despliegue de la voluntad de poder. Es importante aclarar que dicha operación sobre la metafísica no la reduce a un ejercicio de crítica sobre ésta en tanto rama de la filosofía. Siguiendo el análisis de Colombani (2008, p. 102):

... la metafísica no es, desde esta perspectiva, meramente una rama de la filosofía; se trata más bien de un modelo de instalación, de un modo de concebir lo real, que irradia sus herramientas interpretativas y construye un universo de instalación y sujeción.

En segundo lugar, el genealogista ha de dejar de lado la fantasía de encontrar en el comienzo algo diferente al «disparate», todo comienzo será caracterizado por ser

irrisorio, bajo, disparatado y, por tanto, arbitrario: «La historia aprende también a reírse de las solemnidades del origen» (Foucault, [1970] 1992, p. 10).

En tercer lugar, la genealogía muestra la verdad como «una especie de error» (Foucault, [1970] 1992, p. 11), si la historia no quiere ser metafísica deberá aceptar que la verdad no encuentra su lugar en el origen, ni se opone a la apariencia constituyendo la fuente y causa de todo saber. Desenmascarar la historia en tanto devenir sustancial, implica mostrar además la fragilidad de las verdades que en ella se instalan.

En resumidas cuentas, la clave de la genealogía es la asunción de la verdad como un error, en vista a evidenciar que la autoridad del origen y el develamiento de la verdad son sólo ideas «sin verdad». Si en Nietzsche la genealogía constituye la clave para una revisión epistémica y ética, en Foucault será la llave para una revisión también política. La tarea a cumplir es la búsqueda de la singularidad, por tanto, no puede ser reducida a una síntesis que haría del conocimiento, la verdad, la justicia o la moral ideales constituyentes de una historia universal.

Definida de esta manera, la genealogía es una herramienta de deslegitimación, ejerce un desmantelamiento que permite discutir la aceptabilidad de un sistema dado en la medida que muestra lo irrisorio y arbitrario de su comienzo. No se encarga de buscar un origen, sino una procedencia (*Herkunft*) y una emergencia (*Entstehung*).

El análisis terminológico que se lleva a cabo en este ensayo puede ser puesto en diálogo con *Las palabras y las cosas*. En dicho libro, Foucault define la episteme moderna a través de cuatro «segmentos teóricos», entre ellos se encuentra el lugar que el «origen», como retroceso hacia lo Mismo, ocupa en el pensamiento, a partir del siglo XIX (Foucault, [1966] 2010, pp. 341-348). En tanto fondo de articulación del trabajo, de la vida y del lenguaje, el origen desplaza una «génesis ideal», propia del pensamiento clásico, y da lugar a dos tendencias opuestas sobre la concepción finita que el hombre posee de sí. A saber, la subordinación del tiempo

del hombre al tiempo de las cosas, y del otro extremo, la subordinación del tiempo de las cosas al tiempo del hombre. Si bien ambos horizontes aparecen irreconciliables, mantienen en común la preocupación por el «reencuentro del hombre en su identidad» (Foucault, [1966] 2010, p. 346). En tal sentido, el hombre se descubre no contemporáneo a su ser, pero encuentra que éste permanece íntimamente ligado a una temporalidad que lo desborda y que intenta captar en su mismidad. Cabe recordar que esta identidad de lo Mismo se entaña en relación a lo Otro, es decir, lo que permanece ajeno e «impensado» y que mueve al pensamiento moderno en su avance a la exclusión, «en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él» (Foucault, [1966] 2010, p. 341).

Retorno ineludible hacia la cuestión sobre la voluntad de saber, ¿cuál es el sentido que ha entañado la búsqueda del conocimiento? Vincular esta búsqueda con la voluntad de dominio, reestablece la verdad en tanto sistema de dominación, desplazando la libertad de la voluntad por la voluntad de combate.

Afirmar que la genealogía realiza un desmantelamiento implica ver en ella un método de captación de la heterogeneidad y dispersión anuladas por la síntesis que la historia realiza sobre los conceptos y las prácticas humanas: «La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo» (Foucault, [1970] 1992, p. 13). En tal sentido la genealogía es la búsqueda de la procedencia (*Herkunft*) en la singularidad, la dispersión, la fragmentación: «Seguir la filial compleja de la procedencia es [...] mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas» (Foucault, [1970] 1992, p. 13).

La genealogía se erige en este texto como crítica, ya que aparece liberada de la sumisión hacia cualquier verdad, esencia, moral, sabiduría; buscando y encontrando la *marca* que deja la procedencia en el cuerpo:

El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo. (Foucault, [1970] 1992, p. 14).

Foucault deja esbozar en este punto su vínculo con el Nietzsche biopolítico, es decir, aquél que encuentra en el cuerpo su relación y reacción con el entorno, el móvil histórico de la lucha y la dominación. Tal como advierte Esposito, para Nietzsche: «... la vida es desde siempre política, si por “política” se entiende [...] la modalidad originaria en que lo viviente *es* o en que el ser *vive*» (Esposito, 2011, p. 13). El cuerpo aparece atravesado por el poder en tanto es materia de su ejercicio; si el cuerpo es lo que la historia hace en y con él, puede ser definido como el resultado siempre cambiante de la lucha de fuerzas que constituye la historia. La belicosidad de la historia se plasma en el cuerpo, pero no como si éste fuera una hoja en blanco. El vínculo entre el cuerpo, la historia y el poder, tal como afirma Patton (1998), no es menor para comprender la concepción del sujeto presente en Foucault, como también su relación con la filosofía nietzscheana. Patton logra ver cómo el cuerpo en la teoría foucaultiana «... [it] is no mere inert matter upon which power is exercised and out of which ‘subjects’ are created», el cuerpo es el sujeto del poder, pero también «It is composed of forces and endowed with capacities» (Patton, [1998], en Moss, 1998, p. 66).

Foucault también identifica a la genealogía como la búsqueda de la aparición o emergencia (*Entstehung*):

La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen —dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio

debilitamiento. (Foucault, [1970] 1992, p. 15).

El autor hace una analogía entre la emergencia y la puesta en escena de una obra teatral, en tal sentido se la puede comprender como una dinámica de representación en la cual los distintos actores interpretan cierto papel y establecen un sistema de dominio desde el ejercicio de la lucha. Afirma: «... la obra representada sobre ese teatro sin lugar es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten los dominadores y los dominados» (Foucault, [1970] 1992, pp. 16-17). De las distintas «representaciones» que ha asistido la historia surgen modos de funcionalizar dicha lucha en ganancias para ciertos grupos, de esta manera, surgen ideas como la de moral o libertad, es decir, como el fruto de una representación de fuerzas que se da lugar dentro de cierto sistema de reglas, a partir de las cuales se impone un ejercicio singular de la violencia.

La emergencia se comprende dentro de dicho juego de dominación, que no debe ser identificado con la guerra en su sentido explícito. Este punto coincide con la concepción de poder foucaultiana definida por su intencionalidad, pero no por su subjetividad. Por un lado, para Foucault el poder no es factible de personificación, pero sí de ser identificado en su agenciamiento, tanto grupal como individual (Foucault, [1970] 1992, [1976] 2008b); por otro lado, una concepción de la ley como sistema de normalización y regularización del ejercicio de poder (Foucault, [1970] 1992, 2000, 2006, [1976] 2008b, 2014).

Foucault señala que las reglas en sí mismas no suponen las distintas emergencias, lo relevante son las diversas interpretaciones que se hacen de éstas para establecer sistemas de dominación heterogéneos. El discurso se instala como sistema de dominación, como objeto de deseo en el campo de batalla histórico, la voluntad de dominio aparece oculta detrás de la voluntad de verdad, en la medida que constituye su ejercicio.

Las distintas interpretaciones que se realizan de las reglas, que incluso pueden volverse contra aquellos que detentan el poder, son las emergencias: «El gran

juego de la historia, es quién se amparará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto» (Foucault, [1970] 1992, p. 18). Por ello la emergencia constituye un no-lugar de enfrentamiento, la distancia entre los adversarios, la diferencia entre dominadores y dominados, aquello que por azar desvía el sentido mismo de las reglas. La interpretación es resignificada, antes que constituir un develamiento de sentido, es un arma en la lucha por el poderío:

... interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. (Foucault, [1970] 1992, p. 18).

A continuación, Foucault se propone definir la relación (o la no-relación) que la genealogía sostiene con la historia que «tiende al platonismo». Para ello, define tres usos opuestos entre ambas. En primer término, la genealogía utiliza la parodia, en oposición al uso del reconocimiento identitario que procura la Historia. Esto quiere decir que frente a la imagen idealista que el europeo tiene de sí, amparada en cierta idea de nobleza de su estirpe, la genealogía se propone desenmascarar este engaño, mostrando a la Historia como un carnaval en el cual sus personajes se han esforzado en ocultar su verdadero *ser*. De esta manera, el sentido histórico «reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre» (Foucault, [1970] 1992, p. 18).

Esta característica se encuentra en consonancia con la disolución de la noción de cambio y causalidad como fenómenos regulares, lineales, continuos, progresivos: «Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha» (Foucault, [1970] 1992, p. 20). El azar aparece como un elemento de suma relevancia, ya que echa por tierra cualquier idea de necesidad histórica que sintetice los acontecimientos y permita rescatar su

singularidad.

El sentido histórico permanece «más cercano a la medicina que a la filosofía», no se ocupa de elucidar categorías etéreas cuya finalidad es enmarcar el devenir y aquietarlo; el «verdadero sentido histórico» busca en el *más acá* de la historia para evidenciar su materialidad y su etiología (Foucault, [1970] 1992, pp. 21-22).

El segundo uso definido es la disociación de la identidad, esto es, «la historia no descubrirá una identidad olvidada, siempre presta a nacer de nuevo, sino un complejo sistema de elementos múltiples a su vez, distintos, no dominados por ningún poder de síntesis» (Foucault, [1970] 1992, p. 26). La heterogeneidad es la regla que atraviesa la metodología genealógica, esto conlleva a la tercera modalidad del sentido histórico: la eliminación del sujeto de conocimiento. Nuevamente Foucault remite a la filosofía nietzscheana para mostrar la imposibilidad de reducir el saber al mero acto de conocimiento de un sujeto único, y establecerlo como una dimensión histórica.

Lejos de reducir el problema a un nihilismo cancelador, Foucault proclama la necesidad de reflexionar sobre cierta paradoja nacida en la Modernidad respecto de la búsqueda de la verdad: ¿hasta qué punto la búsqueda del conocimiento puede ser entendida como un proceso de emancipación de la humanidad?, ¿hasta dónde la misma no constituye el camino hacia la autodestrucción?

Se puede afirmar junto a Javier Rujas que:

Foucault se apropia el proyecto nietzscheano de genealogía para sistematizarlo y dotarlo de un método riguroso. A la vez, lo aprovecha para desligarse de los principios del positivismo, del realismo, del estructuralismo reinantes en su época. Desplaza el objeto de la genealogía de la moral a los discursos en general, a la producción histórica de verdades, objetos y cuerpos en el acontecimiento singular. Con todo ello, genera los medios para un nuevo tipo de aprehensión de la realidad, alejado a la vez de la especulación y del positivismo, y opera un giro (genealógico) en su propia trayectoria de pensamiento (Rujas, 2010, p. 14).

Considero que dicho «giro» resignifica la concepción de crítica que atraviesa la obra foucaultiana a partir de los años setenta. Desplazando la filología que caracterizaba el pensamiento nietzscheano, Foucault propone una doble vertiente metodológica que se centra en la práctica discursiva para profundizar tanto en el carácter histórico de su naturaleza como en su vínculo con el ejercicio de poder. Por tanto, el giro genealógico no supone un abandono de la arqueología, sino su complemento necesario, ambas herramientas permiten resignificar la función filosófica en su análisis de una ontología histórica del tipo político. Tal como señala Brown:

Foucault's desire for a 'diagnosis' or 'ontology' of the present reconfigures the relationship of philosophy and history to politics. The task of philosophy becomes curiously historical: in apprehending the nature of ourselves in the present, philosophy must recognise us as historical beings and our time as a time in history (Brown, [1998], en Moss, 1998, p. 39).

Hemos visto que, para Nietzsche, la verdad opera como afirmación de estatus de aquél que se arroga el derecho de enunciarla. Con ello hace prestar especial atención a lo que, con ciertas modificaciones, Foucault llama *modalidad enunciativa*, es decir, el lugar en el cual el discurso toma su fuerza. La pregunta nietzscheana por «¿quién habla?» da lugar a una genealogía de los valores cuyo objetivo es echar por la borda toda validez moral, toda legitimidad epistemológica y metafísica, ello es posible al postular cierta intencionalidad operante en la elaboración del ideal. La genealogía nietzscheana es tomada por Foucault en su valor metodológico, pero también ontológico en tanto muestra a la Historia como una *ficción veritativa*.

Para Nietzsche, la genealogía es una herramienta epistemológica y liberadora, que parece limitarse al ámbito espiritual del individuo. En tal sentido, ni la noción de verdad ni de genealogía conservan con entereza su significación en la obra foucaultiana. Foucault (2007) extiende su camino hacia la política. Su finalidad, como la de la arqueología, está teñida por la noción de crítica, es decir, permite

identificar la singularización de un sistema de dominio en pos del desmantelamiento de ese mismo sistema. De esta forma no se limita a una deslegitimación de los valores, facilita la restitución de «las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto, sino como el efecto» (Foucault, 2007, pp. 31-32). La genealogía para Foucault conserva una función altamente politizada, permite advertir los efectos de poder que la constitución de determinado saber ejerce, profundiza en la multiplicidad de relaciones que han dado lugar a ese saber y a esos efectos:

La genealogía sería, entonces, con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía propia de poder propia de la ciencia, una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberales, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso unitario, formal y científico. (Foucault, [1975-76] 2006, pp. 23-24).

La genealogía desplaza su dominio al ámbito de las redes de poder que se establecen en una época a partir de la confección del discurso como sistema de exclusión. Por tanto: «debe librar su combate, sin duda, contra los efectos de poder propios de un discurso considerado científico» (Foucault, [1975-76] 2006, p. 23). En términos de Hoy: «Genealogy is the investigation of the unique but problematic present» (Hoy, [1998], en Moss, 1998, p. 24).

4.4. Complementariedad metodológica

En el año 1978 Foucault refiere al saber de la siguiente forma: «procedimientos y [...] efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido», y define «poder» como «mecanismos de encubrimiento que inducen comportamientos y discursos» (Foucault, 2007a, p. 27). Tanto la arqueología como la genealogía funcionan como metodologías complementarias, ya que permiten el discernimiento histórico de las regulaciones de tales

procedimientos y también del carácter específico que éste toma en relación a las prácticas de poder que singulariza.

Saber, poder, no son más que una rejilla del análisis. Vemos también que esta rejilla no está compuesta de dos categorías de elementos extraños entre sí, que serían el saber por un lado y el poder por el otro —lo que les haría exteriores entre sí—, porque nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características, por ejemplo un tipo de discurso científico en una época dada, y si, por otra parte no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios de lo que es validado como científico o simplemente racional, o simplemente recibido de manera común, etc. Inversamente, nada puede funcionar como mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes. (Foucault, [1978] 2007a, pp. 27-28).

Esta cita muestra al saber funcionando como un espacio de inmanencia del poder. Saber y poder dependen *ontológicamente* uno del otro en la medida que conforman un «sistema de aceptabilidad» individualizado, pero comprendido dentro del campo histórico en el que nacen y se conforman (Foucault, 2007a).

Foucault deja ver de esta forma el carácter político que asigna a la verdad como constitutiva de cierto régimen determinante de lo que llama *sistemas de aceptabilidad*. De modo que el *orden* al que el autor hace referencia doce años antes toma un nuevo carácter y pasa a ser claramente identificado con un entramado operativo y vehicular del poder. Para Foucault, la comprensión de tales sistemas sólo es posible en la medida que se definen las «líneas de ruptura» de las que emerge; en sus términos: «La detección de la aceptabilidad de un sistema es indisociable de la detección de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en suma, su energía» (Foucault, 2007, p. 29).

La arqueología aparece en este texto como el método que permite ver las líneas de

escisión a partir de las cuales se construyen los sistemas de aceptabilidad que posibilitan la producción y el gobierno de los sujetos. Muestra qué tipos de discursos y prácticas sociales se erigen para dar lugar a tales procesos, es decir, para dar lugar al dominio del cual surgen las distintas formas de producción de subjetividad. Navega por ello en el «sistema de aceptabilidad», esto es, «recorre el ciclo de la positividad» del conocimiento, identifica los límites de su enunciabilidad.

El análisis de los sistemas de aceptabilidad «supone [evidenciar] el despliegue de una red causal que no obedecería a la exigencia de saturación por un principio profundo, unitario piramidizante y necesitante» (Foucault, 2007, p. 31). La genealogía, plegándose a la arqueología, hace inteligible una singularidad, «una positividad singular en lo que tiene de singular» (Foucault, 2007, p. 31). Esto significa que la genealogía viene a desentrañar la materialidad del acontecimiento en su efectivización histórica.

Como en el resto de sus escritos, el método se instala en oposición a la búsqueda de una causa única, desmantelando las condiciones de aparición de una singularidad a partir de elementos múltiples. El sistema permite dar cuenta de las relaciones de interacción que involucran a los individuos, las cuales no sostienen ninguna interacción como totalizante o piramidizante, ya que se encuentran en un «desprendimiento constante» (Foucault, 2007, p. 32).

Podría argüirse que la tarea arqueológica no es la misma en los años setenta que en los sesenta, sin embargo, es importante notar, por un lado, la labor complementaria que ejerce la genealogía, y, por otro, los desplazamientos conceptuales que realiza el autor. Si en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber* establece el énfasis descriptivo de la arqueología en el «orden» o en la «episteme» —es decir, en las condiciones regulativas e históricas que dan lugar a los saberes posibles en determinadas épocas—, en sus posteriores textos referirá a «juegos de verdad» propios de los «sistemas de aceptabilidad»,

estos funcionan como condiciones reguladoras e históricas de un saber posible y también de un espacio de dominación efectivo. El saber aparece intrínsecamente vinculado a un dominio propio del sistema de aceptabilidad al cual pertenece, constitutivo del espacio de inmanencia del poder.

Si en sus textos del 60 Foucault define la arqueología como la herramienta capaz de delimitar la regularidad propia de los discursos en tanto «ordenamientos» o «positividades», aquí se esclarece cómo estos se encuentran integrados por sistemas singulares en los cuales el saber también se define por los efectos de poder que inmanentiza. La arqueología permite mostrar cuáles son estos efectos en términos políticos, ya que muestra al saber como vehículo fundamental en el ejercicio de poder y de su eventual dominio. La genealogía identifica la aparición de determinada singularidad en tanto efecto inteligible pero no evidente de «múltiples elementos determinantes» (Foucault, 2007a, p. 32).¹⁹

Como se afirma al inicio de este trabajo, un estudio del poder en Foucault implica un abordaje integrador de los diversos tópicos de su obra, en este punto se hace más clara tal afirmación. La filosofía foucaultiana no constituye un sistema en el cual se puedan escindir sus líneas de anclaje por áreas, no se puede disociar la epistemología de la historia, como tampoco la filosofía política que se desarrolla junto a éstas. Para Foucault, comprender cabalmente el funcionamiento del poder implica verlo como una dinámica singular de múltiples elementos en constante transformación, cuya materialización puede ser evidenciada en los regímenes discursivos y las prácticas de saber que estos entrañan.

Cabe destacar, que la hipótesis de Foucault es que formamos parte de dichos regímenes y que nuestra subjetividad deviene en tanto producto de estos. En tal sentido, la opacidad es ineludible, sin embargo, ni la arqueología ni la genealogía reniegan de su carácter perspectivista. Ello distancia a Foucault de una filosofía

¹⁹ Se puede advertir cómo Foucault vuelve a hacer énfasis en la necesidad de la supresión del concepto de causa única en su afán de modificar la significación del cambio en el marco epistemológico occidental.

del ser o del sujeto como presencia o trascendental. El autor logra dicho objetivo elaborando una filosofía-histórica que afirma una ontología del presente en la que el poder funciona como producción y no simplemente como represión, ubica la realidad en el devenir singular y apunta a evidenciar la eficiencia performativa del discurso. Cuando el autor afirma en *La arqueología del saber* que «hay lenguaje» (Foucault, [1969] 2008, p. 147), incita a repensar al discurso desde la materialidad de un lenguaje articulado a una ontología plástica y pensable en términos temporales y contingentes. Esta labor toma tenor ético-político en la medida que nos reconocemos como sujetos de tal ontología: «The neo-Nietzschean model challenge is to imagine ourselves as having different features from those we normally take for granted both in ourselves and others» (Hoy, [1998], en Moss, 1998, p. 26).

Postular el saber y su verdad como producciones históricas posibilita el desmantelamiento de los modos de veridicción como mecanismos de poder, y, por tanto, hacer factibles las eventuales reversibilidades de las redes de poder. Tal como afirma el filósofo, lo que es históricamente constituido puede ser políticamente desmantelado (Foucault, 2014, p. 258).²⁰

²⁰ «Nuestra relación con la locura es una relación históricamente constituida. Y como es históricamente constituida, se la puede destruir políticamente. Cuando digo “políticamente” doy un sentido muy amplio a la palabra “política”: en todo caso, hay posibilidades de acción, ya que se optó por esas soluciones mediante unas cuantas acciones, reacciones, mediante una serie de luchas, de conflictos, para responder a una serie de problemas». (Foucault, 2014, pp. 258-259).

5. CAPÍTULO IV. VÍNCULOS ROTOS, EFECTOS DEFINIDOS

... el niño juega gravemente, el niño no se ríe de su juego; y está bien eso, ¿no?

Jorge Luis BORGES, «En diálogo»

Se ha buscado mostrar cuál es la concepción epistemológica que Foucault presenta desde *Las palabras y las cosas* hasta el giro genealógico de los años setenta: su rechazo a la sustancialización de los factores implicados en el acto de conocer, el borramiento de la idea de un sujeto o conciencia como condición de posibilidad del conocimiento del mundo, y, sobre todo, la relevancia que tiene su concepción del discurso en dicho entramado teórico, aspecto que echa por tierra cualquier tipo de postulación de la Razón como herramienta de validación de la verdad. Esto no significa que Foucault abogue por un irracionalismo, tal como se ha advertido, su afán consiste en mostrar las diversas formas que la racionalidad se ha de tomar históricamente. Siguiendo el análisis de Hoy: «Foucault does not think that to undertake a rational critique of rationality one must either construct a theory of rationality really is or fall into deep irrationality» (Hoy, [1998], en Moss, 1998, p. 23). En la misma línea Brow señala que para el autor, la racionalidad es: «The legitimating discursive structure of any political order» (Brown, [1998], en Moss, 1998, p. 43). La filosofía foucaultiana sostiene como objetivo sustraerse de cualquier universalismo racionalista, por tanto, propone delimitar las diversas racionalidades que ordenan el pensamiento en las diversas épocas.

La propuesta foucaultiana presenta un enfoque fundamentalmente histórico, que tampoco debe confundirse con una visión plegable al historicismo propio de una filosofía de la historia. Para sortear tales riesgos epistémicos, Foucault hace tanto de la arqueología como de la genealogía barreras metodológicas que le permiten sostener una postura histórica, pero singularista. Histórica en la medida que define unos contenidos históricos como materia de análisis filosófico; singularista, ya que tales contenidos serán tomados en su carácter específico, multicausal y

contingente. El giro genealógico permite a Foucault condensar una concepción de la historia carente tanto de teleología como de sustancia. Muestra la posibilidad de pensar al discurso, al saber y a la verdad sin sujeto y sin universal, pero también sin caer en un positivismo objetivante de una realidad ajena a quien la piensa, la dice, la ve.

Sus prioridades epistemológicas se centrarán en pensar al discurso como un juego de ordenamiento de lo real, y al individuo siendo atravesado por los casilleros que materializan su concepción de la realidad. El «hay orden» de *Las palabras y las cosas* nos incita a pensar la realidad desde la performatividad ontológica del «hay lenguaje» de *La arqueología del saber*. En la primera obra, Foucault se encarga de mostrar las condiciones de emergencia de ciertos discursos de saber, qué factores determinan su forma y su contenido (si es que se puede arriesgar una delimitación entre ambos términos), qué supuestos los atraviesan y les permiten decir lo que dicen. En la segunda, intenta mostrar en qué medida este «decir» también se ciñe a condiciones que lo definen materialmente como una práctica social e histórica. La postulación del discurso en tanto práctica pone sobre la mesa su carácter político, permitiéndose afirmar que la constitución de cierto universo epistémico y discursivo está firmemente arraigada en la voluntad que hace de éste el filo de una espada.

Discurso, saber y poder aparecen fuertemente vinculados, mostrar dicha relación requiere indagar sobre los caracteres que el filósofo asigna a este último. Foucault no deja de mostrar en sus distintos trabajos la imposibilidad de dar una definición cerrada de su dinámica. Por tal motivo, resulta pertinente hablar de «caracterización» y no de «definición» del poder, ya que elucidar su funcionamiento requiere remitirse a las distintas formas que toma su ejercicio en relación a los otros elementos en cuestión: discurso, saber y verdad.

5.1. Los espejos entre discurso, saber y poder

Foucault no cesa de afirmar en sus escritos, clases y entrevistas, el nexo que anuda al saber con el poder. A pesar de ello, esta unión no es presentada siempre de la misma forma y cabe realizar algunas aclaraciones al respecto. El saber emerge de la formación histórica en la que se define, esto significa que es el resultado de las prácticas discursivas reguladas por sus reglas de formación. Como se menciona en el primer capítulo, un saber se constituye a fuerza de cumplir con determinadas condiciones de existencia que lo validan (o no) en tanto tal, es decir, responde a un régimen epistémico. Este régimen no puede ser escindido de su carácter histórico, político, social, cultural: «Así, los saberes no son asépticos, neutrales, sino que, por el contrario, el saber es una formación histórica, una emergencia histórica que está íntimamente relacionado con las condiciones políticas, sociales, económicas» (Colombani, 2008, p. 36). Se puede aislar un primer punto en la vinculación discurso-saber-poder. El saber permanece sujeto al poder en la medida que sólo es tal porque ha cumplido con determinadas reglas y sobrepasado determinados umbrales que le permiten integrarse de una forma definida a un corpus discursivo específico (Foucault, [1969] 2008).

El saber forma parte de un «sistema de aceptabilidad» que lo jerarquiza y define como tal, y la función enunciativa regula tanto su institución como su institucionalización en tanto discurso validado. El enunciado, -función discursiva-, atraviesa sus estructuras y unidades posibles para dar lugar a «contenidos concretos en tiempo y espacio» (Foucault, [1969] 2008, p. 115). Tal condición de la función enunciativa está dada por las reglas de su existencia, de modo que el enunciado permanece sujeto a su campo de emergencia en tanto éste opera como su condición de posibilidad y materialización en un contexto específico. Este tópico, abordado por Foucault fundamentalmente en *Las palabras y las cosas* como en *La arqueología del saber*, compromete al saber con cierto orden y regularidad que permiten su materialización en determinada formación discursiva. Constituye uno de los sentidos que aúnan el saber al poder en la medida que el primero debe su emergencia a cierto régimen específico. Imbricar el saber en un

orden epistémico tal supone abandonar toda identificación de éste con el conocimiento científico, y ubicarlo en un entramado social, político, histórico, pero por sobre todo como el emergente fundamental de la práctica discursiva.

A este conjunto de elementos formados de una manera regular por una práctica discursiva y que son indispensables a la constitución de una ciencia, aunque no estén necesariamente destinados a darle lugar, se le puede llamar *saber*. Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes objetos que adquirirán o no un estatuto científico [...]; en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso. (Foucault, [1969] 2008, p. 237).

La práctica discursiva es definida por Foucault como un sistema de exclusión que no sólo opera, sino que también prolifera a partir de ciertos principios que regulan su repetición, aquello que se dice y aquello que no se dice, aquello que resulta válido de ser dicho y aquello que no. El análisis de la formación discursiva como campo de emergencia de los saberes define al discurso, y por tanto al discurso de saber, íntimamente vinculado con el ejercicio de poder que regula su aparición:

[El discurso] aparece como un bien finito, limitado, deseable, útil que tiene sus reglas de aparición y de empleo; un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus «aplicaciones prácticas») la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política. (Foucault, [1969] 2008, p. 158).

Este aspecto del discurso, como se ha señalado anteriormente, es abordado con mayor detenimiento por parte del filósofo a partir de los años setenta, pero es además en esa década cuando aparece de un modo más claro un nivel de análisis distinto en la vinculación entre el saber y el poder: el de sus efectos.

Tanto en cursos del Collège como en las obras editadas en ese período, el tópico cobra mayor claridad. Este nuevo nivel de análisis no toma como punto de partida al saber y sus condiciones de emergencia, sino al poder y su funcionamiento.

Foucault procura mostrar en qué sentido tanto discurso como saber toman parte en el ejercicio de poder, sin dejar de ver cómo el poder está implicado en la constitución del saber. Si bien puede parecer un juego de palabras, existe una cabal diferencia entre abordar el ámbito discursivo para comprender sus reglas constitutivas y cómo éstas determinan cierto régimen u orden; e intentar comprender cuál es la función u operatividad que el discurso, el saber y la verdad poseen en el ejercicio de poder en determinados espacios sociales específicos (la prisión, la sexualidad), (Foucault, [1975] 2008a, [1976] 2008b). El énfasis es distinto, pero ambos niveles de análisis muestran la correlación entre los diferentes elementos.

Este último enfoque señala cómo el saber y el discurso operan desde la regularidad y constancia espacio-temporal, dando lugar a la materialización del ejercicio de poder, a su inmanencia. El saber aparece como campo de vehiculización de las relaciones de fuerza que constituyen el poder en tanto actividad, como el conducto que le da múltiples cauces al atravesar las relaciones entre los individuos. Si bien en varias de sus expresiones Foucault parece otorgar cierta prioridad ontológica al ejercicio de poder sobre las prácticas de saber, también insiste en el carácter correlativo de dicha relación. En *Vigilar y castigar* afirma:

Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución *correlativa* de un campo de saber, ni de saber que no suponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder. [...] el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas y los dominios posibles de conocimiento (Foucault, [1975] 2008a, p. 37).²¹

La correlación en la constitución de ambos elementos permite suponer que la red

²¹ La cursiva es mía.

conformada por su práctica no soporta un análisis unidireccional. Esto significa que no se podría reducir el ejercicio de poder a la utilización de ciertos saberes, como tampoco se podría definir al saber como un mero efecto del ejercicio de poder.

Las prácticas de saber y de poder son presentados por el autor como espacios heterogéneos, pero implicados. El saber, constituido (o no) como discurso, funciona como espacio de inmanencia del poder y en tal sentido se ve constantemente modificado por su ejercicio. Como se evidencia en la cita, saber y poder se suponen y componen uno al otro. Éste es uno de los aspectos más complejos dentro de la epistemología política foucaultiana, ya que impide realizar una esquematización causal o monodireccional respecto de las prácticas de saber y las prácticas de poder como lo permitiría una filosofía del sujeto. El autor afirma en el mismo texto:

En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o renuente al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas y los dominios posibles del conocimiento. (Foucault, [1975] 2008a, p. 37).

Queda explícito por qué Foucault entiende que una filosofía sin sujeto posibilita modificar los esquemas de análisis político-histórico sobre el poder. Su herencia nietzscheana, la negación de la posibilidad de una definición de sujeto universal y de una racionalidad única subyacente a los procesos históricos, su concepción de la verdad como un régimen temporal y contingente, conllevan a un análisis productivo de los mecanismos de saber-poder que identifica en las prácticas que analiza y comprende constantemente imbricadas en estrategias de gobierno.

Una característica relevante de su concepción del saber es la comprensión de éste como una práctica. Este punto no es menor ya que parece ser el que da el margen necesario para elaborar una concepción del saber como campo de inmanencia del poder. Al definirlo de este modo no queda identificado con la utilidad que las

acciones de poder pueden hacer de determinados saberes, sino a la inmanencia de la fuerza constitutiva del ejercicio de poder en el saber. Tal sutileza en la definición puede percibirse incluso en *La arqueología del saber*,

... (el saber de la psiquiatría, en el siglo XIX, no es la suma de aquello que se ha creído verdadero; es el conjunto de las conductas, de las singularidades, de las desviaciones de que se puede hablar en el discurso psiquiátrico); un saber es también el espacio en el que el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso (en este sentido, el saber de la medicina clínica es el conjunto de las funciones de mirada, de interrogación, de desciframiento, de registro, de decisión, que puede ejercer el sujeto del discurso médico); un saber es también el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman (a este nivel, el saber de la historia natural, en el siglo XVIII, no es la suma de lo que ha sido dicho, sino el conjunto de los modos y de los emplazamientos según los cuales se puede integrar a lo ya dicho todo un enunciado nuevo). (Foucault, [1969] 2008, p. 237).

Al constituir una práctica, el saber aparece con un potencial transformador del contexto que atraviesa, a la vez que permite su identificación en el interior de un juego espacial y temporal definido. Esto significa que el saber es un hacer, o cuando menos, que todo hacer implica un saber y que dicha actividad jamás se encuentra separada del *a priori* histórico que lo constituye. En tanto práctica, se ejerce a través de diversas modalidades en el interior del espacio discursivo del que forma parte, pero también en los espacios correlativos a él. En la medida que no emana de una actividad de la conciencia, ni es encontrado en el mundo como fruto de un desvelo, sino que se produce a través de ciertas reglas determinadas por la historicidad propia del campo social, histórico y político del que emerge; se encuentra siempre vinculado directamente con prácticas correlativas que conforman tal contexto. Bajo el seudónimo de Maurice Florence, Foucault afirma:

Michel Foucault aborda las cosas de modo completamente diferente: estudia en primer lugar el conjunto de las maneras de

hacer más o menos reguladas, más o menos reflexionadas, más o menos dotadas de finalidad, a través de las cuales se dibujan, a la par, lo que estaba constituido como real para los que buscaban pensarlo y gobernarlo y la manera en que éstas se constituían como sujetos capaces de conocer, de analizar y posiblemente de modificar lo real. Éstas son las «prácticas», entendidas a la vez como modo de obrar y de pensar, que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto. (Foucault, 1999a, p. 367).

Como se ha visto en *El orden del discurso*, Foucault plantea que el discurso posee cualidades propias de un sistema de exclusión, entre ellas ubica la voluntad de verdad que se configura en Occidente a partir de Platón y que surge de la separación entre lo verdadero y lo falso. Esta diferencia, según el autor, trae como consecuencia la definición del ámbito del decir verdadero como un mero decir, y, por lo tanto, separa la verdad constituida como «saber» del poder que éste supone a quien lo posee (Foucault, [1970] 1992, p. 17). Foucault reconoce a esta voluntad una historia, muestra sus transformaciones y la define como un sistema de exclusión que toma un soporte institucional regulador del saber. Esta caracterización de la voluntad de verdad o de saber permite vislumbrar un vínculo inquebrantable entre el deseo y el poder imbricado en la «búsqueda» del saber, pero a pesar de ello:

El discurso verdadero, que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que le atraviesa; y la voluntad, esa que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es de tal manera que la verdad que quiere no puede no enmascararla. (Foucault, [1975] 1992, p. 21).

La separación aparente entre verdad y poder que establece la epistemología occidental es presentada en este texto como aquello que fortalece y oculta las formas de control discursivo, instaladas desde las diversas maneras de poner en práctica los saberes. El vínculo entre el saber y la verdad se instala como régimen, como aparato de dominio y gobierno de las sociedades occidentales, funcionando

como sistema de exclusión a partir de las distintas prácticas discursivas (y no discursivas) que entrañan al saber y al poder. Tal como afirma Colombani (2008, p. 45): «es esa voluntad de verdad, histórica y tensionada, la que delinea el lugar de los saberes, las prácticas sociales y los discursos».

5.2. La verdad, un juego

En el tercer capítulo se ha mostrado en qué medida la filosofía nietzscheana constituye para Foucault un elemento necesario para el cambio de perspectiva filosófica. Adherir a la comprensión de la verdad como producción ficticia lo aleja de un marco filosófico preocupado por la elucidación de las condiciones que hacen de un discurso algo «legítimo» y verdadero. Por el contrario, Foucault se compromete con un análisis de las condiciones históricas que forjan los estatutos epistemológicos como criterios de validación. La verdad es postulada como un elemento fundamental en el establecimiento de las estrategias de poder y de dominio.

La verdad aparece vinculada al poder en dos niveles, por un lado, constituye el umbral de aceptación de determinados discursos de saber, un saber sólo es legitimado como tal si logra verse incluido en los parámetros epistémicos de la formación histórica y discursiva de la que es parte. Por otro, regula las prácticas sociales que permiten el gobierno de los individuos a partir de la generación de conductas.

Pero cuando hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad, no quiero en modo alguno decir que los juegos de verdad sean sólo relaciones de poder que pretendo enmascarar —lo que resultaría una caricatura tremenda. Mi problema es como ya he dicho, saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en el lugar de y estar ligados a relaciones de poder. Cabe mostrar, por ejemplo, que la medicalización de la locura, es decir la organización de un saber médico en torno a individuos designados como locos, ha estado ligada a toda una serie de procesos sociales, de orden económico en un momento

dado, pero también a instituciones y a prácticas de poder.
(Foucault, 1999, p. 410).

Foucault refiere a cierta normatividad inherente a la verdad, cuya operatividad está presente en el discurso y lo hace *funcionar* como un «discurso verdadero». Esta regulación de la producción de la verdad permanece sujeta al desenvolvimiento de las relaciones de poder, en tal sentido, éstas no operan a un nivel externo de la elaboración de los discursos verdaderos. Resulta inconveniente una separación entre un ámbito externo y uno interno de los saberes. Foucault especifica al poder en su carácter relacional, el poder constituye un ejercicio instituido en la vinculación de los individuos que tiende a generar cierta forma de conducta desde parámetros disimétricos.

Al atravesar el umbral epistémico que le permite instituirse como verdad, el saber permea desde los nódulos atómicos de la red social las formas normales de conducta, definidas a partir de diversas técnicas y estrategias políticas. Este proceso no se define simplemente desde el nivel de la «creencia» de los individuos que forman parte de dicha red, constituye una práctica y su institución se materializa a través del ejercicio conductual propio de tales individuos. De modo que los efectos de poder de determinado saber pueden identificarse con aquello que Foucault denomina *regímenes de verdad*, es decir, las prácticas de saber-poder específicas de una época que lo vinculan correlativamente a las redes de poder que constituyen dichos regímenes. Estos definen estrategias y tácticas de dominio político individual y grupal.

... existe una relación dialéctica entre los juegos discursivos particulares y singulares y las situaciones históricas, las instituciones y las estructuras sociales en las que dichos juegos se ubican. El maridaje es tan estrecho que podemos afirmar que el discurso constituye a las prácticas sociales, así como es constituido por ellas (Colombani, 2008, p. 45).

Cabe aclarar que Foucault no supone la «utilización» de determinados ámbitos o medios para hacer «creer» verdades que son falsas con un objetivo de dominio. Su

análisis radica en iluminar las normas contingentes que condicionan la elaboración de los discursos y prácticas de verdad, así como también el vínculo que sostienen con las prácticas sociales.

En la auto-definición que realiza de su investigación Foucault afirma:

... la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las «veridicciones», entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, el precio que, en alguna medida, ésta ha pagado, sus efectos en lo real y el modo en que, ligando cierto tipo de objeto a determinadas modalidades del sujeto, dicha emergencia ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el *a priori* histórico de una experiencia posible. (Foucault, 1999a, p. 364).

La normatividad que determina la formación de los discursos constituye su *a priori* histórico, condicionando los distintos juegos de verdad que posibilitan su emergencia. En la cita se pueden diferenciar tres niveles constitutivos de las prácticas de saber: el de los discursos que corresponden a las formaciones discursivas propias de una época; el de la veridicción que corresponde a los juegos de verdad que intervienen en la elaboración de los discursos; el del *a priori* histórico que regula la emergencia de dichos juegos. Estos niveles de análisis cobran relevancia para el autor en la medida que los comprende como condicionantes de las subjetividades propias de la época.

Es importante considerar nuevamente que el *a priori* histórico constituye para el autor «no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados» (Foucault, [1969] 2008, p. 167). Si bien no permite dar cuenta de los *a priori* formales (que determinan las condiciones de validez de tal o cual discurso), sí permite dar cuenta de las condiciones históricas que dan lugar a la aparición de las condiciones de validez. En tal sentido, el *a priori* histórico se

define como el conjunto de reglas que regula las prácticas discursivas, dando lugar a los diversos juegos de verdad que las atraviesan. Los llamados *juegos de verdad* constituyen una serie de procedimientos que regulan las prácticas discursivas singulares. Si el *a priori* histórico es identificado con la positividad propia de una formación histórica, el régimen de veridicción o los juegos de verdad pueden identificarse con el conjunto de reglas singulares que dan lugar a la constitución de las formaciones discursivas como práctica social y dominio de saber:

La palabra «juego» puede inducir a error: cuando digo «juego», digo un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o hacer la comedia de ..., es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor. (Foucault, 1999a, p. 411).

En el párrafo anterior se puede vislumbrar el interés del filósofo por desentender su referencia al «juego» como una maniobra de engaño. Nuevamente, la verdad como producción reglada no debe confundirse con el establecimiento de una pantomima política cuyo objetivo es el engaño para el dominio. Por el contrario, posee un dominio político en la medida que se instituye como un «régimen» con efectos determinados; no sólo en la regulación de las prácticas discursivas, sino que son éstas las que vehiculizan y condicionan unas prácticas de poder específicas.

En una entrevista del año 1971 el filósofo resaltaré la relevancia de la vinculación de la verdad como práctica emergente de tales «juegos» y las relaciones de poder con las que se encuentra en correlación:

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder [...]. La verdad es de este mundo; es producida en este mundo gracias a múltiples imposiciones, y produce efectos reglados de poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, define los

tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que le permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas o procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero (Foucault, 1999, p. 53).

Las reglas de constitución de la verdad, en tanto convocan la agencia del poder, cobran relevancia en el análisis político. La comprensión productiva de la verdad y de su correlación con las relaciones de poder encuentra relevancia porque permite profundizar en la constitución de lo que Foucault entiende por *sujeto*.

5.3. Sujetando

En varias de sus últimas entrevistas Foucault expresa cierta preocupación en realizar determinadas aclaraciones respecto a su trabajo. Lejos de comprenderse a sí mismo como un «filósofo del poder», define sus reflexiones en torno a la *subjetividad* o el *sujeto*. Esta postura parecería en principio contradecir uno de sus postulados fundamentales: la inexistencia del sujeto, sin embargo, no desiste en explicitar que la negación de un sujeto *a priori* no supone necesariamente la negación de uno constituido históricamente como tampoco la relevancia de reflexionar sobre las condiciones de su constitución:

Lo que he querido intentar mostrar es cómo el sujeto se constituía a sí mismo, de tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc. Sin duda, era preciso rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder efectuar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto o de las diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc. (Foucault, 1999a, p. 403).

En la cita se aprecia la reiteración del rechazo a una filosofía del sujeto, dejando

claro su interés en profundizar en la dinámica de la especificación de los individuos que denomina *juegos de verdad, prácticas de poder*. Ambos elementos aparecen vinculados por el siguiente cuestionamiento: ¿cómo se constituyen los sujetos a partir de prácticas específicas (de saber/verdad y de poder)?

Foucault considera no haber sido explícito en sus investigaciones y propone la construcción de una mirada retrospectiva de su obra. De esta forma, procura señalar en qué medida su filosofía se aboca a la definición de los distintos mecanismos de subjetivación. Con tal fin define en su obra tres grandes ejes de análisis. Como ya se ha mencionado, estos ejes son: prácticas coercitivas o divisorias, prácticas de saber teórico-científicas y prácticas del cuidado de sí (Foucault, 1982, pp. 777-778; 1999, p. 393). Según el autor, los tres tipos de prácticas se erigen —de uno u otro modo— como prácticas de objetivación del individuo, es decir, hacen de éste un «objeto» de saber y de poder.

Como se ha visto, Foucault atiende a dos caras de una misma moneda: la atención a los procedimientos de subjetivación de los individuos, es decir, cómo llegan estos a constituir determinada forma de «ser sujeto» y la inclusión del sujeto como objeto en los distintos saberes. Procura, por tanto, advertir las formas de especificación de los sujetos en tanto tales, pero también en tanto objetos. Las prácticas enumeradas categorizan al individuo con miras a generar un efecto formador y transformador sobre éste. En tal sentido, su análisis supone encontrar las distintas maneras que colaboran para dar forma a los sujetos a lo largo de la historia, y cómo la subjetivación implica una objetivación.

Según Foucault, estas tres líneas de abordaje permiten ver cómo la subjetividad se vincula con los «juegos de verdad» en los que los individuos se encuentran comprometidos. Tanto las prácticas coercitivas, las teóricas, como las de auto-subjetivación parecen tener su punto de intersección en el individuo, generando en él cierto efecto de identificación que constituye su ser *sujeto*. En tanto dicha diversidad de ejercicios de poder/saber atraviesan al individuo, generan en él

ciertos modos de ser, sentir, actuar, etc., que lo *sujetan* a una agencia singular. Sin embargo, tal como se ha señalado, la unidad que compone el individuo en tanto “sujeto del poder” no es materia inerte que solamente recibe su forma del exterior (Patton, [1998], en Moss, 1998). El sujeto foucaultiano se presenta dotado de agencia, como también de la libertad que ésta supone para ser llevada a cabo, en tal sentido forma parte activa de su subjetivación. Su materialidad, esto es, su cuerpo, conforma el soporte necesario, pero también agente, a partir del cual la subjetividad toma una forma definida.

Esta forma de poder se aplica a la vida cotidiana que categoriza al individuo, lo marca en su propia individualidad, lo vincula a su propia identidad, le impone una ley de la verdad que debe reconocer en sí mismo y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra *sujeto*: sujeto a otra persona a través del control y la dependencia; y atado a su propia identidad por una conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta [al individuo]. (Foucault, 1982, p. 781).²²

En el texto citado aparecen varias cuestiones a mencionar. En principio, el poder al que refiere Foucault no se ejerce desde los ámbitos globales de la sociedad, sino que remite a las prácticas microsociales identificadas en la «vida cotidiana» del individuo («immediate everyday life»). Por tanto, es un poder que se ejerce desde la cercanía, pero también desde la constancia y la repetición de lo cotidiano. Es presentado además como un mecanismo de individuación, es decir, de identificación del individuo a unas conductas particulares; ello nos remite al carácter atómico-molecular del poder, su acción micro-política se evidencia en su injerencia sobre el cuerpo indivisible de lo social: el individuo. Por último, compromete a dicho individuo en un juego de verdad sobre sí mismo, lo subyuga

²² Traducción propia del original: «This form of power applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him which he must recognize and which others have to recognize in him. It is a form of power which makes individuals subjects. There are two meanings of the word “subject”: subject to someone else by control and dependence; and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to». (Foucault, 1982, p. 781).

a cierta normatividad epistemológica sobre sí que debe poder reconocer en su identidad y en su agencia. En definitiva, ejerce una sujeción del individuo a cierto modo de ser, lo subjetiva.

Ahora bien, dicha subjetivación se encuentra anclada en las formas de objetivación, es decir, aquellas que hacen del sujeto un objeto de conocimiento dentro de unidades discursivas específicas tales como la de la psicopatología, la jurisprudencia, la pedagogía, etc. El sujeto aparece dentro de estos discursos como objeto de conocimiento, sin embargo, no es un objeto *per se*. En tanto objeto, se instituye junto al entramado que tales discursos solidifican al constituirse. «Un objeto determinado se aísla de los otros objetos, se delimita y se inserta en un discurso que lo abarca, de modo tal que el objeto es enunciado a partir de las reglas del discurso que lo abarca» (Colombani, 2008, p. 31). Es importante señalar que las diversas estrategias que pueden darse en la subjetivación y en la objetivación poseen un carácter histórico y singular, por lo tanto, sus efectos se caracterizan por su divergencia no sólo temporal, sino también en relación al espacio social en el cual emergen.

El abordaje arqueológico implica la delimitación de los diagramas de poder/saber, estos constituyen el cruce en el que el sujeto se erige como efecto de las relaciones de fuerza que lo atraviesan. En tal sentido, las formaciones históricas —definidas como la regulación *a priori* del saber y por tanto sus «objetos»— se muestran en un vínculo de correlación con los núcleos de poder de la época de la que forman parte. El proceso toma un carácter político, se encuentra implicada la variante de una potencial dominación en la que la libertad del individuo se cancela parcialmente o se limita en sus márgenes:

El poder consiste en juegos estratégicos. Es bien sabido que el poder no es el mal. [...] Consideremos también algo que ha sido objeto de críticas a menudo justificadas: la institución pedagógica. No veo dónde se encuentra el mal en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado, y sabiendo más que otro, le dice lo que hay que hacer, le enseña, le transmite un

saber y le comunica técnicas. El problema más bien consiste en saber cómo se evitarán en dichas prácticas —en las que el poder no puede dejar de jugar y en el que no es malo en sí mismo— los efectos de dominación que harán que un chaval sea sometido a la autoridad arbitraria e inútil de un maestro o que un estudiante se halle bajo la férula de un profesor autoritario, etc. Creo que es preciso plantear este problema en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de *ethos*, de práctica de sí y de libertad. (Foucault, 1999a, p. 412-413).

En la cita aparece la relevancia de la diferenciación entre ejercicio de poder y ejercicio de dominación. Si bien ambos pueden coincidir, no son identificables. Según el autor, el ejercicio de poder es un vínculo mediado por un margen de acción posible para todos los agentes implicados en la relación: la resistencia. Si bien Foucault no desarrolla en gran medida dicho concepto, se puede arriesgar a definir la resistencia como la fuerza opuesta implicada en el ejercicio de poder, aquella que puja hacia la inversión de la disimetría en la que se funda originalmente una relación de poder dada. La inestabilidad del poder se presenta como un carácter fundamental de éste, ya que supone la posibilidad de su reversibilidad inminente.

Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución, no existirían en absoluto relaciones de poder. Al ser ésta la forma general de dichas relaciones, me resisto a responder a la cuestión que en ocasiones me plantean: «Pero si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad». Respondo: si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad. Es decir, existen efectivamente estados de dominación. En numerosos casos, las relaciones de poder están fijadas de tal modo que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado. (Foucault, 1999a, p. 405).

Tal como se desprende de la cita, es posible que esta reversibilidad se encuentre altamente limitada y, en tal caso, la relación de poder coincide con la relación de

dominación. En la medida que los márgenes de libertad son mínimos se genera sometimiento. Un aspecto fundamental de este punto es la inclusión de la noción de libertad que realiza el autor. Tal como afirma Moss (1998), la libertad que propone Foucault como núcleo de la agencia del sujeto nace de su interacción en las relaciones de poder. En tal sentido, no es asimilable a una libertad sartreana, por ejemplo, es decir, no es una libertad inherente al ser humano, sino una que se constituye por su práctica. El énfasis que Foucault realiza en tal tipo de libertad, permite la evaluación del poder en términos políticos, es decir, posibilita diferenciar las relaciones de poder de las relaciones de dominación.

La subjetividad aparece como el desborde del ejercicio de poder, por tanto, también es el desborde del ejercicio de resistencia. La subjetivación surge como un efecto del poder, pero también de las resistencias individuales o grupales implicadas en la relación, entonces, entra en el juego cierto factor de incertidumbre generado por la acción de resistir. Tomar en cuenta la inclusión que Foucault hace de la resistencia en su concepción de poder permite abandonar la interpretación que hace de las relaciones que lo constituyen en una suerte de panteísmo cercenador del accionar ético-político del sujeto.

En síntesis, si se acuerda con Foucault que su obra se orienta a definir las formas de subjetivación, es decir, los mecanismos implicados en la sujeción de los individuos a diversas conductas; sus estudios sobre el saber y sobre el poder deben interpretarse como las dos caras de una misma moneda. En un extremo su interés radica en mostrar las condiciones de emergencia de los saberes de una época, por tanto, de los parámetros veritativos que ésta construye para sí misma tanto de los regímenes de verdad como de las formaciones históricas. En el otro extremo, la fuerza que se desplaza a través de dichos regímenes tiñendo las relaciones que los individuos entablan.

En 1984, cuando le preguntan sobre el cambio del binomio saber-poder por el de sujeto-verdad, Foucault responde:

Como he señalado al comienzo, mi problema ha sido siempre el de las relaciones entre sujeto y verdad: cómo el sujeto entra en cierto juego de verdad. [...] Así es como me vi conducido a plantear el problema saber/poder, que no es para mí el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar de la forma que me parece más exacta el problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad. (Foucault, 1999a, p. 403).

Nuevamente las relaciones entre saber y poder son presentadas como condiciones para elucidar los juegos de verdad que determinan la subjetivación del individuo y están imbricados en relaciones de poder que Foucault caracteriza de la siguiente forma:

Dichas relaciones de poder caracterizan la manera en que los hombres son «gobernados» unos por otros, y su análisis muestra cómo, a través de ciertas formas de «gobierno», de los alienados, de los enfermos, de los criminales, etc., es objetivado el sujeto loco, enfermo, delincuente. Un análisis de este tipo no pretende decir que el abuso de tal o cual poder ha hecho locos, enfermos criminales, allí donde no había nada de eso, sino que las formas diversas y particulares de «gobierno» de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto. (Foucault, 1999a, p. 367).

Cabe recordar que si bien Foucault define uno de estos ejes como prácticas de saber teórico-científicas, no reduce el saber al ejercicio teórico. Cualquier tipo de acción que componga ejercicio de poder supone cierto ejercicio de saber. En tal sentido, tanto las prácticas coercitivas como las prácticas de auto-subjetivación implican al individuo la agencia de cierto saber. Éste pudo o no haber atravesado el umbral de la cientificidad, pero más allá de ello ha de estar constituido como un tipo de saber-verdadero dentro del régimen que lo contiene e, incluso, puede dar lugar a la constitución de un saber científico.

En la cita, Foucault enfatiza el concepto de «gobierno». Si bien se ha mencionado, no se ha profundizado en él y en su importancia, en el llamado *giro griego*

(Colombani, 2008, p. 21).²³ Un sondeo riguroso de éste corresponde a próximas investigaciones y no a las aspiraciones de la presente, sin embargo, es posible realizar algunas aclaraciones.

En tanto práctica de gubernamentalidad, la subjetivación posee efectos políticos cuya pertinencia de análisis se encuentra en la posibilidad de su deconstrucción, así como de su reconstrucción. Profundizar en las reglas que instituyen históricamente las prácticas de saber y de los juegos de verdad permite una revisión de los mecanismos políticos que subjetivan a los individuos para gobernarlos, o más precisamente, gobernándolos, pero también implicaría la posibilidad de generación de prácticas de auto-subjetivación. La noción de gobierno permite a Foucault, mostrar la subjetivación como una práctica no reductible a los mecanismos disciplinares, como también fortalecer sus conceptos de libertad y resistencia como vías de modificación de las relaciones de poder y de fortalecimiento de las capacidades del sujeto para auto-definirse (Moss, 1998).

Foucault se ubica en un *más acá* de la filosofía política para mostrar la posibilidad de advertir los mecanismos de subjetivación e insistir en que esto sólo es posible si se analiza el suelo de gestación que constituye la normatividad epistémica. Ésta rige el propio discurso de la filosofía política, la concepción foucaultiana del poder, se caracteriza más por su potencialidad para desustanciar la normatividad que atraviesa nuestro pensamiento político que por postular valores universales que legitimen un tipo de agencia política.

²³ El «giro griego» constituye, según la crítica, el tercer período de la obra de Michel Foucault y se caracteriza por su abordaje de las «técnicas del sí» de la Grecia antigua. Si bien esta investigación no toma como anclaje una diferenciación tajante en «períodos» de la obra foucaultiana, como se ha afirmado en la «Introducción», sí es necesario considerar ciertos virajes no sólo metodológicos, sino también teóricos.

6. CAPÍTULO V. EL DISCURSO SOBRE EL PODER

Se verá que la guerra no sólo realiza la necesaria distinción, sino que la realiza de un modo psicológicamente aceptable.

George ORWELL, 1984

6.1. Guillotinar al rey

A partir de la frase que sirve de inspiración al título de esta sección, Foucault ilustra de qué manera el discurso elaborado por la filosofía política moderna y contemporánea, respecto de la naturaleza del poder, no sólo resulta insuficiente a la hora de explicar el funcionamiento político post-monárquico europeo, sino que deriva de él:

En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey. De ahí la importancia que todavía se otorga en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía (incluso si ésta es interrogada ya no tanto en la persona del soberano cuanto en la presencia de un ser colectivo). (Foucault, 2008b, p. 86).

En su curso del año 1976, Foucault enmarca una serie de discursos filosóficos sobre el poder a los que llama *teorías de la soberanía política* (Foucault, [1975-76] 2006). Bajo ese título, define a grandes rasgos aquello que se conoce como «contractualismo». Según el autor, estas teorías identifican el poder con las estructuras jurídicas ideales que todo contrato social supone. Para fundamentar su postura muestra tres insuficiencias que estas teorías, a pesar de sus distintas formulaciones, sostienen: la definición del poder como cesión o contrato, el isomorfismo establecido entre éste y los aparatos jurídicos reguladores y la identificación de su ejercicio como una actividad estrictamente represiva. Estas características derivan en gran medida del vicio formal de este tipo de teorías, como también del carácter macropolítico del análisis que las sustenta.

A partir de estas tres críticas es posible visibilizar la caracterización del poder que Foucault realiza. Este camino permite no sólo advertir qué concepto de poder propone el autor, sino también cuál es el vínculo que establece entre éste y la elaboración de los discursos de saber. En esta sección, se reconstruye la primera crítica mencionada, es decir, a la noción de poder como cesión, propia de las teorías de la soberanía política. Las siguientes secciones abordan las restantes dos. En el curso citado Foucault afirma:

Éste [el poder] es considerado como un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puede transferir o enajenar de una manera total o parcial mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho [...] que sería del orden de la cesión o del contrato (Foucault, [1975-76] 2006, p. 26).

Concebir al poder de esta manera supone definirlo como «algo» que puede ser cedido por una voluntad general o voluntades individuales a un órgano que los supera en capacidad, o bien acordando mediante un pacto sobre su uso y límites, constituyendo de este modo la soberanía política. Vivir en un estado de derecho define a *grosso modo*, el ideal de libertad y seguridad pública que ha atravesado la política europea occidental.²⁴ La consecuencia fundamental de esta propuesta es su reflexión sobre el poder en términos de reificación conceptual y ontológica.

Este tipo de consideraciones ubican al poder bajo las categorías de «legitimidad» e «ilegitimidad», marcando su límite en la «opresión», ya que permiten diferenciar entre un uso adecuado o inadecuado por parte de quien lo «posee». En tal sentido, las llamadas *teorías de la soberanía política* han servido no sólo de base para la regulación del poder monárquico, sino también como crítica a los abusos ejercidos por éste.

Desde la perspectiva foucaultiana, considerar al poder de tal forma supone no atender su carácter dinámico. Al respecto, el filósofo afirma «... el poder no se da,

²⁴ Es decir, el estado jurídico ha sido definido en sus orígenes, y en sus posteriores desarrollos, como la garantía inherente a los procesos civilizatorios de la humanidad, garantía de las libertades individuales y de su protección.

ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto» (Foucault, [1975-76] 2006, p. 27). El poder es ejercicio, no sustancia. Esta asunción posee un anclaje metodológico cuya finalidad es la definición de una ontología histórica precisa que rechaza tomar como punto de partida universales definidos teóricamente para aplicarlos posteriormente a la experiencia. El punto de partida de Foucault es suponer: «... que los universales no existen... No interrogar los universales utilizando la historia como método crítico, sino partir de la decisión de la inexistencia de los universales para preguntar qué historia puede hacerse» (Foucault, 2010a, p. 19).

La genealogía obliga a la negación de cualquier tipo de universal como forma de fundamentación de los procesos históricos. La analítica del poder se erige como la descripción del funcionamiento del poder *en la historia*. Ello implica abandonar la formalización de sus esquemas de funcionamiento con el afán de hacer visible una ontología dinámica, pero, sobre todo, singular. Tal como señala Colombani (2008, p. 103): «la historia como genealogía nos habla de la movilidad del acontecimiento, de su contingencia y provisoriedad, de su fragilidad evanescente». El Foucault genealogista parte de la imposibilidad de un análisis histórico anclado en parámetros signados por la ilusión de un devenir unívoco. La genealogía se inviste de carácter político, ya que permite desarmar aquello que se ha instituido como acontecimiento para su reensamblaje crítico.

Este movimiento implica para el autor desviar su labor de toda lógica dicotómica que tienda a ubicar al poder en un esquema binario. Afirma en una entrevista del año 1977, «Poder y estrategias», «... no conviene pues partir de un hecho primero y masivo de dominación (una estructura binaria compuesta de “dominantes” y “dominados”), sino más bien de una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto» (Foucault, 1992, p. 171).

El poder, no siendo considerado una «cosa», es entendido por Foucault como una actividad, de ello se derivan una serie de implicaciones. En principio, el análisis al

que el autor apunta está destinado a mostrar el mecanismo microfísico del poder. Esto significa que desvía la atención desde el funcionamiento y los fundamentos del Estado para fijarla en las relaciones moleculares que se dan en lo social y en lo político. Éstas son ubicadas en un nivel de profundidad mayor al que el Estado sostiene con sus ciudadanos, o cierta clase con otra, alejándose por tanto de cualquier tipo de abstracción que intente idealizar las relaciones formales entre distintas libertades y aparatos. Tal como afirma en *Vigilar y castigar* (1975):

Ahora bien, el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una «apropiación», sino a disposiciones, a maniobras, a tácticas, a técnicas, a funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad, más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera un traspaso o la conquista que se apodera de un territorio. (Foucault, [1975] 2008a, p. 36).

La concepción estratégica del poder es consecuencia del movimiento de la dirección de análisis que realiza la microfísica. Foucault entiende que el poder no se reduce al relacionamiento entre el Estado y los ciudadanos, los dominantes y los dominados, la burguesía y el proletariado, o la sociedad y sus criminales. Su interés principal radica en señalar los distintos espacios a partir de los cuales su ejercicio se constituye en una red disimétrica y móvil, imposible de jerarquizar en su operatividad.

En tanto modalidad estratégica, el poder atraviesa todos los estratos sociales, incluso sus elementos irreductibles: los individuos. Caracterizar el poder de esta forma implica ubicarlo en un espacio de batalla constituido por una multiplicidad de relaciones en constante tensión. De ello se deriva una nota fundamental: el poder es una relación no equilibrada ni armónica entre múltiples fuerzas que atraviesan los individuos. Continuando la cita de *Vigilar y castigar*:

Este poder, por otra parte, no se aplica a quienes «no lo tienen»

pura y simplemente como una obligación o una prohibición que los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en el lugar de presas que ejerce sobre ellos. Lo cual quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir, en el nivel de los cuerpos, los gestos, los comportamientos la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad [...] no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y de modalidad (Foucault, [1975] 2008a, p. 36).

El ejercicio de poder se compone por la multiplicidad de sus modalidades, mecanismos, tácticas, estrategias, anudadas en una red compleja que difiere en los distintos estratos sociales, y que, por tanto, no es homologable a la estructura jurídica que estos poseen en su globalidad. Constituye prácticas específicas que implican lucha y tensión. La tensión que caracteriza tales prácticas está dada por el espacio que las media y que compone la posibilidad de resistir a la acción que impone una fuerza sobre otra. Ello significa que las relaciones de poder suponen ciertas prácticas de libertad por parte de los individuos o grupos que las integran, la anulación de la libertad significa no sólo la anulación del ejercicio de poder, sino un ejercicio de pura violencia. El poder es una acción que se resiste, pero también una acción de resistencia.

En *El sujeto y el poder*, hilando más finamente sobre la noción de estrategia, Foucault define tres formas distintas que toma su significado. En primer lugar, nos remite a cierta actividad racional con objetivos precisos. Por otro lado, a la previsión de las posibles acciones del otro implicado en un juego o en una lucha. Por último, designa ciertos procedimientos utilizados en situaciones de confrontación en las que el objetivo es la obtención de la victoria, a partir de la total sumisión del contrincante, estado que implicaría cierta ganancia en estabilidad. Si bien la distinción no carece de relevancia, tales significados se

aúnan cuando se trata de situaciones de confrontación como el juego o la guerra.²⁵

Foucault presta especial atención a la confrontación que puede mediar una estrategia, es decir, sobre el tercer sentido del término: «Pero obviamente, lo más importante, es la relación entre poder y estrategias de confrontación» (Foucault, 1982, p. 794).²⁶ Este punto es de suma importancia porque muestra cómo las relaciones de poder y las estrategias implicadas en la confrontación encuentran su límite en la ausencia de libertad de algún participante. Para Foucault las relaciones de poder siempre implican un punto de resistencia, la relación de fuerzas termina cuando la posibilidad de lucha y resistencia es reemplazada por la estabilidad que supone la total dominación del otro. Como se ha señalado, cuando una fuerza logra subyugar absolutamente la otra, la lucha de fuerzas se disuelve instalándose el dominio (Foucault, 1982).

En una entrevista de 1984, en la cual le preguntan a Foucault si las prácticas de libertad necesitan como condición las prácticas de liberación, el filósofo responde y aclara la diferencia entre las relaciones de poder y la dominación mencionada en el capítulo anterior:

Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad del movimiento —mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares—, estamos ante lo que se puede denominar un estado de dominación. Es cierto que en semejante situación las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o están sumamente acotadas y limitadas. Estoy, por tanto, de acuerdo con usted en que, a veces, la liberación es la condición política o histórica para una práctica de la libertad. (Foucault, 1999a, p. 395).

Se puede comprender por qué para Foucault es pertinente abordar el poder desde

²⁵ Por ejemplo, se pueden interpretar las relaciones de poder en términos del primer significado asignado, es decir, en tanto un conjunto de operaciones puestas en acción para mantener el poder. También puede ser entendida como una forma de acción sobre las posibles acciones de un otro.

²⁶ Traducción propia del original: «But most important is obviously the relationship between power relation and confrontation strategies» (Foucault, 1982, p. 794).

su mecánica ascendente, es decir, no sólo cuestionando las macroestructuras en las que éste se consolida, sino advirtiendo la trama que las posibilita. Las relaciones de poder existen a lo largo de todo el campo social, determinando la factibilidad del establecimiento de estados de dominación entre los individuos o grupalidades. El establecimiento de un sistema jurídico-jerárquico, o bien de desigualdades económicas en tanto estados de dominación, depende en gran medida de las bases relacionales necesarias para ello. Esto significa que para que un sistema jurídico tal se establezca como régimen político, para que el capitalismo como su cara económica funcione, deben apoyarse en los micro-relacionamientos socio-políticos que hacen del sujeto un súbdito no sólo dispuesto a la obediencia en términos de sumisión, sino también un súbdito que considere que su sometimiento es de su conveniencia política. Para que este tipo de individuo exista y naturalice las condiciones de su existencia no son necesarias las leyes, sino la producción de ciertas subjetividades que garanticen el respeto incuestionable de tales principios:

En otros términos, en vez de preguntarse 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, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos, etcétera. (Foucault, [1975-76] 2006, p. 37).

Esto no significa restar relevancia a los mecanismos jurídicos de la soberanía política, sino comprenderlos para elucidar los efectos de verdad que estos poseen. Es decir, comprender cómo se ejerce el poder a través de la ley en su funcionamiento efectivo y, por encima de todo, en los procesos de individuación que precisa para su solidificación y mantenimiento. De allí el énfasis en las relaciones de derecho, éstas no se limitan a cumplir con requerimientos jurídicos que garanticen igualdad civil para los ciudadanos de un Estado, sino que de ese ejercicio se desprenden ciertos discursos de verdad que permiten y retroalimentan las relaciones de poder y ciertos estados de dominación que éstas componen. En tal sentido, el poder, en y a través del saber, obliga a la generación y regeneración

de toda una economía de la verdad:

No hay ejercicio de poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir, y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad. (Foucault, [1975-76] 2006, p. 34).

La «obligación legal a la obediencia» se fundamenta a partir de la idea de cesión o bien de contrato, de modo que legisla y estigmatiza el incumplimiento de dicho contrato por parte de los «ciudadanos» (Foucault, [1975-76] 2006, p. 35), sin embargo, como se verá a continuación, parecería no resultar del todo claro que tal obligación constituya una ganancia universal para todo agente cívico-político.

Cabe preguntarse si frente a las especulaciones sobre soberanía política y el ejercicio de derechos, no resulta más sensato cuestionar las condiciones que impulsan a la servidumbre voluntaria. ¿No resulta fundamental el cuestionamiento crítico de las condiciones normativas que imprimen en los sujetos su especificidad política? El análisis del poder cobra relevancia para Foucault en tanto implica la denuncia de los mecanismos históricos a partir de los cuales las identidades individuales son condicionadas. Como afirma Colombani en su introducción a *Foucault y lo político*:

La política como matriz de un tipo de pensamiento que denuncia todo modo de subjetivación en donde el sujeto queda determinado y fijado por una acción también política que desde fuera de sí lo moldea. Esto es lo que Foucault atiende como la tarea del intelectual: denunciar toda relación en donde alguien padezca el poder. (Colombani, 2008, p. 21).

Foucault dirige su mirada hacia aquellas redes de poder desde las cuales se ejercen procesos de subjetivación que forjan individuos como *efectos* de poder. Tomar en consideración las bases en las que se sientan los discursos que atraviesan las concepciones «normalizadas» de poder supuso para Foucault la continuación de la tradición epistemológica nietzscheana, como también el inicio de una tarea crítica

de revisión de las formas de hablar sobre el poder.

6.2. Los ilegalismos del poder

La analítica foucaultiana del poder hace foco en el ámbito de la morfología social, advirtiendo la inestabilidad y difusión del poder, así como la resistencia en tanto práctica de libertad implicada en su ejercicio. Este análisis permite al filósofo mostrar la inconveniencia de establecer un isomorfismo entre lo legal y las relaciones que el poder encarna.

Foucault sostiene que el ejercicio de poder localizable en el ámbito jurídico no es aquél que regula el funcionamiento institucional, por el contrario, la ley es una *gestión de los ilegalismos*. Según el autor, el Estado y su legalidad solidifican mecanismos estratégicos cuya función no es la de suprimir la ilegalidad. En 1977 afirma:

El derecho no es ni la verdad, ni la justificación del poder. Es un instrumento a la vez parcial y complejo. La forma de la ley y los efectos de prohibición que ella conlleva deben ser situados entre otros muchos mecanismos no jurídicos. Así el sistema penal no debe ser analizado pura y simplemente como un aparato de prohibición y de represión de una clase sobre otra, ni tampoco como una justificación que encubre las violencias sin ley de la clase dominante; permite una gestión política y económica a través de la diferencia entre legalidad e ilegalismo. De igual modo, para la sexualidad: la prohibición no es sin duda la forma principal con la que el poder la reviste (Foucault, [1970] 1992, p. 170).

De la cita anterior se desprende que la ley es un instrumento parcial, es decir, el ejercicio de poder desborda el ámbito que ésta define, éste constituye tan sólo una de las formas de las estrategias de poder. Foucault niega que el poder tenga un carácter estrictamente represivo, por el contrario, su nota fundamental es la producción de conductas y no su supresión. Por lo tanto, cabe diferenciar entre la ley jurídica, instituida a nivel macropolítico para ordenar el margen de acción que

los individuos poseen en tanto sujetos de derecho, y el ámbito micropolítico que da lugar a prácticas de poder específicas. La microfísica del poder implica distinguir cualitativamente entre su ejercicio macroscópico y el microscópico, no debe confundirse su análisis con un mero cambio de las condiciones cuantitativas del poder (Deleuze, [1986] 2014, pp. 58-61).

En su libro *Vigilar y castigar* (1975), a través del análisis de lo que llama *ilegalismos*, Foucault intenta mostrar cómo, más allá del establecimiento de la legalidad, las formas del castigo a la criminalidad que se instalan en la Modernidad conforman un dispositivo complejo y no identificable con la definición jurídica del castigo. Tal dispositivo se conforma por el sistema judicial, penal, policial y las prácticas socio-culturales, y entre ellas, las criminales. Lejos de aplicar la ley en términos neutrales, las medidas punitivas modernas regulan y normalizan ciertas prácticas que tienden a definir un objeto específico para la aplicación del castigo: el criminal. Desde el análisis presentado por el autor, el criminal no posee una existencia independiente de los discursos que lo toman y definen en tanto tal, es decir, como su objeto; pero tampoco de las prácticas sociales que colaboran para su encarnación efectiva en cierto tipo de individuos.

Cabe señalar que Foucault no remite a *un* discurso independiente, que podría ser el jurídico o el de la criminología, sino que señala que los saberes o técnicas disciplinares, a través de sus estrategias epistemológicas, así como de sus prácticas, dan al criminal su carácter de objeto. Estos discursos son distintos, pero inseparables de las prácticas sociales, políticas, culturales e institucionales que también otorgan el estatuto de objeto a tales individuos, esto es, los materializan. Afirma que la penalidad es mucho más que la represión de los delitos, en definitiva, el poder del castigo no se identifica con la represión que ejerce la legalidad:

Analizar más bien, los «sistemas punitivos concretos», estudiarlos como fenómenos sociales de los que no pueden dar razón la sola armazón jurídica de la sociedad ni sus opciones

éticas fundamentales; situarlos en un campo de funcionamiento donde la sanción de los delitos no es el único elemento; demostrar que las medidas punitivas no son simplemente mecanismos «negativos» que permiten reprimir, impedir, excluir, suprimir, sino que están ligadas a toda una serie de efectos positivos y útiles a los que tienen por misión sostener. (Foucault, [1975] 2008a, p. 34).

Se puede advertir que el autor ve en la ley y en las formas punitivas que establece tan sólo una garantía que ampara otros tantos mecanismos de castigo, cuyo objetivo no es la eliminación de la criminalidad sino su «gestión». Al respecto, el término *ilegalismo* le sirve a Foucault para mostrar cómo, en una amplia gama de actos ilegales definidos por el sistema jurídico propio de una sociedad, sólo algunos son identificados socialmente bajo la categoría de crimen y puestos bajo el foco del «peligro social». Esto último tiene como efecto la generación de un «estado de conflicto permanente» entre aquellos que han ingresado al sistema penal, los «criminales», y el resto de la sociedad (Foucault, [1975] 2008a, pp. 332-333). Tal como afirma Deleuze:

La ley es una gestión de los ilegalismos, unos que permite, hace posible o inventa como privilegio de la clase dominante, otros que tolera como compensación de las clases dominadas, o que incluso hace que sirvan a la clase dominante, otros, por último, que prohíbe, aísla y toma como objeto, pero también como medio de dominación. Así, los cambios de la ley, a lo largo del siglo xvii, tienen como fondo una nueva distribución de los ilegalismos, no sólo porque las infracciones tienden a cambiar de naturaleza, basándose cada vez más en la propiedad que en las personas, sino porque los poderes disciplinarios dividen y formalizan de otra forma esas infracciones, definiendo una forma original llamada «delincuencia» que permite una nueva diferenciación, un nuevo control de los ilegalismos. (Deleuze [1986], 1987, p. 56).

En la obra mencionada, Foucault ([1975] 2008a) dedica una sección al tema, su objetivo es mostrar cómo la prisión, la delincuencia, la policía y la justicia penal conforman un sistema de gestión de los ilegalismos que se instala en la

Modernidad europea como herramienta para el mantenimiento del *statu quo* socio-político burgués. El autor se pregunta: si el sistema de castigo moderno ha demostrado reproducir firmemente la cultura delictiva, ¿por qué se ha instalado de una forma tan sólida e insistente en las sociedades modernas?, ¿cuál es la utilidad social que garantiza en términos de seguridad?

¿No se puede ver ahí más que una contradicción, una consecuencia? Sería preciso entonces suponer que la prisión, y de una manera general los castigos, no están destinados a suprimir las infracciones, sino más bien a distinguirlas, a distribuir las, a utilizarlas; que tiendan no tanto a volver dóciles a quienes están dispuestos a transgredir las leyes, sino a organizar la transgresión de las leyes en una táctica general de sometimiento. (Foucault, [1975] 2008a, p. 316).

En la cita, prima la desconfianza hacia la técnica penitenciaria como un aparato jurídico sin más, es decir, la prisión no constituye para el autor una institución de aplicación del marco legal que posee una sociedad. Foucault muestra un desfase entre el discurso teórico, científico y judicial sobre la delincuencia —que busca hacer del derecho y la prisión un aparato direccionador del individuo— y la materialización de los dispositivos disciplinarios que se ponen efectivamente en práctica para el abordaje del delincuente. Por un lado, el discurso jurídico, propio del ámbito formal del derecho, tiene por función segregar formalmente de la ciudadanía a todos los individuos que atenten contra la soberanía, con el objetivo de integrarlos una vez que se hayan «normalizado»; se apoya, por tanto, en disciplinas calificadas por su estatus científico, como la psicopatología, la sociología, la criminología. Por otro lado, se pueden definir prácticas penales y policiales cuya función es la de criminalizar y perseguir infracciones jurídicas específicas. El derecho y sus disciplinas de sostén definen al criminal como anomalía social, y a su reinserción como la adaptación de su conducta a la media social. Por su parte, la práctica punitiva dista de erigirse como un ejercicio de rehabilitación. Tanto la prisión como la policía conforman un dispositivo heterogéneo al discurso jurídico-científico, pero ambos comparten un objeto

específico como foco de acción: el criminal. El castigo es regulado por ambas prácticas: la teórico-científica y la policial y carcelaria (Deleuze, [1986], 1987, p. 57). Respecto de esta última el autor afirma:

Prisión y policía forman un dispositivo acoplado; entre las dos garantizan en todo el campo de los ilegalismos la diferenciación, el aislamiento y la utilización de la delincuencia. En los ilegalismos, el sistema policía-prisión aísla la delincuencia manejable. Ésta, con su especificidad, es un efecto del sistema; pero pasa a ser también uno de sus engranajes e instrumentos. [...] La vigilancia policiaca suministra a la prisión los infractores que ésta transforma en delincuentes, que además de ser el blanco de los controles policiales, son auxiliares, y estos últimos devuelven regularmente a algunos de ellos a la prisión. (Foucault, [1975] 2008a, p. 327-328).

Este dispositivo «acoplado» se orienta a la especificación e identificación de un tipo social de individuos marginados no sólo para la anulación «protectiva» de su ciudadanía —como afirmaría el discurso jurídico—, sino para su individuación como criminales. Siguiendo la interpretación de Tonkonoff (2012), el castigo que media el ejercicio de poder es selectivo y, por tanto, sólo algunas de las infracciones que delimita la ley penal son perseguidas e identificadas como «peligros sociales».

[El castigo] de esta manera produce, además, su objeto de intervención y de conocimiento: mediante el control y tratamiento selectivo de ciertas poblaciones, los dispositivos penales identifican a determinados individuos con la figura de delincuente que ellos mismos construyen, individuos que luego se vincularán duraderamente a dicha identidad. Procesándolos penalmente, aislándolos, señalándolos como peligrosos, esta acción criminalizante los opone a los espacios sociales en los que se encontraban insertos, y los agrega al grupo relativamente restringido y cerrado de individuos tan estrechamente ligados a prácticas delictivas permanentes como al sistema penal (la delincuencia). (Tonkonoff, 2012, p. 127).

Foucault muestra cómo la integración de los individuos al sistema penitenciario

no sólo es ajena a su reinserción social, sino que colabora con la solidificación de individuos y grupalidades delictivas.²⁷ El delincuente se materializa como objeto de saber y de aplicación de la justicia penal y disciplinaria, constituye, por tanto, el elemento necesario para el mantenimiento de una estructura socio-política caracterizada por el desequilibrio en sus relaciones de poder, de propiedad y de producción.

Existen según Foucault (1999a) tres niveles que regulan las disimetrías sociales: el micropolítico, el macropolítico y las técnicas gubernamentales. En el nivel micropolítico se entablan los «juegos de poder» que determinan las conductas individuales o grupales, a partir de la lucha de fuerzas que condiciona y materializa la conducta de tales o cuales individuos. Estos juegos, en la medida que también forman parte de estrategias de dominio o de dominación, solidifican los «estados de dominación», entendiendo por estos la fijación de las relaciones de poder que tienden a cancelar el ejercicio de la libertad por parte de los agentes que ocupan el lugar de «dominados». Las técnicas de gobierno median ambos esquemas que, antes de constituir bloques independientes de acción, se diferencian y vinculan por su dinámica.

Las leyes son consideradas por Foucault como una táctica de dominación, por ello, el ejercicio de poder de las clases dominantes es representado por éstas. Sin embargo, *per se*, no podrían congelar un estado de dominación, es necesario para ello todo un ejercicio micropolítico que, conjugado con las diversas estrategias de producción y materialización conductual, limite las prácticas de libertad de los

²⁷ Es interesante, además, el hecho de que el filósofo no limitó sus investigaciones sobre la prisión a la revisión de documentos y anecdóticos referidos a ella. Cabe recordar que formó parte de un movimiento de suma relevancia como el Grupo de Información sobre las Prisiones, que abogaba por generar una red de lucha transversalizada sobre la situación de los reclusos en Francia. La característica fundamental de dicho grupo era la comprensión de que quienes pueden hablar respecto de la situación dentro de las prisiones son los propios presos. Deleuze ([1986] 2014) señala un aspecto fundamental de la conformación de dicho grupo como de la participación que Foucault tuvo en él. Se trataba de un grupo no-representativo, es decir, un mecanismo de lucha política que abogaba por el accionar horizontal, transversal, no centralizado. Escuchar la voz de los propios presos supone desprenderse del principio de representación del otro, para dar espacio a lo que el otro ha de decir si se le permite hablar.

sujetos.

Esta concepción del poder se sitúa en el análisis histórico que el autor propone, no existe un diagrama único en su ejercicio, es decir, no se puede definir una forma de organización *esencial* del poder, sino que en la historia se han dado distintos sistemas a través de los cuales su ejercicio, como su sistema de pertenencia, se encuentra vinculado a un régimen de veridicción que le es propio y que está adscrito a prácticas de saber (discursivas y no-discursivas) que colaboran en la formación de subjetividades.

6.3. De cara a la represión

El poder para Foucault implica una agencia, por lo tanto, comprender su funcionamiento supone indagar sobre las formas de su ejercicio y no en definiciones que tiendan a su reificación. Por ello, el autor considera pertinente hacer énfasis en su dinámica antes que en su delimitación sustancial. En tal sentido afirma: «“Cómo” no en el sentido de “¿cómo se manifiesta?”, sino “¿bajo qué formas es ejercido?” y “¿qué sucede cuando los individuos ejercen el poder sobre otros?” tal como ellos dicen» (Foucault, 1982, p. 786).²⁸

Tal como se adelantó, a continuación, se aborda la crítica que el autor realiza a lo que ha llamado *hipótesis represiva*. En su curso de 1976, Foucault sostiene que una concepción de poder en tanto ejercicio no posee novedad filosófica e identifica dos esquemas teóricos que lo postulan de dicha manera: la llamada por el autor *hipótesis de Reich*, que propone una visión represiva de dicho ejercicio; y la *hipótesis de Nietzsche*, que postula al poder en términos bélicos. (Foucault, [1975-76] 2006, p. 29).

En esta sección se reconstruye otra de las líneas argumentales que el filósofo elabora para mostrar las insuficiencias de la hipótesis represiva. Según Foucault,

²⁸ Traducción propia del original: «“How” not in the sense of “how does it manifest itself?” but “by what means is it exercised?” and “what happens when individuals exert (as they say) power over others?” As they say». (Foucault, 1982, p. 786).

un abordaje tal implica la comprensión del ejercicio de poder como represión, es decir, como la supresión de determinada conducta e identifica dicho postulado en el discurso jurídico que se presentó en la sección anterior. El poder aparece como una barrera de contención que puede ser definida como «dominación» (hipótesis reichiana), o bien como prohibición legal y justificada del soberano (teorías de la soberanía).

En la segunda clase del curso mencionado, Foucault promete realizar un análisis de la hipótesis represiva, a pesar de no cumplir esa promesa ese mismo año edita su libro *Historia de la sexualidad. Tomo I: La voluntad de saber*. En él se dedica ampliamente a definir una nueva crítica de la reducción del poder a su cara represiva. Como se ha visto en *Vigilar y castigar*, el autor arremete contra la concepción del poder de castigar como una aplicación lineal de la ley, esta nueva obra es un complemento a su réplica contra las concepciones «negativas» del poder, pero esta vez respecto de las prácticas de saber sobre la sexualidad moderna.

La hipótesis represiva, según el autor, define el ejercicio de poder como «una cadena de desaparición, pero también como orden del silencio, afirmación de inexistencia y, por consiguiente, comprobación de que en todo eso nada hay que decir, ni ver ni saber» (Foucault, [1976] 2008b, p. 10). Desde dicha perspectiva, las prohibiciones impuestas a la sexualidad funcionan como una barrera que la sociedad burguesa y su institución familiar han levantado contra el individuo, sometiéndolo a mecanismos de prohibición que anulan la expresión libre de su sexo. En tanto dicha «actitud burguesa» coincide con la instalación del capitalismo-industrial, este discurso identifica la represión de la sexualidad con la necesidad de canalización de las energías humanas en energías productivas y reproductivas. La represión por tanto «formaría parte del orden burgués» (Foucault, [1976] 2008b, p. 11). Desde tales supuestos, negarse a la represión sexual y exigir la libre expresión de la sexualidad aparece como un acto revolucionario y reivindicativo de la libertad.

Se trata, en suma, de interrogar el caso de una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga ruidosamente por su hipocresía, habla con prolijidad de su propio silencio, se encarniza en detallar lo que no dice, denuncia los poderes que ejerce y promete liberarse de las leyes que la han hecho funcionar. Desearía presentar el panorama no sólo de estos discursos, sino de la voluntad que los mueve y de la intención estratégica que los sostiene (Foucault, [1976] 2008b, p. 14).

Foucault fija estos discursos como su objeto de análisis, para mostrar en qué medida el ejercicio de poder sobre la sexualidad constituye una estrategia que no se limita a la represión. Para ello, intenta poner de relieve el enlace entre la hipótesis de represión y la idea de liberación del individuo, cuyo horizonte práctico es la explicitación de cierta *verdad* oculta y prohibida sobre el sexo. Según el autor, este enfoque comprende al poder como mecanismo de prohibición, por tanto, como enunciador de la negación, aquél que dicta la ley en torno al deseo. Su efecto es ubicar al sexo en un esquema que lo opone a la ley. Según el discurso de la represión, la ley «apresa» al sexo para «ordenarlo»: «Habla, y eso es la regla. La forma pura del poder se encontraría en la función del legislador; y su modo de acción respecto del sexo sería del tipo jurídico-discursivo» (Foucault, [1976] 2008b, p. 81). Según Foucault, esta comprensión del poder como censura o prohibición, reduce la naturaleza del ejercicio de poder, es decir, lo homogeneiza, supone que el poder actúa de la misma manera en todos los niveles relacionales. El autor pone en entredicho la idea de que la represión sea la estrategia destinada a cercenar la sexualidad del individuo e intenta mostrar la inconveniencia política de concebir el ejercicio de poder como un mecanismo estrictamente prohibitivo.

Tanto en el tema general de que el poder reprime el sexo como en la idea de la ley constitutiva del deseo, encontramos la misma mecánica del poder. Se la define de un modo extrañamente limitativo. Primero porque se trataría de un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse siempre. Luego, porque sería un poder que sólo tendría la fuerza del «no»; incapaz de producir nada, apto únicamente

para trazar límites, sería en esencia una antienergía; en ello consistiría la paradoja de su eficacia; no poder nada, salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que se le deja hacer. Finalmente, porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el sólo enunciado de la ley y el sólo funcionamiento de lo prohibido. Todos los modelos de dominación, de sumisión, de sujeción se reducirían en suma al efecto de obediencia. (Foucault, [1976] 2008b, pp. 82-83).

La crítica de Foucault a dicha noción se funda en una comprensión del poder como complejidad estratégica. Niega cualquier posibilidad de tratar al poder en términos homogéneos, su dinámica es presentada como una relación de fuerzas que se materializa en una diversidad de niveles, atravesando y constituyendo distintas subjetividades y cuerpos. El poder atraviesa a los individuos de distintas formas, no sólo reduciendo su campo de acción, sino por el contrario, su ejercicio supone productividad. En tal sentido, la regularidad que poseen sus efectos da lugar a que los individuos se identifiquen con formas de sentir, pensar, hacer, decir; a saber, implica la encarnación del poder en el sujeto individualizado.

... 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 frente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido. (Foucault, 1975-76] 2006, p. 38).

En una entrevista del año 1977, el autor afirma que, si el poder se limitara a la tarea de represión, no sería necesariamente aceptado por el individuo, por el contrario, se establecería un enfrentamiento directo entre quien ejerce el poder y quien es sometido. La hipótesis represiva impide comprender la complejidad del ejercicio estratégico de poder en las sociedades modernas (Foucault, 1979, p. 174).

La represión sólo forma parte de un mecanismo de poder que integra la lógica de

los sistemas jurídico-políticos, los cuales no se dejan comprender sin profundizar en su «microfísica». El poder es la puesta en marcha de ciertas técnicas de producción de subjetividad. Cabe remitirse al carácter ascendente que Foucault asigna al poder, si los aparatos institucionales, económicos y estatales funcionan, es porque cuentan con un entramado que garantiza dicho funcionamiento a partir de la materialización de ciertas agencias individuales. La red que constituye el ejercicio de poder no puede confundirse con su complemento jurídico.

En el caso de la sexualidad, Foucault da cuenta de toda una proliferación reglada de discursos en torno al sexo, con el afán de mostrar que, antes de establecer mecanismos restrictivos, la mentalidad burguesa atraviesa, desde el siglo XVII, un proceso de «incitación» discursiva de ésta. Este discurso es presentado por el autor como un sistema de exclusión fundado en la regularidad de sus condiciones de elaboración y repetición: cómo, cuándo, con qué finalidad, desde qué lugar es posible hablar de sexo en las sociedades burguesas. Tales preguntas son el punto de partida que permiten a Foucault fundamentar la naturaleza productiva que las relaciones de poder sostienen sobre la sexualidad.

No sólo se ha ampliado el dominio de lo que se podía decir sobre el sexo y constreñido a los hombres a ampliarlo siempre, sino que se ha conectado el discurso con el sexo, mediante un dispositivo complejo y de variados efectos que no puede agotarse en el vínculo único con una ley de prohibición. ¿Censura respecto al sexo? Más bien se ha construido un artefacto para producir discursos sobre éste, siempre más discursos, susceptibles de funcionar y de surtir efecto en su economía misma (Foucault, [1976] 2008b, p. 25).

Foucault se centra en las formas que toma la obsesión por la normatividad del sexo para elucidar en qué medida dista de ser un impulso moralizante, antes que ello, constituye cierta voluntad de ejercicio de poder sobre el cuerpo y sus placeres. Todo el cúmulo de saber en torno al sexo versa mucho más sobre la intencionalidad de hacer de éste un espacio de producción de subjetividad que de represión de la intimidad —en todo caso, la represión de la intimidad tiene como contrapartida fundamental la producción de cierta conducta—. Sin embargo, allí

donde el poder aparece como producción, como dominio sobre los cuerpos y sus «almas», es interpretado constantemente en términos restrictivos, limitadores, legisladores. Allí donde el poder actúa para hacer actuar, es definido constantemente por la ley que lo enuncia y que no se quiere acatar.

6.4. Suelos divergentes, arquitecturas (in) definidas

En este capítulo, como en el anterior, se intenta reconstruir el abordaje interrelacional entre discurso, saber, verdad y poder que realiza Foucault, con el objetivo de mostrar su conceptualización del sujeto histórico, y su relevancia ético-política. A partir de aquí se abordan algunas críticas importantes realizadas al autor. Este análisis colabora a la defensa de la hipótesis sostenida en el «Capítulo I. Órdenes ilegítimos», a saber: una interpretación adecuada de la noción de poder en la obra de Michel Foucault implica comprender cómo ésta *sostiene* y *se sostiene* en su epistemología.

Para esta tarea, se han seleccionado las críticas de Nancy Fraser (1981), Charles Taylor (1984) y Jürgen Habermas (1985). Mientras la filósofa critica a Foucault la imposibilidad de trazar líneas de acción política ancladas en parámetros normativos, ambos filósofos enfocan su crítica en los conceptos de verdad y libertad en Foucault, también por su carencia de normatividad. Estas críticas permiten no sólo consolidar los argumentos expuestos en este trabajo, sino también establecer e ilustrar las marcadas diferencias entre la filosofía política normativa y la propuesta foucaultiana, desde el punto de vista político y epistemológico.

Nancy Fraser (1981) considera a la obra foucaultiana como un proyecto filosófico insuficiente por no explicitar ningún tipo de salida frente al estado de dominación que denuncia su genealogía. Si bien realiza una valoración positiva respecto de la metodología genealógica, en tanto permite describir y denunciar las diversas formas de micropoder presentes en las sociedades modernas, la autora considera que la suspensión de los parámetros de legitimidad impide dar lugar a una

alternativa normativa que permita guiar la acción política contra los aspectos coaccionantes que Foucault denuncia en su analítica de poder. Además, considera que la filosofía foucaultiana no puede escindirse del lenguaje de Modernidad ya que a veces supone como base de su análisis la filosofía marxista, y a veces hace uso del lenguaje liberal para exaltar valores tales como la libertad. En tal sentido la define como “normativamente confusa” y por lo tanto, vedada en su capacidad de reconstruir una salida propicia al ejercicio de poder que denuncia.

La “confusión normativa” a la que alude Fraser, y que según ella, impide encontrar líneas de acción políticas claras en la filosofía foucaultiana, no toma lo suficientemente en cuenta la concepción que el filósofo francés sostenía respecto de la labor teórica del intelectual. En un diálogo que sostiene en 1972 con Gilles Deleuze, Foucault afirma:

El papel del intelectual ya no consiste en colocarse «un poco adelante o al lado» para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez objeto e instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso». Por ello, la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica. Pero local y regional como tú dices: no totalizadora. (...) Una «teoría» es un sistema regional de esta lucha [contra el poder hegemónico]. (Foucault, [1972], 2000, pp. 9-10).

Más que una confusión normativa, la postura foucaultiana considera a la teoría como una práctica, cuya función es en sí misma una lucha. Sin embargo, la lucha, como la teoría, afirma Foucault, debe evitar las totalizaciones. En tal sentido, la adhesión a un sistema filosófico específico reduce los análisis políticos a una visión canceladora de la diversidad de la singularidad ontológica que se presenta a la mirada filosófica. En su respuesta, Deleuze afirma que una teoría es como una «caja de herramientas», el intelectual por tanto, debe buscar aquello que «funcione», pero no en términos universales, sino regionales. En tal sentido, es posible encontrar en los textos foucaultianos la referencia a un lenguaje marxista, como también a las prácticas de libertad –que Fraser identifica con el liberalismo–, ya que resultan favorables a la explicitación de sus análisis singulares. Esta tarea

implica la asunción de la fragmentación teórico-práctica que el intelectual realiza al comprometerse con la política en su multiplicidad, es decir, cancelando cualquier abstracción universalista, propia de los sistemas normativos. Por tal motivo, las pretensiones de Fraser, respecto de encontrar una coherencia teórica, universal y sistémica a la interna de las reflexiones foucaultianas pierde fuerza en tanto se comprende que no hay manera de elaborar parámetros normativos únicos desde una teoría tal. Foucault no tuvo intenciones de dejar lineamientos normativos de acción en tanto consideró su propia teoría como una práctica específica, pero también, porque sus aspiraciones no son universalistas, por el contrario, fueron pensadas desde el valor político que su propia acción posee. En tal sentido Brown afirma:

In Foucault's view the project of making the present appear as something that might not be, or that might not be as it is, would seem to constitute the distinctive contribution of intellectual work to political life. It should now be clear why genealogy – which aims to reveal the wholly constructed character of the present even as it reveals discontinuities and fissures in that construction- rather than polemic or generical critique, is the venue of this offering. (...) Foucault's jettisoning of metaphysical critique in favor of local genealogical criticism, seems, then, less hinged to the dominations metaphysical critique reiterates than to the distance such critique fails to achieve from the constitutive terms of its own time. (Brown, 1998, p. 43).

Tal interpretación sugiere aquello que se señala en el «Capítulo V. El discurso sobre el poder», de la presente investigación. La filosofía foucaultiana no solamente intenta mostrar cómo opera el poder en la sociedad moderna, sino también como dicho ejercicio logra funcionalizar las críticas que se realizan sobre sí, absorbiendo y operativizando el discurso y las prácticas no-discursivas a su favor. En tal sentido, la crítica de las teorías de la soberanía sobre los excesos de poder son insuficientes en tanto emanan de las teorías monárquicas, la hipótesis represiva es insuficiente en tanto hace foco sobre el aspecto más ostensible del dominio sobre nuestra sexualidad, reduciendo el control de la misma a un análisis jurídico-discursivo sin evidenciar la incitación de la que es presa la sexualidad.

Por su parte Taylor, en su artículo «Foucault on freedom and truth» (1984), postula como problema inicial en su análisis de la teoría foucaultiana la inconmensurabilidad de los sistemas de poder que el filósofo francés define, es decir, el sistema clásico y el sistema moderno. Taylor considera que el pensamiento de Foucault parece ofrecer un análisis crítico de la realidad, mostrándonos de ese modo «qué ha sucedido» y en «qué nos hemos convertido». Sin embargo, reprocha al autor la renuncia a una noción de «progreso» en términos humanistas (Taylor, 1984, p. 156). Al respecto, se ha visto que la tarea propuesta por Foucault es la del desenmascaramiento del ejercicio de poder a través de las técnicas ejercidas, que, si bien no es identificable con la emancipación en términos de progreso, sí implica una labor de denuncia de los mecanismos coercitivos en los cuales el individuo se ve situado. La renuncia de Foucault a la noción de «progreso» se vincula directamente tanto con su epistemología como con su analítica del poder. Sin embargo, como se ha tratado de mostrar en el «Capítulo IV. Vínculos rotos, efectos definidos», ello no supone negar la posibilidad de una mejora de condiciones que le permitan al individuo una agencia libre, como tampoco implica la negación de que en determinados sistemas políticos las prácticas de libertad son reducidas por los estados de dominio que se instalan en él.

Sin embargo, Taylor afirma que se podría pensar que la labor de desmantelamiento de los sistemas políticos, propuesta por Foucault, tiene implícitos dos valores a rescatar, el de la libertad y la verdad. Dos valores que, según Taylor, se pertenecen, la negación de uno es la negación del otro. Negar la verdad como un parámetro epistemológico de nuestros análisis políticos implica negar la libertad como descubrimiento de la mentira que nos oprime. Para Taylor develar la verdad supone liberarse de la opresión. Para Foucault, cada «sistema de poder» posee su propia verdad en tanto ésta es definida como un régimen con efectos de poder específicos. Taylor identifica un problema en esa conceptualización, ya que no existiría un modo de escape de los sistemas de poder

hacia la libertad. Desde su análisis, dado que cada tipo de sociedad posee su singular sistema de poder, sólo podríamos movernos de uno al otro. En otros términos, el relativismo epistemológico lleva al relativismo político:

This regime-relativity of truth means that we cannot raise the banner of truth against our own regime. There can be no such thing as a truth independent of it, unless it be that of another regime. So that liberation in the name of «truth» could only be the substitution of another system of power for this one. (Taylor, 1984, p. 176).

Esta crítica se disuelve al apelar a un aspecto ya mencionado sobre la filosofía foucaultiana: la libertad es una práctica y como tal se vincula al contexto social-político-cultural en la cual se ejerce. En este sentido, el desmantelamiento de los regímenes de verdad, y de sus efectos de poder, implica prácticas de libertad específicas. Para Foucault, la libertad no es un valor universal ni constituye una cualidad de un sujeto vacío de historia, pero, sobre todo, no es el efecto del acceso al conocimiento, sino de su desmantelamiento. Por otro lado, la sustitución de un sistema de poder por otro no es indistinta a Foucault en el sentido planteado por Taylor. Foucault afirma que el poder en sí mismo no es malo, como se ha afirmado, la inconveniencia de la solidificación y estabilización de las relaciones de poder en estructuras de dominación radica en la anulación de la libertad que éstas suponen:

... cuando se habla de poder, la gente piensa inmediatamente en una estructura política, un gobierno, una clase social dominante, el amo frente al esclavo, etc. Ahora bien, no es en absoluto en lo que pienso cuando hablo de relaciones de poder. Quiero decir que, en las relaciones humanas, sean cuales fueren —ya se trate de comunicar verbalmente, como lo hacemos ahora, o de relaciones amorosas, institucionales o económicas—, el poder está siempre presente: quiero decir la relación en la que uno quiere intentar dirigir la conducta del otro. Se trata, por tanto, de relaciones que se pueden encontrar en diferentes niveles, bajo diferentes formas; tales relaciones de poder son móviles, es decir, se pueden modificar, no están dadas de una vez por todas.

[...] Estas relaciones de poder son, por tanto, móviles, reversibles e inestables. Hay que subrayar también que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que *los sujetos son libres*. (Foucault, 1999, p. 412).²⁹

Una lectura de la obra de Foucault no puede reducir su visión acerca del poder a la postulación de dos estructuras inconmensurables. Si Foucault no comulga con la idea de progreso, no es por considerar el suplicio como una lógica de castigo igualable a la prisión, de hecho, su obra enfatiza en su diferencia. Tampoco significa la anulación de criterios valorativos sobre los sistemas de poder, su innovación radica en considerar estos criterios como constructos críticos y no como verdades universales. Como se ha visto, las investigaciones de Foucault tienen por fin mostrar las formas de constitución histórica del sujeto, para ello, el autor apela a la elucidación de la complejidad que el ejercicio de poder posee en dicha dinámica. Ello no significa negar su valoración, sino su universalidad o abstracción.

Otra crítica planteada por Taylor sostiene que existe cierta incoherencia entre los planteos de *Vigilar y castigar* —a propósito de las prácticas coercitivas que allí se definen— y los planteos del primer tomo de la *Historia de la sexualidad* —a propósito de la réplica a la hipótesis represiva—. Según Taylor si bien la segunda obra parecería darnos criterios de evaluación, estos se anulan en la medida en que se niega la existencia de una liberación, en principio, coartada por la base gnoseológica nietzscheana. Taylor afirma que, si bien la *Historia de la sexualidad* no postula la idea de una liberación, parecería sí proponer al menos una emancipación de mecanismos ideológicos de sujeción: «It would be a liberation that was helped by our unmasking falsehood; a liberation aided by the truth, then» (Taylor, 1984 p. 163). Sin embargo, tal como lo interpreta Taylor, y se ha visto en este trabajo, para Foucault no existe una verdad a «desenmascarar», lo deconstruible son los mecanismos a partir de los cuales se instituyen los discursos de saber como «verdaderamente» válidos.

²⁹ Las cursivas son mías.

Taylor también reprocha a Foucault tomar en cuenta sólo «una cara de la moneda», según él, Foucault reduce los progresos del humanismo al desarrollo de mecanismos de control del hombre hacia el hombre: «I already mentioned (...) how Foucault reads the rise of humanitarianism exclusively in terms of the new technologies of control. The development of the new ethics of life is given no independent significance. This seems to me absurdly one-sided» (Taylor, 1984, p. 164). Plantea que las disciplinas definidas por Foucault como «disciplinas de control» no son solamente funcionales a éste, sino que también sirven al conocimiento y desarrollo libre del sujeto. Ahora bien, los parámetros de análisis de Taylor son distintos a los de Foucault en el siguiente sentido: cuando Foucault habla del saber y la técnica de las ciencias humanas como parte de los mecanismos de control e individuación propios de la Modernidad no niega la posible elaboración de un saber al servicio de la formación de identidades auto-gobernadas. Este tópico es abordado entre líneas por él en sus últimas obras, sin embargo, no llegó a dar respuesta a modo de «propuesta». A pesar de ello, el llamado *giro griego* concibe la posibilidad de la definición de las prácticas de auto-subjetivación como prácticas de auto-gobierno con el otro (Colombani, 2008, p. 21). A modo de ejemplo, en el año 1984 Foucault afirma:

... la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Estaríamos ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución de la sociedad política, los ha recibido o

perdido: con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto. En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética. (Foucault, 1999a, p. 414).

En su definición sobre la gubernamentalidad, se puede advertir claramente que el autor no reduce la subjetivación a los mecanismos de coerción. No elimina las prácticas de libertad de sus reflexiones teóricas, ni niega la posibilidad de construir un saber en aras de dicho objetivo. Por otro lado, existen textos a partir de los cuales deja ver una postura optimista respecto de ciertas prácticas heredadas de la Modernidad, principalmente de la Ilustración como movimiento crítico y de resistencia política (Foucault, 2007b). Sin embargo, tal como se señaló al abordar la crítica de Fraser, desde el punto de vista foucaultiano, las prácticas políticas a las que los intelectuales han de abocarse deben evitar la totalización.

Parecería que Taylor reduce el análisis de Foucault a un mal funcionamiento de los mecanismos institucionales, haciendo retornar la cuestión a un problema de eficiencia de la soberanía. Por el contrario, Foucault intenta mostrar cómo el discurso y las prácticas médicas, jurídicas, educativas, penitenciarias colaboran en la formación de identidades, sujetas a parámetros propios de ciertos regímenes de verdad, no sólo criticables, sino también reconstruibles. A modo de ejemplo, el sistema de salud psiquiátrico no solamente puede ser visto como una institución que lesiona derechos humanos por el trato que sus pacientes reciben y cuya naturaleza pudiera resolverse si se cambiara el diseño institucional, el marco jurídico o se contrataran trabajadores con una «moral intachable», sino también como un mecanismo generador de identidades de «locura» y por tanto marginadas. La locura como hecho objetivo y objetivable, en términos foucaultianos, no es algo esencialmente *definido*, depende tanto de las mutaciones que la unidad discursiva de la psicopatología y sus prácticas entraña como del contexto social, histórico, político con el que esa unidad se encuentra en constante vínculo e interdependencia.

Otro de los puntos fundamentales de la obra de Foucault sobre los que se enfoca la crítica de Taylor es la noción de sujeto o, mejor dicho, sobre la ausencia de sujeto en el entramado relacional que describe la teoría en cuestión. Taylor considera un sinsentido que el filósofo francés afirme que las relaciones de poder son intencionales, pero no subjetivas (Foucault, [1976] 2008b, p. 91). También cuestiona que exista intencionalidad sin un proyecto definido claramente por parte de los agentes que ejercen el poder, y afirma:

We could explain the constitution of the growing system of technologies of control, if we could understand it (on a model a) as meeting the (largely unacknowledged) purpose of some group. But this Foucault could not do without going back on his thesis (ii), that there is not priority here for explanation in terms of the interest of some dominant class. (Taylor, 1984, p. 170).

Si bien Foucault señala que no se puede reducir el análisis del poder a un macroanálisis, a la teoría de la soberanía o a la posesión de los medios materiales y simbólicos para el ejercicio de poder, no parece negar la condensación de su ejercicio en determinados grupos, tal como parece interpretar Taylor. Un ejemplo de ello es el análisis que realiza en su texto «Nacimiento de la medicina social» (Foucault, 1999). En éste, Foucault muestra cómo —en Francia, Alemania e Inglaterra— la medicina moderna se instala con un perfil mucho más público que privado, ya que responde a la necesidad de ordenar y administrar la «higiene pública», principalmente a través de la administración de la salud de los pobres. Foucault señala de esta forma que existen grupos de individuos que poseen una intencionalidad definida en su ejercicio del poder y que para ello despliegan ciertos mecanismos y técnicas institucionales. Este punto también fue mostrado a propósito de los «ilegalismos» en el capítulo precedente. Tal como afirma en *Defender la sociedad*, el poder no es «democrático», no es lo «mejor repartido» entre los individuos; el análisis micropolítico del poder no cancela la idea de desigualdad social en su ejercicio (Foucault, [1975-1976] 2006, p. 39). En tal sentido, sí es posible identificar intencionalidades en su ejercicio.

Foucault niega el sujeto *a priori*, pero no niega la existencia de sujetos constituidos históricamente y con intereses políticos y económicos claramente definidos. Su negación sistemática se dirige a la aplicación de categorías conceptuales vacías de materia histórica. No se opone, por lo tanto, a la identificación de grupos dominantes, sino que propone la comprensión de su funcionamiento y solidificación a través del análisis del establecimiento de relaciones de poder en el espacio microsocioal, de allí que los diagramas de poder no puedan verse reducidos a bandos. Se puede afirmar que cuando Foucault señala que las relaciones de poder poseen intencionalidad, está advirtiendo que materialmente existen quienes las ejercen de formas precisas y con tales o cuales objetivos, sin embargo, el ejercicio de poder es difuso, no emana de un sujeto preestablecido o de una clase social de forma unidireccional.

Por su parte Habermas dedica a la filosofía foucaultiana (entre otras menciones) un extenso capítulo de su libro *El discurso filosófico de la Modernidad*. En dicha obra, publicada en 1985, el filósofo alemán concluye que Foucault:

Sustituye la socialización individuante por el concepto de una *parceladora subsunción* bajo relaciones de poder, que no está a la altura de los multívocos fenómenos de la Modernidad. Desde esta perspectiva los individuos socializados sólo pueden ser percibidos como ejemplares, como productos estandarizados de una formación de poder y discurso —como piezas salidas del mismo troquel. (Habermas, [1985] 1993, p. 349).

De acuerdo con Habermas, Foucault invierte el binomio verdad/poder propio de la filosofía del sujeto (Habermas, [1985] 1993, p. 329). Según el autor, esta filosofía parte de la idea de que el sujeto se vincula con el mundo de dos formas: cognitivamente, en tanto sus representaciones sobre él se regulan por la veracidad de sus juicios; y prácticamente, en tanto sus acciones en él se evalúan por su éxito. Este último depende directamente de la verdad de los juicios en los que se fundan, por tanto, existe una prioridad de la cognición del mundo sobre su acción en él. En tal sentido afirma: «Esta dependencia del poder respecto de la verdad, Foucault la

invierte de un plumazo en una dependencia de la verdad respecto del poder» (Habermas, [1985] 1993, p. 329). Esta crítica se perfila de una forma similar a la réplica de Taylor sobre la imposibilidad de pensar la intencionalidad del poder sin sujeto. Habermas supone que el binomio verdad/poder, que Foucault invierte, es tomado de la filosofía del sujeto, y lleva a la filosofía foucaultiana a las mismas *aporías* que denuncia.

Mientras que las ciencias humanas, según el propio diagnóstico de Foucault, se entregan al irónico movimiento de un autoavasallamiento cientificista y termina, o por mejor decir, sucumben a un objetivismo sin remedio, en la historia genealógica se cumple un destino no menos irónico; se entrega al movimiento de una cancelación del sujeto, caracterizada por un historicismo radical, y termina en un incurable subjetivismo. (Habermas, [1985]1993, p. 330).

El carácter netamente histórico que la genealogía asigna a su objeto y método constituye para Habermas un camino sin salida hacia el subjetivismo, por tanto, hacia la carencia de una determinación normativa, universal, «filosófica», de los fenómenos históricos. Estos son reducidos, según él, a la historia en su ser puro, el mismo Foucault no podría escapar del uso de parámetros comparativos en los análisis de las relaciones de poder. La filosofía foucaultiana, según Habermas, se sumerge en las intenciones de objetividad que caracteriza el pensamiento moderno y de las que el propio Foucault se propone escapar.

La genealogía sufre un destino parecido a aquél que Foucault había leído en las manos de las ciencias humanas: a medida que se restringe a una objetividad vacía de toda reflexión, a una descripción de cambio caleidoscópico de prácticas de poder, que ascéticamente renuncia a toda participación siquiera sea virtual, la historiografía genealógica se delata como la pseudociencia presentista, relativista y critponormativa que no quiere ser. (Habermas, [1985] 1993, p. 330).

El riesgo que la genealogía entraña para sí misma, según el filósofo alemán, radica en no poder demostrar su carácter «verdadero» y, por lo tanto, «permitir» la

revisión de sus conclusiones en tanto verdades sin asidero normativo. Este círculo es ineludible según Habermas, la genealogía, al carecer de una perspectiva «privilegiada» en su acto de conocer la historia, no aporta una noción de verdad en términos de legitimidad, no puede escapar del relativismo sin jerarquizar su saber, es decir, sin cancelar su propia naturaleza. En tanto constituye un «saber de vanguardia actual», se erige como conocimiento «hegemónico» a futuro, anulando así su intencionalidad inicial (Habermas, [1985] 1993, p. 336).

Las críticas habermasianas parecen partir todas del mismo postulado: sin una concepción determinada de la verdad, las elucidaciones arqueológicas y genealógicas del poder pierden solidez filosófica y por tanto reducen al sujeto a un producto en serie. Se pueden dar varias respuestas partiendo de la filosofía foucaultiana, en primer lugar, respecto de la noción de verdad, ya se ha argumentado acerca de cómo Foucault disuelve el problema de su legitimidad. Tal disolución se sostiene al posicionarse en un «más acá» del discurso, es decir, la tarea filosófica que propone Foucault no se ocupa de determinar bajo qué condiciones un juicio es verdadero. El abordaje propuesto en torno al saber y al saber verdadero hace énfasis en la regularidad contingente de los parámetros de legitimidad en los que se sostiene. Tal como señala Hoy: «Whereas Foucault is thus interested in the *historicity* of reason, Habermas is interested in the *theory* of reason» (Hoy, [1998], en Moss, 1998, p. 23). Por tanto, la crítica de Habermas se posiciona en un horizonte radicalmente distinto al que Foucault intenta elucidar. En tal sentido, Habermas no deja de analizar la filosofía foucaultiana desde sus propios parámetros normativos, es decir, argumentando desde la necesidad de una definición regulativa de criterios que permitan diferenciar los juicios verdaderos de los juicios falsos. Si bien Foucault reconoce la existencia de tal tipo de filosofía, no es ésta a la que se aboca.

El proyecto filosófico en el que emerge la analítica del poder es absolutamente divergente de la perspectiva que Habermas plantea hacia la década del ochenta. En principio porque Foucault no parte de la inversión del binomio verdad/poder,

sino que intenta eliminar la jerarquía asignada a éste, es decir, para el autor no existe una verdad de la que se pueda derivar un poder, pero tampoco el poder en sí mismo explica la verdad. El poder para Foucault nunca es un *en sí*, como no lo es la verdad:

... no se trata de hacer funcionar al poder entendido como dominación, supremacía, a título de dato fundamental, de principio único, de explicación o ley ineludible; al contrario, se trata de considerarlo siempre como relación en un campo de interacciones, se trata de pensarlo en una relación indisoluble con formas de saber y se trata de pensarlo siempre de tal manera que se le vea asociado a un dominio de posibilidad y, en consecuencia, de reversibilidad, de inversión posible. (Foucault, 2007b, pp. 33-34).

Foucault remite al carácter inmanente del vínculo saber-poder. No hay, según él, prioridad de uno sobre el otro, sino interdependencia ontológica en sus prácticas. La filosofía habermasiana parte de una noción normativa del conocimiento, sostiene la necesidad de definir parámetros de legitimidad de los juicios que los sujetos pueden realizar acerca de sí mismos y del mundo. Tales parámetros son necesarios para el filósofo en tanto permiten elucidar la veracidad y el éxito que dichos discursos implican. Sin embargo, desde el punto de vista foucaultiano, el análisis inicial que el filósofo alemán propone se desarma una vez que se considera que dichos parámetros son materialmente inseparables de las relaciones de poder a las que se anudan desde su gestación.

El problema que ustedes plantean es importante; imagino que quizá lo dicen pensando un poco en Habermas. Sin duda me intereso por lo que hace Habermas y sé que no está en absoluto de acuerdo con lo que digo —yo estoy un poco más de acuerdo con lo que él dice—, pero hay, sin embargo, algo que para mí constituye siempre un problema: es cuando él otorga a las relaciones de comunicación este lugar tan importante y, sobre todo, una función que llamaría «utópica». La idea de que podrá existir un estado de comunicación de tal índole que los juegos de verdad puedan circular en él sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, me parece del orden de la utopía. Esto es

precisamente no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo y de lo que haría falta liberarse; considero que no puede haber sociedad sin relaciones de poder, si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros. El problema no consiste, por tanto, en intentar disolverlos en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación. (Foucault, 1999a, p. 412).

En la cita aparece una de las referencias que Foucault realiza a propósito de la filosofía de Habermas. Corresponde a una respuesta que brinda en una entrevista del año 1984. En ésta le preguntan por la siguiente hipótesis: ¿si en una sociedad los juegos de verdad están distanciados de las relaciones de poder, los discursos tienden a ser más transparentes y, por tanto, más veraces? Vemos que, al responder dicha pregunta, Foucault hace referencia inmediata a Habermas y a su concepto de comunidad ideal de habla. No es pertinente abordar dicho concepto aquí, pero la respuesta aclara la distancia inmensa entre los puntos de partida de ambos filósofos. Para Foucault no tiene sentido pensar la verdad sin poder, pero no porque la verdad sea un instrumento «maligno» que el poder utiliza, tampoco porque ésta emerja del poder como su vástago necesario. Todo juego de verdad implica relaciones de poder, no hay separación ontológica factible entre saber y poder que no constituya una utopía o una formalización teórica vacía de contenido histórico. Ello no significa tomar toda verdad como falsedad, sino comprender que la normatividad que la rige y le otorga legitimidad es contingente. Esto sí implica un relativismo, pero un relativismo del que la filosofía foucaultiana no se ocupa de escapar en tanto le permite sostener el proyecto planteado en la última oración de la cita, a saber, una reconstrucción de prácticas socio-políticas con fines ético-políticos.

Por otro lado, el círculo al que Habermas alude al plantear la inoperancia de la genealogía es reconocido y replicado de antemano por Foucault en su curso del

año 1976. En su primera clase, Foucault realiza una síntesis del abordaje genealógico y de la relevancia de rescatar los discursos locales comprendidos como prácticas anticientíficas que emergen en tanto crítica. Al respecto define lo que llama *retornos del saber*, entendiendo por ello la «insurrección de los saberes sometidos». Señala a su audiencia:

... quiero designar, en suma, contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales. Concretamente si quieren, lo que permitió hacer la crítica efectiva tanto del asilo como de la prisión no fue, por cierto, una semiología de la vida asilar ni tampoco una sociología de la delincuencia, sino, en verdad, la aparición de contenidos históricos. Y simplemente porque sólo los contenidos históricos pueden permitir recuperar el clivaje de los enfrentamientos y las luchas que los ordenamientos funcionales o las organizaciones sistemáticas tienen por meta, justamente, enmascarar. De modo que los saberes sometidos son esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición. (Foucault, [1975-76] 2006, p. 21).

Habermas parece no interpretar correctamente el uso que Foucault hace del término *erudición* como forma de la genealogía. De modo que al analizar la tarea genealógica postula como su cometido el alcance de una científicidad objetiva, en tal sentido, también la genealogía se subsume, según el autor, en la aspiración hacia la legitimidad. En tanto anticiencia, la genealogía pierde su brújula. Según Habermas, Foucault alcanza a ver el problema, pero lo elude haciendo «profesión de un perspectivismo militante en el contexto de su recepción de Nietzsche» (Habermas, [1985] 1993, p. 337).

Se puede afirmar que el carácter que Foucault otorga a la erudición genealógica dista bastante de ser asimilado a la legitimación de un saber en tanto ciencia. La erudición de la genealogía radica en la elaboración de «saberes insurrectos». Al definirla como anticiencia sostiene su coherencia, pero también su sentido político. Por ello, Foucault afirma: «no se trata de descalificar lo especulativo para

oponerle, en la forma de un cientificismo cualquiera, el rigor de los conocimientos bien establecidos» (Foucault, [1975-76] 2006, p. 22). La genealogía no es la emergencia de una verdad absoluta que se oponga a la verdad académica, pero en tanto anticiencia tampoco es una reivindicación del «derecho lírico a la ignorancia y el no saber» (Foucault, [1975-76] 2006, p. 22). Compone la descentralización del conocimiento, es decir, implica la crítica al edificio normativo que rige la legitimidad de los saberes en una sociedad dada. Por ello, le resulta imposible separar el saber de las relaciones de poder que lo atraviesan, un análisis abstracto de éste no tendría asidero si su objetivo es desentrañar los efectos de poder que los regímenes de verdad implican. Por tal motivo, no es solamente el «conocimiento erudito» en su cara insurrecta, sino también el «acoplamiento» de éste a las:

... memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. Ésa sería pues, la definición provisoria de las genealogías que traté de hacer con ustedes durante los últimos años. (Foucault, [1975-76] 2006, p. 22).

En tanto tales prácticas dan cuenta del entramado de lo social, la genealogía ha de tomarlas como «táctica» (Foucault, [1975-76] 2006, p. 24). Con el término *táctica*, Foucault parece remitir a la lucha que entablan estos discursos con el saber instituido como válido, y es el intelectual en su rol político quien puede hacer dialogar tales discursos con la jerarquía académica (Foucault, 1999, pp. 49-50). El intelectual aparece como la bisagra de comunicación entre dos universos distantes: el de los saberes locales y el de los saberes científicos, es aquél que por su lugar estratégico puede operar en la institución de la transversalización del saber y de la lucha que éste implica.

... el papel del intelectual específico tendrá que ser cada vez más importante, en correspondencia con las responsabilidades políticas, responsabilidades que de buen o de mal grado está obligado a adoptar en tanto que físico nuclear, genetista, técnico de informática, farmacólogo, etc. Sería peligroso no sólo descalificarlo en razón de su relación específica con un saber

local, con el pretexto de que es un asunto de especialista que no interesa a las masas, [...] o de que sirve a los intereses del capital y del Estado (lo cual es verdad, pero muestra al mismo tiempo el lugar estratégico que ocupa), o, aún más, de que vehicula una ideología cientista (lo cual no siempre es verdad y no tiene sin duda más que una importancia secundaria en relación con lo principal: los efectos propios de los discursos verdaderos). (Foucault, 1999, p. 53).

La erudición genealógica que postula Foucault no remite a una nueva legitimación, sino a una transversalización de la lucha política en torno a la categoría de saber, a una capacidad de escucha más que a una sumisión del saber local y genealógico a las categorías de científicidad. Ello no elimina el riesgo de la hegemonización y reabsorción de los saberes locales, sin embargo, posibilita entablar una horizontalidad epistémica en la lucha política de aquellos cuyos discursos aparecen sometidos y deslegitimados. Por tanto, el suelo común de las genealogías no parece ser el de la legitimidad que poseen los saberes normativizados, normalizados y jerarquizados, sino el de la insurrección del saber local. La genealogía parece no necesitar de la solidificación de parámetros hegemónicos como tampoco de parámetros externos a sí misma:

To criticize one community or set of social practices, we do not need to imagine some ideal standpoint that is independent of any contingent concrete standpoint. More substantively, we may judge that community, not from outside our own standpoint (since there is not outside), but from the standpoint of other communities, or other self-understandings, that we know to be, or to have to be, viable. (Hoy, [1998], en Moss, 1998, p. 30).

A este respecto cobra importancia el texto abordado en la introducción de este trabajo: «¿Qué es la Ilustración?», en él Foucault hace referencia a las características propias del poder pastoral, pero no enfatiza en éstas, sino en las formas de resistencia, a los efectos de poder del régimen de verdad en el que se instala dicho poder. El poder pastoral de la Europa del siglo XVI define unas prácticas de gobierno singulares que se caracterizan por la elucidación de técnicas de gobierno que sujetan al individuo a determinado comportamiento. Tal como se

afirma en el inicio de este trabajo, Foucault explica este proceso como una laicización del poder religioso que conlleva a la «multiplicación» de sus prácticas en los distintos ámbitos sociales:

... cómo gobernar a los niños, cómo gobernar una familia, una casa, cómo gobernar unos ejércitos, cómo gobernar los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, cómo gobernar el propio cuerpo, cómo gobernar el propio espíritu. Cómo gobernar, creo que esa ha sido una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo XV o XVI. Cuestión fundamental a la cual ha respondido la multiplicación de todas las artes de gobernar —arte pedagógica, arte política, arte económica— y de todas las instituciones de gobierno, en el sentido amplio que tenía la palabra gobierno en esa época. (Foucault, 2007a, p. 7).

Esta proliferación de «artes», cuya técnica y saber están orientadas al gobierno del individuo, invaden, según el autor, todos los ámbitos sociales. En esta instancia es su reverso el que le interesa, advirtiendo que estas artes se ven acompañadas por ciertas formas «críticas», cuyo espíritu es la negación del gobierno, pero no en términos absolutos. Es decir, el cuestionamiento se orienta hacia los efectos de poder que tales o cuales saberes materializan en los individuos:

... en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de maneras de gobernar se encuentra una cuestión perpetua que sería: «cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos»; y si damos a este movimiento de la gubernamentalización de la sociedad y de los individuos a la vez, la inserción histórica y la amplitud que creo que ha sido la suya, parece que podríamos situar aquí lo que llamaríamos *actitud crítica*. (Foucault, 2007a, p. 8).

Este nuevo énfasis en el análisis deja ver cómo Foucault, ya en el año 1978, comienza a indagar acerca de las formas productivas de resistencia, es decir, formas de lucha hacia los efectos de poder. En la caracterización de lo que llama *actitud crítica* se entrevé la posibilidad de reestructuración de los regímenes de

verdad que sujetan al individuo en aras de que su gobierno, su conducción, su subjetivación se niegue minuciosamente a una política de la verdad que lo anuda a cierta identidad y agencia. La crítica en tanto actitud permitiría corroer aquellas técnicas que nos atraviesan con el objetivo de poner en su lugar, formas de saber y de hacer que permitan a los individuos autosujetarse. Corresponde profundizar este tópico en futuras investigaciones.

7. CONCLUSIÓN

El objetivo inicial de esta investigación apuntó a señalar las vinculaciones conceptuales que pueden advertirse entre los conceptos de saber y poder en la filosofía de Michel Foucault. Dada la prioridad del ámbito discursivo sobre el no-discursivo, que el autor otorga al saber en tanto práctica, se ha tomado al discurso como concepto fundamental en la elucidación de dichas vinculaciones. El saber es concebido por Foucault como una formación emergente de las unidades discursivas, por lo que resultó pertinente determinar el condicionamiento que éstas poseen respecto de aquél. Luego se intentó exponer el juego de correlación que poseen saber y poder como también la relevancia de dicha correlación en la concepción histórica del sujeto que elabora el filósofo. Tal como se afirma en la «Introducción», este trabajo se sustenta en el interés por mostrar en qué medida ciertos ejes de la filosofía foucaultiana ameritan un abordaje que los integre en vistas a la comprensión de sus efectos teóricos y prácticos.

El recorrido inicia con la disolución fundamental que realiza Foucault a propósito del problema de la legitimidad de los criterios de verdad y validez del conocimiento. Ésta forma parte de su crítica a la tradición filosófica, y toma fuerza como resultado de su involucramiento con la filosofía nietzscheana. El pensamiento occidental supone, para el autor, el despliegue de una voluntad de verdad que oculta el discurso en tanto sistema de exclusión. También se intentó mostrar cómo las definiciones de discurso y saber, como espacios de inmanencia del poder, toman mayor claridad desde los años setenta. A partir de allí, la genealogía en tanto metodología, pero también como anclaje histórico-filosófico, adquiere una función complementaria a la arqueología. De modo que la influencia de Nietzsche no se ve reducida a la apropiación de un método. Ya desde *Las palabras y las cosas* Foucault señala su interpretación del filósofo alemán como la piedra angular de una nueva forma de *pensar*, de la cual se considera parte.

Esta nueva forma desordena ciertos elementos conceptuales fundamentales en la

tradición filosófica occidental: historia, conocimiento, saber, verdad, sujeto, discurso, libertad. Estos han sido objeto de crítica y reconceptualización por parte de Foucault. La desustancialización que ejerce la filosofía foucaultiana procura mostrar la discontinuidad del sujeto consigo mismo, es decir, expone las distintas formas a partir de las cuales los individuos adquieren su estatus de sujeto-objeto, definiéndolas en su emergencia histórica contingente. Esta propuesta se opone al carácter *a priori* del sujeto o la conciencia, por tanto, a su necesidad lógico-metafísica. La normatividad que da lugar a la constitución subjetiva del individuo, y que por tanto le asigna un estatus epistemológico, se instituye como acontecer histórico no reducible a la unidad de la razón, del yo, como tampoco de la historia. Dicha normatividad define las diversas reglas que dan lugar a las formas de objetivación y de subjetivación de los individuos: formas teóricas, de coerción, y de auto-subjetivación. Si bien el autor remite a estas tres grandes formas, no cesa de afirmar la multiplicidad de redes en las que se entrelazan y que atraviesan al individuo para sujetarlo a una agencia e identidad singular.

Estas formas de saber, presentadas como elementos subjetivantes, cobran su fuerza y ganan agencia en la medida que se encuentran enlazadas a las prácticas de poder, no como su condición de posibilidad, sino como su correlato histórico-ontológico. Tal correlación supone, para Foucault, la materialización de regímenes de verdad, en los cuales se implican los individuos en relación al mundo y a sí mismos. La subjetividad aparece como el efecto de las diversas prácticas socio-políticas que una época legitima e instituye como *verdad*, lo cual no significa presentar al individuo como un núcleo pasivo, sino como el constante relevo de tales regímenes y, por lo tanto, de su posibilidad de transformación.

Al describir el funcionamiento del poder, Foucault constantemente remite al lector hacia cierto ejercicio específico de éste, es decir, su abordaje jamás implica un estudio del poder *per se*, sino que siempre hace referencia a prácticas de saber sobre la sexualidad, sobre la prisión, sobre la locura. En los textos trabajados, se hace patente la desconfianza del filósofo hacia los regímenes de verdad

hegemónicos, pero también hacia las prácticas que abogan por su destitución, buscando evidenciar el enlace estratégico entre lo instituido y las críticas que lo atraviesan.

Al respecto, se ha buscado señalar un factor relevante en la filosofía foucaultiana. Su crítica no se orienta solamente al desmantelamiento del pensamiento hegemónico para mostrarlo como un sistema de dominación, también implica exponer de qué formas la dominación se reestructura y solidifica en los discursos que van en su contra, en la medida que estos parten del mismo suelo de gestación y posibilitan su refuncionalización. En tal sentido, el autor señala cómo la radicalidad de la crítica no puede tomar como anclaje los mismos supuestos normativos en los que se funda aquello que se intenta desarmar. Se ocupa, por lo tanto, de poner en tela de juicio conceptos tales como los de soberanía o represión, para mostrar en qué medida su exaltación o denuncia no libran al sujeto de su sujeción. Apelar al derecho a la soberanía para criticar los mecanismos disciplinares es un recurso insuficiente en la resistencia al ejercicio del poder por parte de grupos dominantes. Criticar la disciplina bajo el mero amparo del derecho implica no distanciarse de la lógica que la hace posible, aceptable y legítima (Foucault, [1975-76] 2006). Criticar la represión, levantando la bandera de la liberación, implica no advertir las estrategias en las que la ilusión de libertad está anclada. Foucault elabora su crítica sobre la dominación política desde la siguiente hipótesis: correr la atención de las prácticas de dominio ostensibles permite captar aquellas que funcionan como su condición de posibilidad. Son estas últimas las que hacen del ejercicio de poder algo tolerable para el individuo en tanto permean constantemente sus formas de ser, pensar, sentir y actuar. El poder «atraviesa» al individuo para forjarlo como su «relevo», es decir, el poder «sujeta», materializa identidades y agencias que permiten su estabilización en relaciones de dominio (Foucault, [1975-76] 2006, p. 38). Advertirlas supone una tarea de reconstrucción de la subjetividad política en aras a la construcción de prácticas de crítica al gobierno, es decir, prácticas de libertad: resistencia.

Tal como se ha afirmado, si bien el autor no desarrolla su concepto de resistencia, sí presenta elementos conceptuales que permiten interpretar dicha labor como una tarea de reconstrucción política de cara a las formas de gubernamentalidad que conducen al individuo. La resistencia es la lucha necesaria contra la disimetría en el ejercicio de poder. Es una herramienta de lucha crítica que promete la construcción de espacios de auto-definición de los sujetos.

Es posible concluir que la filosofía foucaultiana brinda instrumentos para el análisis de nuestra ontología histórica. Saber y poder son concebidos por el filósofo como elementos enteramente materiales, encarnados en los individuos que ejercitan sus formas, son por tanto, condiciones para el ejercicio de resistencia. En tal sentido, el sujeto político, pero también el sujeto de conocimiento, aparece irreductible a estructuras formales y ahistóricas. Ahondar en su comprensión implica detenerse en el funcionamiento micropolítico de la historia a la que pertenece.

En la medida que las prácticas de saber/poder se conciben reversibles, transformables y reconstruibles, posibilitan la elaboración de una crítica que genera espacios de resistencia teórico-política. La crítica hace foco en las formas moleculares desde las cuales el poder se agencia entre los individuos y a través de ellos para dar lugar a su forma histórica, por lo tanto, permite reflexionar sobre la reversibilidad de los dispositivos de poder de nuestro tiempo.

8. BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ YÁGUEZ, J. (2013). *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2013.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Barcelona: Espasa Libros, 2013.

BORGES DE SOUZA, R. (2011). «A arqueologia Foucaultiana da Hermenêutica Renascentista». *Intuitio*, Vol. 4: 1, pp. 147-156, julio, 2011. Disponible en: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/8737> ISSN 1983- 4012

BORGES DE SOUZA, R. (2017). *Relações antropológico-críticas na arqueologia de Michel Foucault*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

BORGES, J. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.

BROWN, W., (1998). «Genealogical politics». En MOSS, J. (Ed.). (1998). *The later Foucault*. London: Sage Publications, 1998.

CASTRO ORELLANA, R. (2010). «El dispositivo de la libertad». *Intersticios*, 2010, nro. 32, pp. 27-40. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/36096803/Intersticios-32-Filosofia-y-sociedad-de-consumo> ISSN 1665- 7551

CASTRO, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes. http://www.multimedia.pueg.unam.mx/lecturas_formacion/sexualidades/modulo_9/sesion_1/complementaria/Edgardo_Castro_El_vocabulario_de_Michel_Foucault.pdf

COLOMBANI, M. (2008). *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

DALTON, S. (2008). «Beyond intellectual blackmail: Foucault and Habermas on Reason, Truth, and Enlightenment». *E-LOGOS. Electronic Journal for Philosophy* Vol. XV/2008. Disponible en: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/dalton08.pdf> ISSN 1211- 0442

DELEUZE, G. (1967). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2012.

DELEUZE, G. (1985). *El saber. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus, 2013.

- DELEUZE, G. (1986). *El poder. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus, 2014.
- DELEUZE, G. (1986). *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- DREYFUS, H., y RABINOW, P. (1984). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001.
- ECHEVARREN, R. (2011). *Foucault. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2011.
- ESPOSITO, R. (2004). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011.
- FOUCAULT, M. (1966). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- FOUCAULT, M. (1968). *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1991.
- FOUCAULT, M. (1969). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- FOUCAULT, M. (1970). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
- FOUCAULT, M. (1970-1971). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Curso en el Collège de France. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- FOUCAULT, M. (1975). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008a.
- FOUCAULT, M. (1975-1976). *Defender la sociedad*. Curso en el Collège de France. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- FOUCAULT, M. (1976). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008b.
- FOUCAULT, M. (1976). *Las redes de poder*. Buenos Aires: Almagesto, 1991.
- FOUCAULT, M. (1978-1979). *El nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010a.
- FOUCAULT, M. (1981). *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia* (curso en Lovaina). Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- FOUCAULT, M. (1982). «The subject and power». *Critical Inquiry*, Vol. 8: 4 (summer, 1982), pp. 777-795. The University of Chicago Press.
Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/1343197>
- FOUCAULT, M. *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La marca, 2003.

- FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1992.
- FOUCAULT, M. *Obras esenciales, Volumen II. Estrategias de poder*. España: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, M. *Obras esenciales, Volumen III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999a.
- FOUCAULT, M. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2007.
- FOUCAULT, M. *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza, 2000.
- FRASER, N. (1981). «Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions». *PRAXIS International*, 3 / 1981, pp.: 272-287. Disponible en: www.cceol.com.
- GROS, F. (1996). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007.
- HABERMAS, J. (1985). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Barcelona: Taurus, 1993.
- HOY, D. C., (1998). «Foucault and Critical Theory». En MOSS, J. (Ed.). (1998). *The later Foucault*. London: Sage Publications, 1998.
- KANT, I. *Filosofía de la historia. ¿Qué es la Ilustración?* La Plata: Terramar, 2004.
- KARCZMARCZYK, P.- RODRÍGUEZ, N. (2011). «Crítica, ideología y Aufklärung según Michel Foucault». *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas* 2011, vol. 12, nro. 100, p. 3-20. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7438/pr.7438.pdf
ISSN 1984- 8951
- MOSS, J. (Ed.). (1998). *The later Foucault*. London: Sage Publications, 1998.
- NIETZSCHE, F. (1873). *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 1996.
- NIETZSCHE, F. (1887). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1972.
- NIETZSCHE, F. (1901). *La voluntad de poder*. Madrid: Biblioteca EDAF, 2014.
- NOSETTO, L. (2013). *Michel Foucault y la política*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2014.
- PATTON, P. (1989) «Taylor and Foucault on freedom and truth». *Political Studies*,

37(2), 260–276. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/J.1467-9248.1989.TB01482.X>

PATTON, P. (1998). «Foucault's subject power». En MOSS, J. (Ed.). (1998). *The later Foucault*. London: Sage Publications, 1998.

RAFFIN, M. (2011). «Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber. La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France». *Paralaje Revista de Filosofía*, [en línea] 2014, Vol. 11. Disponible en: http://iberofoucault.org/index.php?option=com_content&view=category&id=66&Itemid=108 ISSN 0718- 6770

RUJAS, J. (2010). «Genealogía y discurso. De Nietzsche a Foucault». *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* | 26 (2010.2) Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/viewFile/NOMA1010240105A/25864>

TAYLOR, C. (1984). «Foucault on freedom and truth». *Political Theory*, Vol. 12: 2, pp. 152-183. , May 1, 1984. Disponible en: <http://journals.sagepub.com/action/doSearch?AllField=taylor+foucault>

TONKONOFF, S. (2012). «Las funciones sociales del crimen y el castigo. Una comparación entre las perspectivas de Durkheim y Foucault». *Sociológica* [en línea] 2012, 27 (septiembre-diciembre). Disponible en: <http://redalyc.redalyc.org/articulo.oa?id=305026759004> ISSN 0187-0173