

EL SUJETO COMO OBJETO
DE SÍ MISMO
EN MICHEL FOUCAULT

Colección
El callejón del porvenir
3

RAMÓN CHAVERRY

EL SUJETO COMO OBJETO DE SÍ MISMO
EN MICHEL FOUCAULT



AFÍNITA EDITORIAL MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dirección General de Asuntos del Personal Académico
Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación
Tecnológica

PROYECTO PAPIIT

Primera Edición, 2009
D.R. © 2009 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria,
Delegación Coyoacán
C.P. 04510 México Distrito Federal
Proyecto DGAPA-PAPIME

Afinita Editorial México S.A. de C.V.
Vía Villa Florence 18-302
Col. Jesús del Monte
52764 Huixquilucán,
Estado de México
info@afinita.com

ISBN (Afinita): EN TRÁMITE

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Aclaración sobre las abreviaturas y notas

9

Filosofía a contrapelo

11

I. El lugar del sujeto en el trabajo de Foucault

15

II. el sujeto como objeto de sí mismo

57

Resquebrajar las certezas

93

El sujeto como objeto de sí mismo en Michel Foucault

**PROYECTO PAPIIT IN405108
PROYECTO PAPIME PE402007**

Ramón Chaverry Soto

Índice

Aclaración sobre las abreviaturas y notas.....	vii
Introducción.....	1
Capítulo primero: el lugar del sujeto en el trabajo de Foucault	
1. Modos de subjetivación una primera aproximación	
2. Arqueología y Genealogía	
a). Arqueología	
b). Genealogía	
c). Relaciones entre Arqueología y Genealogía	
3. Aclaración sobre la noción del sujeto	
4. La <i>episteme</i> y el sujeto	
5. Discontinuidad y universales antropológicos	
6. La modernidad y el sujeto	
7. Las filtraciones del lenguaje	
8. El hombre y las estructuras	
9. Infinitud y finitud, despliegue y pliegue	
10. La analítica del hombre como sueño antropológico	
11. Disolución del sujeto	
12. Sinopsis	
Capítulo segundo: el sujeto como objeto de sí mismo	
13. Rasgos particulares del último trabajo de Foucault	
14. El camino que lleva a los griegos	
15. Lecturas sobre Foucault	
16. Sentido del sujeto como objeto de sí en el plan general	
17. Definición del sujeto como objeto de sí mismo	
18. Aparición del sujeto como objeto de sí mismo en el horizonte foucaultiano	
19. El sujeto como objeto de sí en el estudio de las <i>aphrodisea</i>	
20. La “cultura de sí” y la ontología	
21. El sujeto como objeto de sí mismo y las relaciones de poder	
22. El sujeto como objeto de sí mismo y la crítica	

Conclusión

Bibliografía

Aclaración sobre las abreviaturas y notas

En el trabajo que a continuación se presenta se citan algunos textos de Foucault de manera abreviada. El criterio para las abreviaciones es el siguiente. En primer lugar, se encuentran con abreviaturas los libros más recurrentes en esta investigación y que forman parte del trabajo central del filósofo de Poitiers, de tal manera que puede aparecer un libro de Foucault sin abreviar siempre que su aparición sea circunstancial.

En segundo lugar aparecen abreviados los compendios de entrevistas y pequeños escritos conocidos como *Dits et écrits*. Aquí hay que hacer dos señalamientos. Aunque los compendios aparezcan abreviados, las entrevistas y escritos de éstos aparecerán con su nombre en francés y la página (no únicamente con el número de página del tomo, como suele hacerse) esto se debe a que existen dos ediciones de estos compendios, siendo la primera de éstas de cuatro tomos, mientras que la segunda es sólo de dos. En el presente trabajo se toma la edición *Quarto* de Gallimard del 2001 elaborada en dos tomos. En todo caso cualquier problema queda subsanado refiriendo, como ya se mencionó, el tomo abreviado, la página y el nombre del escrito.

Siempre que ha sido posible se usaron las ediciones en castellano de algunas entrevistas o escritos contenidos en el compendio antes mencionado, señalando el texto en el cual aparecen compilados en español, sin abreviaciones. Sólo en la bibliografía se mencionará al compilador de dichos textos.

No están abreviados los textos, artículos, etc., que correspondan a otro autor que no sea el propio Foucault.

En el presente estudio también se evitan en las notas a pie de página la inclusión total de los datos bibliográficos, presentando apenas el nombre del autor, el título abreviado (según el criterio señalado antes) y el número de página(s) correspondiente. La totalidad de los datos se han colocado en la bibliografía.

Además, en la parte final se cita un texto inédito y una conferencia. El texto corresponde a la introducción que el propio Foucault dio a su último curso en el Collège de France cuyo título fue *El coraje de la verdad*. Dicho curso inédito está

siendo transcrito por el Dr. Frédéric Gros quien ha tenido la amabilidad de facilitarnos, en su última visita, parte de esta transcripción. También se citan partes de las conferencias que Frédéric Gros diera en la Facultad de Filosofía y Letras, en la UNAM, el mes de Febrero del 2007, bajo el nombre “Foucault y *El coraje de la verdad*”, el registro magnetofónico de dichas conferencias debe encontrarse en manos de la misma institución. En este caso se han hecho uso de nuestras propias cintas magnetofónicas por tal motivo se omite la clasificación que la propia videoteca o mediateca puedan tener para ésta.

Abreviaturas por orden alfabético:

- As* *La Arqueología del saber.*
- DE I* *Dits et écrits I, 1954-1975.*
- DE II* *Dits et écrits II, 1976-1988.*
- Hs1* *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber.*
- Hs2* *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres.*
- Hs3* *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*
- Od* *El orden del discurso*
- Pc* *Las palabras y las cosas*
- VC* *Vigilar y castigar*

Introducción

Este trabajo nace de una serie de inquietudes suscitadas a partir de la lectura de los últimos trabajos del filósofo de Poitiers, Michel Foucault. Desde su aparición en la escena francesa de la filosofía, Foucault se mostró como un personaje poco convencional por su manera particular de hacer filosofía. Particularmente, después de la aparición de su libro más popular y polémico *Las palabras y las cosas*, se sitúa en el horizonte de la filosofía como un individuo que va a contrapelo del pensamiento contemporáneo y de la lógica de los “valores morales”. Fue ese tono polémico el que le ganó en su tiempo ser colocado ya como estructuralista (consecuencia de los análisis en los cuales el sujeto no es más que un “pliegue gramatical” en las estructuras del lenguaje que le preceden), ya como postmoderno (debido a su crítica al criterio de racionalidad).

Durante su vida, y aún antes de morir, Foucault intentó dar respuesta a todas estas etiquetas y críticas con mayor o menor éxito, aunque era consciente que los libros mismos, que su obra, pese a ser escrita por él, no le pertenecía, que sus “dobles”, como les llamó en *Historia de la locura* a esos textos aledaños a cualquier obra, más o menos bellos, más o menos cercanos eran igualmente legítimos. En todo caso mantuvo un largo debate filosófico durante toda su vida, trataba en diferentes entrevistas de aclarar algunas posiciones e interpretaciones respecto a su trabajo, enfrentaba sus análisis con otras tradiciones en filosofía e historia, etc.

Después de su polémico deceso que lo inscribió irónicamente en esas instituciones que criticaba y que lo transformó en esos excluidos que estudiaba, y con la aparición de sus últimos libros apenas unos días antes de que esto aconteciera, se escribe una segunda etapa en la apropiación que se hace de su obra. Una característica de estas lecturas “Post-Foucault” es ver, particularmente

en los trabajos de sus últimos cuatro años, una labor diferente: o elaborando otra metodología o distanciándose de sus planteamientos originales, como si en algún momento de su carrera filosófica descubriera que la meta que perseguía se encontraba justo en sentido contrario.

El presente escrito, frente a la obra de Foucault asume dos posiciones, ni se toma la licencia de construir un nuevo Foucault en el sentido de pensar en él una ruptura radical, ni se suscribe abiertamente a las palabras de éste. Pretende más bien señalar un hilo de inteligibilidad entre los trabajos genealógicos antes y después de los años ochenta.

La serie de preguntas que originaron este trabajo apuntan a dilucidar ¿hasta qué punto esta última parte puede ser o seguir siendo un pensamiento genealógico? Y si lo es ¿En qué medida lo es y cómo está esto expresado en la obra de Foucault?

Un concepto que nos ayudará a contestar a estas interrogante será enunciado por el mismo Foucault al momento de ver en retrospectiva su obra, este concepto será el sujeto como objeto de sí mismo que es la noción que guía el presente estudio.

La noción del sujeto como objeto de sí será aquí valorada como un lugar desde el cual se puede leer la última parte del trabajo de este filósofo buscando con ello poner de manifiesto la continuidad y unidad del programa filosófico de Foucault (con esto no hago más que suscribirme a una lectura que el mismo Foucault hace de su obra). Sin embargo, este objetivo tiene particularidades que le imprimen un matiz polémico, pues requiere hacer de un “tópico menor” uno de los tres grandes momentos en la obra de Foucault. Quizá resulte más esclarecedora nuestra afirmación de “hacer de un tópico menor uno de los tres grandes momentos” si ubicamos el lugar del sujeto como objeto de sí en la obra de este filósofo.

Foucault observa su labor, retrospectivamente, como un análisis de los modos en que el sujeto ha sido objeto. Este estudio del sujeto como objeto puede ser pensado como una historia de la subjetivación o un análisis de los modos de

subjetivación.¹ Modos de..., que no un estudio sobre la subjetividad, pues ésta, su estudio y su principio, se encuentra en la base del postulado del sujeto, el cual, como observa Foucault, no es más que una construcción histórica que opera desde un dispositivo.

Lo que estos análisis nos muestran es un interés permanente por el sujeto, como modo, como construcción objetiva. Foucault define su labor como un análisis del sujeto ya como objeto del saber, de otros o de sí mismo, es por ello un análisis del sujeto pero de un sujeto como modo de.²

Estos tres objetivos que resumen su trabajo tienen sus singularidades. No son tres momentos temporales específicos en el análisis, no corresponden a tres metodologías esencialmente distintas, ni son tres partes proporcionales en su trabajo.

No son tres momentos en el análisis pues, como se puede observar, la primera es la parte correspondiente al estudio tanto de “lo otro” como de “lo mismo” en términos mencionados por la arqueología, en donde se vuelven objeto de conocimiento, por ejemplo, tanto la exterioridad contemporánea del “loco” como el “sano”. Este objetivo se observa a lo largo del trabajo arqueológico como en el genealógico, pues ambos se encuentran preocupados por cómo el sujeto se vuelve objeto de conocimiento. Objeto del saber judicial (como en *Vigilar y castigar* o *La verdad y las formas jurídicas*); objeto de las ciencias psi. (*Historia de la locura, los anormales, etc.*); objeto de trascendentalidades (economía, biología, lenguaje). Por mencionar algunos movimientos de esta objetivación del sujeto.

Las “prácticas divisorias” entrelazadas con el sujeto que es objeto de otros, son analizadas ya desde la *Historia de la locura, El nacimiento de la clínica*, como en *Vigilar y castigar* (esta última muy posterior respecto a las otras dos). Son prácticas a partir de las cuales se puede ver una determinada relación con otros. Aquí el sujeto es objeto de otros, de instituciones determinadas, hospitales,

¹ Foucault menciona estos tres análisis como los ejes rectores de todo su trabajo; al respecto ver “Foucault” en *Ética, estética y hermenéutica*, pp. 363-368 y “el sujeto y el poder” en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pp. 241-259.

² Dirá Foucault “No he estado analizando el fenómeno del poder, mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujeto. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos”, *Ibíd.*, p. 242.

cárceles, manicomios, escuelas, etc., en estas relaciones se distribuyen los espacios desde los cuales el sujeto construirá un modo de ser frente a los otros.³

Contrario a este desarrollo casi simultáneo de estos dos primeros objetivos, la reflexión del sujeto como objeto de sí mismo se encuentra aún ausente en toda la primera parte de su trabajo. Se define a partir de diversos escritos temática y temporalmente heterogéneos que abarcan la reflexión en torno a los griegos y las prácticas de sí, las tecnologías entre otros. Esta reflexión se encuentra en el ámbito de las prácticas que los individuos se imponen respecto a los otros. No es éste un trabajo en el cual Foucault se plante la autopoiesis, la posibilidad de una autoconstrucción. No es un psicologismo desde el cual se dé cuenta de los procesos subjetivos que operan en el individuo para pensar su situación en el mundo y desde ahí conformarse a partir de la nada. Es más bien una historia de las prácticas que los sujetos adoptan con miras a transformar su conducta y adquirir, vía esta transformación, el acceso a un discurso que puede ser moral, ético o simple práctica social.

No marca esta división tres metodologías o perspectivas distintas, pues estos objetivos se encuentran desarrollados tanto en la arqueología como en la genealogía. Y en tanto no existe un abandono de una perspectiva por otra sino un análisis que retoma la anterior para abundar en las problemáticas, menos que hablar de tres métodos, pensamos en dos momentos del trabajo que son complementarios. Afirmamos por las razones antes expuestas que no son tres momentos “metodológicos” diferentes lo que marca la diferencia en los objetivos, debido a que sólo se puede hablar de dos perspectivas claras, arqueología y genealogía, siendo el último objetivo desarrollado hegemónicamente desde la mirada genealógica, o mejor dicho, desde una parte que puede ser pensada aun como genealogía (aquí se pretende demostrar que la última parte es también genealogía, pues ésta supone para su comprensión de las relaciones de poder en un sentido pleno, y no simplemente un cuestionamiento del sujeto).

Por tal motivo, el que el sujeto sea objeto de sí mismo parece ser una parte inferior respecto de las anteriores pues, a diferencia de las otras dos, no es

³ Ibid. p. 241.

estudiada desde sus primeros análisis sino sólo al final, en parte de una reflexión dedicada a la sexualidad (pero no sólo a ella), por lo cual no son partes proporcionales.

Mi lectura es que el concepto del sujeto como objeto de sí mismo, a diferencia de los alcances que él señala para éste en 1982, se encuentra presente a lo largo de los textos realizados por Foucault en los últimos cuatro años. El presente escrito se suscribe a la intención de Foucault de ver su obra a partir de estos tres momentos, pero se aleja de él al plantear que este último objetivo, el sujeto como objeto de sí mismo, se reduzca al análisis de la sexualidad como en ocasiones se llega a plantear, sino que esta reflexión ya se encuentra aquí y allá a lo largo de los estudios de sus últimos años.

Hay, como se puede observar, una variedad de temáticas en las cuales se juega este concepto, por ello buscamos dilucidar, reconocer y valorar la dimensión del citado concepto en la obra de Foucault pues esta problemática deja entrever un nexo entre sus primeros trabajos y los últimos, hecho que ha sido cuestionado desde una lecturas que suponen una fractura en sus intenciones y en su obra. Por tal motivo se buscará demostrar que el desarrollo de la noción del sujeto como objeto de sí mismo no tiene un sentido único (con “sentido único” se entiende que no se llega a esta reflexión por una sola vía, que no es sólo por el estudio de la reconstrucción sobre la experiencia de la sexualidad que un día Foucault fue llevado a estudiar al sujeto como objeto de sí en los griegos) sino, el hecho de que el sujeto sea objeto de sí es parte de un plan general que incluye a la sexualidad pero que no se deduce ni se reduce a ella pues el concepto, “el sujeto como objeto de sí mismo”, por sí mismo le parece a Foucault con la suficiente importancia para ser explorado de manera independiente.

Por tal motivo se expondrá el trayecto que lleva a Foucault a relacionar la reconstrucción de la experiencia de la sexualidad con el sujeto como objeto de sí para demostrar que dicha noción cala en otras reflexiones no relacionadas con la sexualidad. Esto nos permitirá pensar la sexualidad como parte de una reflexión más amplia del sujeto como objeto de sí mismo que se desarrolla paralelamente y

que puede ser leída como un análisis genealógico que busca explicar la parte faltante en la analítica del poder.

Con este itinerario se pretende llegar al objetivo central del presente que es valorar la idea de que el sujeto sea objeto de sí mismo, reflexión que ha sido tratada por los comentaristas más como un concepto aledaño o dependiente de un estudio sobre la sexualidad que como un eje central con implicaciones para el conjunto total de la obra y de la perspectiva foucaultiana.

Capítulo primero

El lugar del sujeto en el trabajo de Foucault

1. Modos de subjetivación una primera aproximación

Contra la tradición que plantea a un sujeto como sustancia (con características inamovibles y universales que está definido por su facultad de razonar y pensar), contra un sujeto original y originario (al que hay que arrancar el velo de la ideología para conocerle “realmente”), se erige gran parte del trabajo de Michel Foucault. Primero como una investigación sobre su construcción histórica en el entramado de ciertos discursos sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, después como modos de ser a la vez un sujeto que es objeto que nos aparecen desde la modernidad. Este trabajo de crítica constante alrededor del sujeto aparece de manera temprana desde la *Historia de la locura en la época clásica* (texto reconocido por su autor como el primero de su obra y su tesis doctoral), y no desaparecerá en el trabajo futuro sino que se hará más complejo al grado que aún en *La hermenéutica del sujeto* es el centro de la reflexión en torno al “cuidado de sí”.

Una de las ideas que articula, según lo menciona Foucault, el conjunto de su obra, es la referente a la objetivación del sujeto, con esto Foucault entiende las formas en que el sujeto ha sido objeto (objeto del saber, del poder y de sí mismo). Él mismo, casi al final de sus días, expresará que su tarea se puede entender como un análisis de las diferentes formas de cómo el sujeto se ha convertido en objeto. Su trabajo está centrado sobre los diferentes modos de objetivación operados por medio de los cuales los seres humanos se han transformado en

ciertos sujetos. Como ciertas formas de objetivación generan cierto tipo de sujetos. A esto le ha llamado modos de subjetivación.

Mi objetivo ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos.⁴

Retrospectivamente el autor de *La historia de la locura* señala que su labor se encuentra centrada en el análisis de los modos de subjetivación, donde el sujeto se hace objeto: objeto de conocimiento (como ocurrió en la reflexión elaborada desde *Las palabras y las cosas* en la cual se estudian los saberes que dieron lugar a la aparición del hombre, pero también en los saberes médicos que había analizado en su trabajo sobre *El nacimiento de la clínica*, psiquiátricos, como en la *Historia de la locura en la época clásica* y penales que se encuentran en el origen de la normalización del sujeto moderno), objeto de otros (que apuntaba a dilucidar las relaciones de poder y las prácticas implícitas en éstas) y, finalmente, objeto de sí mismo. Así, la noción de sujeto como objeto es recurrente en Foucault y, sin embargo, este análisis del sujeto tiene características muy particulares y un desarrollo que es necesario dilucidar.

Nos encontramos de esta manera con un trabajo que tiene como centro de reflexión al sujeto pero que no busca ratificar su primacía o su fundamento sino su carácter efímero y construido. Y al hacer esto Foucault ya se coloca en contra de esa filosofía que nos viene desde el idealismo y que postula la función fundante del sujeto (Kant, Fichte).

Las primeras arqueologías de Foucault, particularmente *Las palabras y las cosas*, son perspectivas que buscan socavar las esencialidades del sujeto y lo colocan como una forma mutable. Para nuestro autor el problema del sujeto está relacionado con su historia y requiere un trabajo que se centre sobre la forma del sujeto a partir de una época determinada.

Esta historia tiene la característica de ser discontinua, lo cual la aleja de la tradición filosófica de progreso y totalidad. Busca sobre todo realizar una historia

⁴ H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, p. 241.

que no dependiera de un sujeto, sino que diera cuenta de su constitución. En la base de la historia continua se encuentra un sujeto fundador, hacer una historia desde la discontinuidad es sacar a ese sujeto del centro.⁵

El pensamiento de Foucault se erige como una crítica al sujeto, tal y como se ha entendido por una tradición filosófica que va de Descartes a Sartre, es decir como una conciencia ahistórica y solipsista. Para Foucault el sujeto no es una sustancia es una forma, el problema que entrañan las concepciones del sujeto es, en realidad, el problema de descubrir en la historia la forma del sujeto. Busca comprender cómo el sujeto puede, en una cierta época, devenir en objeto de conocimiento, e inversamente, cómo ese estatus de objeto de conocimiento ha tenido efectos sobre las teorías del sujeto en tanto que ser viviente, hablante y trabajador. El sujeto planteado en estos términos es el blanco de su crítica, la cual se elabora a partir de esta reflexión histórica en términos genealógicos.⁶

2. *Arqueología y Genealogía*

En la obra de Foucault el sujeto y la subjetivación resultante son abordados por un estudio de los modos en cómo el sujeto ha sido objeto, y que llevará en un primer momento el nombre de arqueología.

a). *Arqueología*

⁵ “La historia continúa, es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día -bajo la forma de la conciencia histórica- apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada”. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 20-21.

⁶ J. Revel, *Michel Foucault: Expériences de la pensée*, p. 241.

El término arqueología remite a la investigación que se dedica a extraer los acontecimientos discursivos como si estuvieran en un archivo, designa la forma en cómo éstos son registrados y pueden ser extraídos.⁷ En el proyecto arqueológico el archivo representa el conjunto de los discursos existentes que podemos encontrar en una época. Hacer una arqueología de esa masa documental requiere comprender las reglas, las prácticas y las condiciones de su funcionamiento. Implica un trabajo de recolección de los trazos discursivos susceptibles de permitir la reconstrucción del conjunto de las reglas que definen los límites y las formas del saber.⁸

La Arqueología, delimita los conjuntos de discursos de una época en *epistemes*, término que emplea Foucault para señalar que en cada momento opera un tipo diferente de “racionalidades” que son la condición de posibilidad de todo saber posible.

En lo micro, la arqueología es un análisis del enunciado, de su espacio de rareza y su singularidad. Singularidad en la cual, por ejemplo, una unión de letras tan arbitraria como A, Z, E, R, T consolida su volumen de enunciado cuando es ubicado en un manual de dactilografía.⁹ Estas letras dejan de ser una serie arbitraria cuando se le inserta en ese manual, convirtiéndose en enunciado. La manifestación de los enunciados, su emisión de singularidades, su carencia de origen y autoría, es la principal inquietud de Foucault, no la contradicción dialéctica de las frases, no la abstracción de la proposición.

⁷ Foucault, “Diálogo sobre el poder” en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 63.

⁸ J. Revel, *Op. Cit.* p.232.

⁹ G. Deleuze, *Foucault*, p. 28.

En *El pensamiento del afuera* Foucault retoma este punto para pensar la modernidad y cómo ésta se encuentra en un regreso al ser del lenguaje. En dicho texto confronta las implicaciones de la proposición y frase “miento” y “pienso” frente al “hablo” efímero y autoreferencial. Sobre todo en esta fase arqueológica la rareza de los enunciados es desarrollada frente a la dialéctica y abstracción de las frases y proposiciones¹⁰

Foucault centra sus esfuerzos en encontrar los espacios del enunciado, espacios que no dependen necesariamente de las palabras, a saber: a). El espacio colateral y transversal del enunciado donde los enunciados pasan de un sistema a otro y donde se vuelven tales según un contexto de emergencia (en lugar de analizar la homogeneidad de los sistemas donde las proposiciones tiene su lugar determinado); b). El espacio correlativo que es la relación del enunciado con sus sujetos, sus objetos y sus conceptos, estudiar al enunciado desde un “se” anónimo (no desde un “yo” que le antecede y le da origen) y; c). El espacio complementario que es el estudio de los enunciados en su formación no discursiva, instituciones, prácticas, etc.¹¹

En lo macro, la arqueología se dedica al estudio de la curva en la cual se encuentran las reglas que distribuyen y reproducen los enunciados, esto es el análisis del entramado de los discursos, es un esfuerzo que busca reconocer las condiciones de emergencia de los discursos del saber en general de una época.¹²

¹⁰ pp. 7-14.

¹¹ Todas las instituciones implicarían bajo esta perspectiva enunciados (constituciones, cartas, contratos, etc.) y todos los enunciados remiten, a su vez, a instituciones que posibilitan los objetos y los sujetos de esos enunciados (médicos de un hospital, escritor, etc.). G. Deleuze, *Op. Cit.*, p. 36.

¹² J. Revel, *Op. Cit.*, p. 231.

La arqueología es pensada en términos de historia de las condiciones de posibilidad del saber, pues se encuentra en la base discursiva de éste. No se trata de pensar en la evolución del saber. Tampoco de pensar el saber al margen de lo que somos, sino de ver las rupturas en el mismo y de situar la aparición del hombre en las estructuras del saber.

La Arqueología, vista en perspectiva por el filósofo de Poitiers, estudia cómo ciertos discursos hacen objetos a los sujetos. Estudia también los discursos en torno a cómo hemos construido lo otro y lo mismo. La arqueología nos permite escudriñar la construcción de los discursos alrededor de lo que consideramos otro, la locura, a la vez, y por este mismo movimiento, devela el entramado discursivo que se encuentra detrás de lo familiar, de lo mismo, que se juega en nuestro lugar de ser a la vez objetos y sujetos de la ciencia. Esto lo lleva a la formulación de varios textos tales como *La arqueología del saber*, pasando por *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas* (texto fundamental de nuestro autor en el cual se observa como en ninguno, la construcción y próxima desaparición de nuestra idea de hombre).¹³

Además Foucault piensa a la Arqueología como un trabajo de descripción. Busca describir enunciados, describir además la función enunciativa de que estos son portadores, pretende estudiar los medios y las condiciones en que se ejerce esta función, recorrer los diversos dominios que esto supone y la forma en cómo se articulan.

¹³ Foucault, "Le sujet et le pouvoir" *DE II*, pp. 1041-1042.

b). *Arqueología y genealogía*

Posterior a la publicación de *Las palabras y las cosas* Foucault busca mostrar que su trabajo se encuentra más cercano a una genealogía en términos nietzscheanos que a una investigación estructuralista. Esto se va a traducir en una forma de hacer historia que se antepone a desarrollos metahistóricos, a la teleología y a la continuidad histórica.

Foucault desarrolla entonces una genealogía con características muy específicas. No apuntará hacia los grandes episodios históricos sino al evento (*Événement*). Pensar desde la eventualización es hacer una ruptura de las evidencias en las que están apoyados nuestro saber y nuestras prácticas. Metodológicamente consiste en buscar las conexiones, las relaciones de fuerza, las estrategias que han determinado y conformado lo que consideramos como evidencias.¹⁴ Esto es reconocer los efectos de poder existentes y los sistemas de

¹⁴ Sólo en dos lugares Foucault define su metodología como “eventualización” estos son “Table ronde du 20 mai 1978” y en “¿Qué es la crítica?”

conocimiento asociados a ellos.¹⁵ La genealogía se dirige a conocer la singularidad de los sucesos¹⁶, su heterogeneidad.

Genealogía debe su nombre a la inspiración nietzscheana de hacer una *Genealogía de la moral* y representa un pensar la historia, no desde un “alto origen” como si estuvieran más allá de nosotros mismos y de nuestra historia, sino desde la batalla, la agonística y la emergencia. En este análisis se integran las relaciones de poder en la historia. Esto es lo que se conoce como la analítica del poder.

Se puede decir, *grosso modo*, que esta analítica rompe con la idea del poder tradicional que lo había pensado como una instancia netamente coercitiva. Consiguientemente la “analítica del poder” se opone a toda la idea tradicional de poder y represión. No se trata más de atacar sólo las formaciones de los aparatos represivos del Estado. No se busca más denunciar el poder en su cara simplemente represora o negativa, sino en su cara positiva (la de generar saber y verdad). Estas relaciones de poder inciden, en la cotidianidad. El poder, muestra

¹⁵ El procedimiento de eventualización consiste, dice Foucault, en: “Tomar unos conjuntos de elementos en los que pueden señalarse, en una primera aproximación, por tanto de una manera completamente empírica y provisional, conexiones entre unos mecanismos de coerción y unos contenidos de conocimiento. Mecanismos de coerción diversos, quizás también conjuntos legislativos, reglamentos, dispositivos materiales, fenómenos de autoridad, etc., contenidos de conocimiento que se tomarán igualmente en su diversidad y heterogeneidad, y que se tendrán en cuenta en función de los efectos de poder de los que son portadores, en tanto que son válidos como formando parte de un sistema de conocimiento. Lo que buscamos, entonces, no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juego de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.” Foucault, “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la ilustración*, pp. 25-26.

¹⁶ “... ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie: singularidad como la locura en el mundo occidental moderno, singularidad absoluta como la sexualidad, singularidad absoluta como el sistema jurídico-moral de nuestros castigos.” *Ibíd.*, p.30.

Foucault, es sutil y se filtra en los diferentes ámbitos de nuestra vida. Va más allá de la coerción ejercida a través de un Estado y precede cualquier tipo de relación.

Foucault deja de considerar el poder como un fenómeno exclusivamente de dominación que se presenta regularmente de forma masiva y homogénea, que se presenta también de forma lineal de un individuo sobre los otros, de una clase social sobre las otras. Desde la “analítica del poder” es necesario tener presente que éste, no es algo dividido entre los que lo tienen de manera exclusiva y los que no lo tiene en lo absoluto, el poder cruza a todos. El poder no se posee, no es propiedad, por ejemplo, de la clase dominante, éste se ejerce, es una estrategia.¹⁷ Además, para Foucault, el poder tiene que ser analizado como algo que circula, como algo que funciona en una red microfísica, que éste no es de ninguna manera un atributo material como puede serlo la riqueza o un bien que se puede atesorar. El poder funciona y se ejerce siempre mediando toda una organización reticular y se conforma en dispositivos.

De esta manera los individuos, situados en estas redes, se encuentran en situación ya de sufrir, ya de ejercer ese poder. En este sentido, los individuos no son el blanco inerte del poder, no permanecen estáticos. El poder transita transversalmente, luego entonces, el poder no está, ni puede estar quieto en los individuos, así el poder no es localizable a partir de una fuente que lo irradia, por esa razón el Estado no es el lugar privilegiado donde se localiza el poder.

¹⁷ Con este término designa Foucault al conjunto de los medios utilizados para hacer funcionar o mantener un dispositivo de poder. Señala que hay estrategias de poder, como en contraposición, hay estrategias de lucha que limitan a las primeras. E. Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, p. 120.

Aquí podemos observar que el individuo es siempre y en todo momento sólo un efecto del poder. El poder circula, pasa a través del individuo que ha constituido de manera que todos tenemos una pequeña parcela de poder en el cuerpo.

Una categoría genealógica central es la del cuerpo. El cuerpo es para Foucault una estera, un lugar donde el poder y la historia dejan sus huellas. De ahí la preocupación por rescatar en el análisis a los cuerpos del suplicio o a los cuerpos dóciles. Es particularmente aquí y en la generación de nuevas subjetividades en que se observa de manera más contundente la materialidad del poder. Es en este contexto que encuentra los dispositivos que nos conforman.

Los dispositivos han materializado sus efectos en los cuerpos, dispositivos que pasan desapercibidos pero que constituyen subjetividades y cuerpos. La categoría de “dispositivo” es la que substituirá, en la genealogía, la de *episteme*, desarrollada en la arqueología, en la primera, dispositivo, ya se encuentra integrada la categoría explicativa del poder. El dispositivo es el fondo por medio del cual se puede observar relación entre elementos heterogéneos del poder. El dispositivo permite reconocer las relaciones que la arqueología no podía dilucidar entre lo dicho y lo no dicho, mostrando cómo el poder, como dispositivo, se filtra a través de instituciones y cuerpos. Permite, en el análisis, reconocer el nexo de poder de elementos aparentemente diferentes. Esta noción es ampliamente desarrollada en *Vigilar y castigar* donde se desarrolla la incidencia de un mismo dispositivo de vigilancia en ámbitos tan disímiles como la prisión o la escuela.¹⁸

¹⁸ Foucault, “Le jeu de Michel Foucault” en *DE II*, p. 298.

Para G. Deleuze esta noción representa, primero, una oposición al poder desde la teoría del Estado, segundo, una superación de la dualidad entre lo discursivo y lo no-discursivo a la que apuntaba Foucault en *Arqueología del saber* siendo pues un modelo explicativo de las complejas relaciones de esta dualidad, y, finalmente, un rompimiento radical con ideas de los análisis tradicionales basados en la idea de represión e ideología.¹⁹

Con este trabajo genealógico Foucault se alejará de ciertos lugares comunes en torno al poder heredado del marxismo como la noción de represión e ideología²⁰. La primera, represión, le parece un concepto inadecuado para dar cuenta de lo que hay de productivo en el poder. Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; privilegiando así la fuerza de la prohibición. Foucault señala que ésta es una concepción negativa y estrecha del poder. Puntualiza que si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, difícilmente se le obedecería. Lo que hace que al poder se le acepte, es que no aparece únicamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho va más allá, produce cosas, formas saber, discursos, etc. Por tal motivo Foucault lo considera y lo inscribe en una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. Por ello en *Vigilar y castigar*, contra la tesis de represión, analiza cómo, a partir del siglo XVII y XVIII ha existido un verdadero desbloqueo tecnológico de la

¹⁹ Deleuze, "Deseo y placer" en *Magazine littéraire*.

²⁰

Al respecto véase "Verdad y poder" en Foucault, *Microfísica del poder*, p. 192, y *La verdad y las formas jurídicas*, p. 184.

productividad del poder y una eclosión del mismo. Observa que a la derecha, sólo se planteaba al poder en términos de constitución, de soberanía, etc., y, por tanto en términos estrictamente jurídicos. Del lado contrario, el lado marxista, la cuestión se estudiaba en términos de aparato de Estado. Al final ambos análisis olvidaban, según nuestro autor, una cuestión crucial, la manera cómo el poder se ejercía concretamente y en detalle, con toda su especificidad, sus técnicas y sus tácticas, en otras palabras, la mecánica del poder jamás era analizada.

Respecto a la ideología Foucault hace explícita su objeción al señalar que esta noción debe ser utilizada con precaución debido a tres razones. La primera es que la ideología de principio, se quiera o no, está siempre necesariamente en oposición virtual a algo que sería la verdad. Como se recordará la ideología es tratada como un artificio y donde hay un artificio se está apelando, implícitamente, a una realidad que es disfrazada por este engaño. Luego entonces cuando se habla de ideología se supone una realidad y una verdad, la cual es distorsionada. Esto es contrario a la propuesta de Foucault que niega una realidad esencial. Para Foucault el problema no consiste en separar entre lo que, en un discurso, evidencia la científicidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino investigar cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos, los cuales no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Desde el punto de vista de Foucault no hay una verdad oculta a la que hay que llegar, sino contextos de emergencia de ciertas verdades históricas. El segundo inconveniente que ve Foucault en esta noción de ideología, es que se refiere a algo como a un sujeto, y como ya se mencionó Foucault ha desarrollado todo su trabajo en contra de ese sujeto

fundador. En *La verdad y las formas jurídicas* señala que en los análisis marxistas tradicionales la ideología parece tener un matiz negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o la relación de conocimiento, se ve oscurecida y velada por las condiciones de existencia, por las relaciones sociales o por las formas políticas que se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento. Y, en tercer lugar, la objeción se dirige a que la ideología está en posición secundaria e inferior respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc.

Observa Foucault que, aunque es posible que las grandes máquinas de poder estuviesen acompañadas de producciones ideológicas, por ejemplo, una ideología de la educación, una ideología del poder monárquico, etc., en el fondo no es que se formen ideologías, sino instrumentos efectivos de formación y de acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de indagación, aparatos de verificación, etc. Esto quiere decir que el poder, cuando se ejerce por medio de estos mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar y poner en circulación un saber, o unos aparatos de saber que, sin embargo, no son construcciones ideológicas.

Pese a las objeciones Foucault reconoce que tanto Marx y a Bentham serían los pioneros en pensar el poder en los mismos términos que él, no desde una perspectiva jurídica de un poder coercitivo, sino desde un análisis del poder en sus mecanismos positivos.²¹

²¹ Foucault aquí está haciendo referencia al libro II de *El capital* en el cual observa que Marx habla no de un poder, sino de varios poderes (formas de dominación o sujeción) que funcionaban localmente como en el taller, el ejército, etc. Poder productivo (como ya lo había señalado

Así, la genealogía es un análisis que se dirige a dilucidar del presente la procedencia de las evidencias de las que no nos permitimos dudar, en analizar la raíz de lo que conocemos y lo que somos, no en la verdad y el ser, sino en el accidente.

La genealogía no es una evolución de la arqueología sino un análisis que apunta a un sustrato diferente que la primera en la medida en que el saber, previamente descrito y señalado como base de los sujetos y las subjetividades, es colocado como una de las caras que mantiene con el poder relaciones complejas. El trabajo arqueológico es descriptivo y apunta a lo discursivo, a lo dicho, mientras que el genealógico es explicativo. La genealogía es el trabajo que, al agregar las relaciones de poder, complementa el análisis del saber, desarrollando así un modelo explicativo de los modos de subjetivación. La inserción del análisis del poder es capital pues representa un vuelco en ciertas nociones tradicionales.

Mientras que la arqueología da un vuelco a la idea del saber como un proceso continuo de revelación de la verdad; da un vuelco a las especificidad de un saber o de una ciencia y da un vuelco a la homogeneidad de los saberes, la genealogía da un vuelco al poder pensado como jurídico o coercitivo; como lineal y único; como algo subjetivo y etéreo; como algo que corre de arriba hacia abajo. Finalmente la genealogía nos muestra la relación de estos elementos que se han ido desnudado desde la arqueología, saber-poder-verdad.²²

Foucault) en la medida en que produce eficacia o una aptitud. Véase Foucault, "Las mallas del poder" en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 235-254.

²² Respecto al proyecto genealógico en Foucault véase "Nietzsche, la genealogía, la historia" en Foucault, *Microfísica del poder*, pp. 7-31, *Defender la sociedad*, pp. 36-40, *Vigilar y castigar, passim*, *La voluntad de saber*, pp. 112-125.

Foucault pensará en *El uso de los placeres* las relaciones entre arqueología y la genealogía como dos momentos del análisis en el cual el primero apunta al estudio de las problematizaciones (problemas que se plantean los sujetos en un tiempo determinado) mientras que el segundo se detiene en las prácticas y sus modificaciones engarzadas en una red de relaciones de poder.²³

Tres son los ámbitos de interés para la genealogía, dice Foucault casi al final de su vida: una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad por medio de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento, una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; finalmente, una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales.²⁴

“Ontología histórica”, “ontología del presente”, “ontología de nosotros mismos”, son tres maneras distintas de referirse a la elaboración de un diagnóstico de la constitución histórica de nuestro modo de ser sujetos. Foucault no apunta así a una ontología en términos tradicionales, sino a una forma muy particular de análisis de las formas o modos del sujeto.

3. Foucault frente al sujeto

El planteamiento arqueológico de Foucault en *Las palabras y las cosas* es un primer acercamiento profundo al problema del sujeto. Sin embargo, no se puede decir que previo a este texto no exista una reflexión sobre el mismo.

²³ P. 15.

²⁴ Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” en *DE II*, p.1437.

Particularmente en *Historia de la locura en la época clásica I*, desarrolla, un análisis sobre el ego cartesiano mostrando cómo en éste ya está instalada una forma de pensar lo otro, siendo lo otro la locura misma. Pese a esto, más que una crítica al sujeto, hace ahí una descripción de cómo Descartes, y su “gesto soberano” son rasgos de un acontecimiento que refleja ya una manera de pensar la locura como lo otro, al tiempo que se apuntala una razón que ha hecho desaparecer a la locura situada anteriormente en el interior de sí misma.²⁵

Por ello se puede decir que es en *Las palabras y las cosas* donde se analiza de manera más sistemática la construcción del sujeto como resultado de un estado del discurso. Desarrolla ahí un trabajo arqueológico sobre las ciencias humanas, el hombre y consecuentemente sobre el sujeto. Para poder abordar dicho problema Foucault apunta al análisis de un *orden* discursivo que ha hecho irrupción y que hizo posible pensar y vivir al hombre y su humanidad. *Las palabras y las cosas* es un trabajo que apunta a dilucidar cómo, bajo qué condiciones, ha surgido el hombre moderno.

Este libro tiene una hechura particular, inicia con una reflexión sobre *Las meninas* de Velázquez, sobre su estructura y la disposición de los elementos que ahí se presentan. Nos muestra la ausencia “la desaparición necesaria de lo que fundamenta...”²⁶ esta desaparición es la del sujeto que ha sido suprimido y que ha liberado a la representación. En otras palabras Foucault empieza su texto mostrando la desaparición del sujeto de un campo. Pero cuál puede ser la razón

²⁵ Esta tesis, el análisis de Foucault sobre las *Meditaciones metafísicas*, fue ampliamente comentada y atacada por Derrida. En torno a este debate véase J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, pp. 47-89. La contestación a dicho texto la desarrolla Foucault en la segunda edición de *Historia de la locura en la época clásica II* en apéndice titulado “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, pp. 340-372.

²⁶ *Las palabras y las cosas*, p.25.

para que un libro sobre las palabras y las cosas, inicie con la desaparición del sujeto. No debería ser acaso un libro que tratara los antiguos problemas de si las palabras dan cuenta de las cosas, un problema tan antiguo y tan fundamental que mereció la reflexión de Platón en el *Cratilo*, y que sigue teniendo resonancias en el presente detrás de los proyectos que se interrogan la posibilidad de llegar a la definición del ser, cuestiones que inspiran a Borges a imaginar sobre el poder de las palabras para definir cosas, a preguntarse si acaso “en las letra de la rosa, está la rosa” o si “todo el Nilo [está]en la palabra Nilo”.

La razón para que sea éste el inicio que *Las palabras y las cosas* es que el hombre, el sujeto, será tratado aquí como parte de esas cosas que son nombradas por las palabras, el sujeto como parte de un orden de las palabras que definen cosas. Ésta polémica tesis es al inicio tímidamente presentada, es enunciada sólo en un renglón, y no será sino mucho después hasta el penúltimo capítulo que esto que se acaba de atisbar como reflexión marginal en el análisis del cuadro de *Las meninas* cobre cuerpo y forma. Antes Foucault nos familiarizará con la noción de umbral, de *episteme*, hará énfasis sobre los diferentes órdenes que operan detrás de nuestra manera de nombrar las cosas y enfatizará sus rasgos. El filósofo de Pointiers comienza así sin el sujeto y, también, tal y cómo ocurre a lo largo del tránsito de las *epistemes*, lo aparecerá al final, como resultante de ciertos discursos que le anteceden sólo para finalizar su libro con la frase “el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”.

En este texto, desde un punto de vista teórico, concreta algunas intuiciones previas contrarias a la tradición en torno al sujeto, a saber: a). Rechazo a los universales, particularmente a cómo ha sido pensado el “hombre” mismo (como

una continuidad progresiva que va desde los griegos hasta nuestro días); b). Rechazo a reconocernos en la historia (pensada ésta como historia del hombre, esto es como si la historia en general sólo tuviera significado en tanto que da cuenta del devenir humano); y c). Rechazo del lugar central del hombre, que resulta de lo anterior.²⁷

Aquí es menester aclarar dos conceptos que parecen hasta aquí estar mezclados arbitrariamente, a saber: hombre y sujeto. Este solapamiento de conceptos en el trabajo de Foucault ha sido tomado en dos sentidos. Por un lado, se ha considerado que Foucault no hace una distinción clara entre el concepto de sujeto y el de hombre, y esto habría ocurrido esencialmente porque el concepto de hombre que utiliza es el que comprende el objeto empírico de las ciencias humanas (del que es deseable conocer su esencia y su verdad) y el sujeto trascendental del conocimiento.²⁸

Por ello, dado que sujeto y hombre serían una y la misma cosa, se sigue que el destino de uno sería el del segundo pues habría entre ellos una relación de identidad. De esta manera, cuando Foucault plantea la desaparición del hombre, estaría planteando, por consecuencia, la desaparición o “muerte” del sujeto.

En un sentido contrario, podemos encontrar que algunos niegan esta identidad entre el concepto de sujeto y el hombre en Foucault y por tal motivo niegan que la “muerte” del hombre signifique, por ese hecho y por el mismo acto, la muerte del sujeto. Estas interpretaciones señalan que, al contrario, debido a que

²⁷ M. Morey en *Lectura de Foucault*, plantea éstas y otras hipótesis como previas a *Las palabras y las cosas*, sin embargo, no es sino hasta después de éste texto y de la introducción a *La Arqueología del saber*, que dichas hipótesis serán analizadas con detenimiento por Foucault.

²⁸ W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, p. 91.

su trabajo es sobre todo un diagnóstico del presente, a lo que estaría apuntando Foucault sería hacia un señalamiento descriptivo de cómo el sujeto se desvanece en favor de las estructuras en el análisis sobre el lenguaje emprendido por las llamadas “contraciencias” (psicoanálisis, etnología y lingüística).²⁹ Desde esta perspectiva este desvanecimiento del sujeto sería sólo la desaparición de un tipo muy específico de sujeto, lo cual no excluiría en lo absoluto el surgimiento de otro tipo de sujeto.

En todo caso, en la medida en que el concepto de hombre que ve aparecer Foucault en la modernidad, posee todas las características del sujeto desarrolladas por la tradición filosófica y por las ciencias (sujeto empírico, trascendental, etc.). No es arriesgado pensar que cuando menos el sujeto tal y como lo concebimos desaparecerá.

Como consecuencia que se haya señalado que en el presente la desaparición del hombre representa, cuando menos, la desaparición del sujeto de la modernidad, en lo subsiguiente se estará hablando indistintamente de ambos cuando se mencione ya “hombre”, ya “sujeto”.

4. Discontinuidad como crítica al sujeto

Es a partir del principio de discontinuidad, que le es dable a Foucault pensar al sujeto de otro modo. La labor arqueológica planteada en *las palabras y las cosas* y *La Arqueología del saber* introduce, en el análisis el principio de discontinuidad.³⁰ Partirá de la idea de que la historia, más que tener un proceso

²⁹ Ó. Martiarena, *Estudios sobre Foucault*, pp. 95-97.

³⁰ La noción de discontinuidad es desarrollada en *La arqueología del saber* donde Foucault menciona como precursores de ésta a G. Bachelard y J. Canguilhem, pp. 5 y 6.

continuo (proceso que tiene como raíz un antiguo origen el cual es necesario descubrir y que es la base de lo que llamará la “soberanía de la conciencia” que a la vez afirma la función fundadora del sujeto³¹) se encuentra en proceso de cambio perpetuo que de cuando en cuando estructura una nueva *episteme*, condición de posibilidad estructural de todo saber.

La discontinuidad en la historia tiene como consecuencia la sospecha hacia cualquier idea de progreso, éste queda descartado, y en su lugar se encuentran las rupturas. Bajo esa perspectiva hasta el mismo hombre tiene fecha de aparición y caducidad.

La radicalidad de la noción de discontinuidad conlleva a someter a juicio a todo universal antropológico, y con ello toda idea que se le suponga una validez universal, y eso incluye las perspectivas sobre el hombre que parten de la concepción tradicional del sujeto. Queda así descartado a la vez que el progreso, las esencias y los universales.

En *El orden del discurso* Foucault incluye a la discontinuidad entre las cuatro reglas que rigen su trabajo además de desarrollar otras tres que son el *trastocamiento*, la *especificidad* y la *exterioridad*. El principio de *trastocamiento* impele a la sospecha hacia la tradición que apunta hacia la fuente de los discursos y su continuidad en figuras que aparentan representar una función positiva como puede ser la de autor y voluntad de verdad, a eso le llamará también la rarefacción del discurso. La *especificidad* se encuentra instalada en el problema de pensar el mundo como cómplice de nuestro conocimiento, como algo que vuelve una cara

³¹ Al respecto ver As, p. 20.

legible que hay simplemente que descifrar, la especificidad piensa al discurso como una “violencia” que se le impone a las cosas, el mundo, según Foucault, no contiene un significado que hay que descifrar, “nosotros” le imponemos una cara al mundo. Finalmente, la regla de *exterioridad* mueve a no buscar en el discurso un núcleo interior y oculto, sino desde el discurso mismo, de su aparición, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad.³²

La consecuencia del principio de discontinuidad permite concluir a Foucault en *Las palabras y las cosas* que, dado que el ser hombre se definió desde hace algunos siglos por su vida, su producción y sus palabras, es una invención reciente. Por esta razón (la de ser un “invento” reciente), es probable que nos encontremos cercanos con el próximo fin de la idea hombre, tal como lo conocemos. De ahí que Foucault concluya su texto señalando que de desaparecer las disposiciones actuales que han conformado al hombre, éste “se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”.³³

De esta manera, al introducir la noción de discontinuidad, el trabajo de Foucault se opondrá implícitamente a toda la tradición hegeliana que piensa en una historia lineal, de continuo progreso de la conciencia hacia la totalidad y el absoluto.

Como aquí medianamente se puede observa, la relación que mantiene el trabajo de Foucault con la obra de Hegel resulta compleja a la vez que antagónica. Como proyecto, Foucault trata de pensar desde fuera de Hegel, pensar si tal

³² Foucault, *Od*, pp. 52-54.

³³ Foucault, *Pc*, p. 375.

afuera existe o si no enmascara este afuera un regreso al mismo.³⁴ En un sentido antagónico, hará manifiesto su rechazo a nociones como conciencia y continuidad, así como a sus problemas relativos (libertad y causalidad). Rechazará, la dialéctica (como su posterior inversión) como algo que permite dar cuenta de las contradicciones sociales a manera de la lógica, partiendo del esquema hegeliano de la tesis y la antítesis.

Foucault plantea la idea de un antagonismo sin contradicción, un análisis del antagonismo fuera de la dialéctica, un análisis de las relaciones de poder, sin subsumirse en un proceso dialéctico de contradicciones, donde la lucha y el combate serían factores reales de la sociedad no dialécticos. En este sentido Foucault se encuentra más cercano a un razonamiento nietzscheano de la lucha continua que a una contradicción hegeliana. Desde el punto de vista de Foucault la dialéctica (entendida como lógica de la contradicción) no da cuenta de la inteligibilidad de los enfrentamientos, en otras palabras, esquiva la realidad.³⁵

La arqueología como enfoque filosófico representa, para la tradición, una forma diferente de pensar la historia que rompe con una tradición filosófica hegemónicamente hegeliana. Se puede contrastar este trabajo arqueológico con la historia pensada desde Hegel. Para éste, como se recordará, la historia es un asidero para su proyecto fenomenológico y, en gran medida, es el teatro donde ésta se desarrolla.

³⁴ "...escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte". Foucault, *Od*, p. 70.

³⁵ Respecto a estos antagonismos ver: Foucault, "Diálogos sobre el poder" en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 65 y 66, "Verdad y poder" en *Microfísica del poder*, p. 190.

La historia, para Hegel, se encuentra fundada en un desarrollo de la razón, es una teodicea. Dado que no es otro sino el desarrollo de la razón su interés, *La fenomenología del espíritu* se encuentra centrada en el estudio de la vida del espíritu (única que se autodesarrolla y que podemos observar en la historia). Desde la perspectiva de Hegel sólo el espíritu tiene un pasado que interioriza, un pasado que guarda las etapas de su autodesarrollo, (mientras que, por ejemplo, la vida orgánica al carecer de una reflexión que le guíe hacia el autodesarrollo no lo tiene). La vida del espíritu tiene un porvenir que proyecta y posee un *en sí* como ideal contrafáctico al que aspira. El único interés de Hegel es el espíritu pues éste tiene un autodesarrollo propio y permanece por sí mismo en cada una de sus particularizaciones al mismo tiempo que se eleva a una forma superior. En este espíritu el “objeto” visible de su accionar es la conciencia que en su desarrollo y progreso tiende de manera natural hacia el absoluto, que es el espíritu en su plenitud en una etapa no presente pero asequible en el futuro. La conciencia que aquí se plantea es una conciencia particular que se pone en contacto con su ser universal que tiende hacia el absoluto. La fenomenología no es la historia del mundo, aunque en cierto sentido sea una historia, sino que es el estudio de cómo esta historia del mundo se encuentra colocada en la historia de la conciencia universal, que es espíritu, tendiente a un absoluto proyectado que ya se encuentra desarrollando.

Para Hegel la historia del mundo proporciona a la conciencia su propio ser objetivo. De esta manera la Fenomenología no es la filosofía de la historia del mundo en su integridad, ni es un proyecto subordinado a la historia, sino al revés, la historia es la “evidencia” objetiva de este desarrollo fenomenológico del espíritu.

La historia es un tema continuo en la fenomenología y representa diversos papeles, siendo el primero de estos el de servir de ejemplo que ilustra un desarrollo de la conciencia (como se demuestra en la primera parte correspondiente a la conciencia, la autoconciencia y la razón). Particularmente en el desarrollo de la autoconciencia la historia tiene un papel ejemplar pues demuestra las relaciones que ofrece la lucha de autoconciencias opuestas del amo y del esclavo reproducidas en toda la historia de la humanidad. Posteriormente el papel que tiene la historia en *La fenomenología* es el de mostrar cómo el espíritu es un todo concreto que tiene un desarrollo original y una historia real. Hegel hace coincidir el desarrollo del espíritu con el desarrollo histórico real. La fenomenología se nos muestra como la historia de la formación de una conciencia del espíritu entendido como una realidad supraindividual, que deviene desde la ciudad antigua hasta la revolución francesa. Por otro lado la historia también es central cuando se quiere explicar la ascensión de la conciencia empírica al saber absoluto pues esta ascensión sólo es posible con el develamiento de las etapas pasadas interiorizadas no recordadas.

El individuo, situado en el presente, “hijo de su tiempo”, posee en él toda la sustancia del espíritu de su tiempo, sólo le falta volver a hacerla presente, presentificarla, hacer del conocimiento del pasado el factor unificador del presente. Esto es un estar situado en el presente siendo consciente del total de las etapas del pasado que le conforman y le descubren la dirección de su desarrollo. La tarea de mirar hacia la historia, hacia el pasado, es pues una tarea pedagógica de la conciencia situada en el presente. En ese sentido se trata de que el individuo singular se halle a sí mismo en la historia del mundo que le precede. La

fenomenología trata de permitir que la conciencia individual capte el sentido del espíritu de su tiempo, de su substancia, de su naturaleza inorgánica, al mismo tiempo que pretende superar el desarrollo temporal. Esta reminiscencia será entonces un camino de ascensión. De esta manera esta individualidad está ligada a su tiempo y a acontecimientos históricos determinantes como la Revolución Francesa o la Ilustración.³⁶

Esta es la perspectiva con la que se encuentra enfrentado el trabajo arqueológico de Foucault. No una continuidad o una presentificación de las etapas del pasado en el presente, sino la discontinuidad y la despresentificación del presente.

El principio de discontinuidad, principio que pone en entredicho la perennidad del sujeto trascendental, se presenta como un principio radical, pues cuestiona profundamente la idea de identidad, que es la resultante del proceso de ser un tipo de sujeto, esto es, la identidad es la subjetividad total de un tipo de sujeto.

Paradójicamente, Foucault, con la idea de discontinuidad, que pone en entredicho las totalidades y progresos históricos, habría desarrollado en primer lugar una crítica a la identidad que nos constriñe y a los universales antropológicos fundados en un origen (como la libertad) mientras que, por otro lado, con esta crítica, habría “liberado” al hombre de la identidad y sus limitaciones abriendo el horizonte de sus posibilidades de ser de otra manera.³⁷

³⁶ El trabajo de Hyppolite desarrolla un trabajo contextual del lugar de la historia, en la obra de Hegel, y en la “Fenomenología del espíritu” en particular. J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, pp. 28-48.

³⁷ J. Grumley, *History and totality: radical historicism from Hegel to Foucault*, p. 193.

La discontinuidad, concepto ampliamente aclarado en *La arqueología del saber*, es un supuesto metodológico que permite pensar que hubo un principio de ese universal antropológico llamado hombre y que tiene también fecha de caducidad aunque dicho supuesto no aporta pruebas de cómo se dio su aparición o cómo es posible decir que está llegando a su fin. En otras palabras, el principio metodológico de discontinuidad es posterior o paralelo a la evidencia de procesos discontinuos analizados previamente. Este trabajo previo se desarrolla en *Las palabras y las cosas* que es propiamente un trabajo en torno a la aparición del hombre, pensada ésta desde la discontinuidad en la *episteme* moderna.

5. *Episteme y sujeto*

Como ya se sugirió aquí, el polémico desvanecimiento del sujeto es observado a partir de una crítica hacia las concepciones universalistas y lineales, vía un análisis de la aparición del concepto hombre en las estructuras del lenguaje. Es en *Las palabras y las cosas* donde se observará esta reflexión de Foucault en la cual se toma distancia de la tradición filosófica.

Esta distancia se encuentra fundamentada sobre una mirada histórica en varios órdenes. Una mirada histórica, en primer lugar, sobre el orden de las cosas, sobre cómo históricamente las culturas piensan un orden de las cosas con base en una manera de pensar el orden mismo. Una mirada histórica también sobre los diversos órdenes discursivos que posibilitan la aparición de otros discursos. Y una mirada histórica sobre la caducidad de los objetos de esos ordenes discursivos, ordenes que no siempre apuntan a un *Orden*, esto es, que no apuntan a una lógica del orden.

La reflexión sobre el hombre, eje del trabajo de Foucault, pasa por un análisis histórico de las ciencias humanas, por un análisis histórico de la *episteme* y por una reflexión histórica del orden de las cosas.

Las palabras y las cosas se constituye en una reflexión sobre orden de las cosas, sobre los órdenes temporales que hacen surgir las cosas, sobre la manera en cómo las sociedades piensan sobre *lo mismo*, sobre las semejanzas y la diferencia las cosas.³⁸ Este análisis del orden permite conocer cuál es el sistema, el orden (el entramado de *aprioris*) que permiten el surgimiento de las ciencias del hombre, no es una historia de las ideas o simplemente una historia de las ciencias del hombre, sino una arqueología de los *a priori* que favorecieron la aparición de determinados saberes sobre el hombre y que hicieron aparecer al hombre mismo.³⁹ Al mismo tiempo esto nos aporta el conocimiento de cuándo y cómo surge la figura del hombre, en qué orden determinado se hizo posible pensar al hombre tal y como lo pensamos actualmente.

Esta tarea implica conocer los contextos empíricos o prácticos sobre los que están fundados los *a priori* que se encuentran en el orden de los enunciados posibles. Reconocer el entramado de discursos (grupos de enunciado) que se engarzan en grandes *epistemes* precederas. Esta tarea hace necesario un trabajo descriptivo alrededor del régimen de los discursos en un momento histórico dado que enmarcan todo lo que en una época es decible. Además requiere una labor de escrutinio sobre los diversos discursos, sus urdimbres, sus aportaciones y

³⁸ En contraposición, *La historia de la locura* era la historia de la división que las sociedades tienen necesidad de instaurar a su interior, es una historia de “lo otro”, de lo extraño, reducido a un orden interior. *Pc*, p. 9.

³⁹ J. Sauquillo, *Para leer a Foucault*, p. 72.

su suelo común que posibilita su mutua aparición. De esta manera, esta arqueología es una historia no continua de los discursos y de cómo estos se van constituyendo teniendo como telón de fondo una *episteme* en la cual se anudan discursos diversos.

En este contexto *episteme* no refiere a una reflexión sobre la ciencia, sino a una configuración temporal de dos caras. Una visible que nos permite observar y pensar el saber de una época, y otra opaca, que es lo impensable del saber, lo “inconsciente”, el orden desde el cual se encuentra situado nuestra reflexión sobre las cosas.

Temporalmente la *episteme* se sitúa entre dos cortes epistemológicos o mutaciones del saber, umbrales, que presagian el fin y principio de una *episteme* y que mantiene una relación de ruptura con el estado anterior, no de evolución. El abordaje de la *episteme*, en tanto que constituida por diversos discursos, consiste en un estudio de la dispersión y ruptura temporal, no de la continuidad o unidad de la misma. En *Las palabras y las cosas* Foucault analiza tres de estos fondos o *epistemes*, renacimiento, clasicismo y modernidad, y demuestra cómo entre las tres no media el progreso sino las rupturas.

La primera *episteme*, la del renacimiento, se extiende según Foucault, del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII, aquí el saber es atravesado por la *semejanza*. Se piensa en semejanza pues en ésta, se cree, no hay ruptura entre el lenguaje y las cosas nombradas, o que hay una intención de que el lenguaje y las cosas nombradas se correspondan a partir de signos interpretables. En ésta, los signos de la naturaleza eran interpretables a partir del orden general de la semejanza que se divide, cuando menos, en cuatro subordenes, a saber:

convenientia, aemulatio, analogía y sympathia. Aquí el lenguaje se encontraba unido a la cosa que designaba por medio de signaturas. El lenguaje es una cosa, que a la vez, apunta a que las palabras se correspondan con las cosas que nombran.

Foucault nos muestra también el orden aparecido desde mediados del siglo XVII, basado en la representación donde el lenguaje ya no tiene materialidad sino en su representación. En esta etapa el lenguaje está en lugar de la cosa y no tiene nada que ver con su materialidad. El lenguaje representativo organiza y compila el saber clásico. La base de esta organización desarrolla una racionalidad a partir de identidades y diferencias. Para ello se apoya de dos formas clásicas de comparación: la medida y el orden. Las cosas adquieren así un lugar de acuerdo con los grados de igualdad o diferencia. Estas comparaciones forman lo que Foucault llama *mathesis* y *taxinomia*. La *Mathesis* es pensada como una ciencia general del orden, la *taxinomia* es un sistema de signos (aquí el signo adquirirá una significación binaria de significante y significado). Tanto *mathesis* como *taxinomia* son las ciencias del orden en la época clásica (ambas articularan en la representación el establecimiento del análisis comparativo y de la similitud; la aparición a partir de las identidades y diferencias de la certeza del conocimiento; los discernimientos del grado de parentesco entre las cosas; el distanciamiento del lenguaje respecto del mundo; etc.). Esta organización establece las condiciones de posibilidad de saberes como la historia natural (saber sobre los caracteres que diferencian y esclarecen el enmarañamiento de la naturaleza), análisis de la riqueza (saber sobre los signos que esclarecen el intercambio entre las necesidades de los deseos humanos) y gramática general (saber de los signos

que organizan los pensamientos y las percepciones del hombre). Las tres funciones coadyuvan a que el orden clásico se represente a sí mismo a través de un gran sistema taxonómico de identidades.

Finalmente la modernidad, última de las *epistemes* analizadas por el filósofo de Poitiers, constituye una ruptura en relación con la representación, donde el estudio de la producción sustituirá al análisis del intercambio, el estudio del organismo prevalece sobre el establecimiento de los caracteres taxonómicos, mientras que el lenguaje perderá su función representativa, así aparecerá la lengua, la biología y la economía. Y, sin embargo, se presencia un regreso del lenguaje, sobre todo en la literatura.⁴⁰

El hombre, tal como le conocemos, aparece en la *episteme* moderna, tiene así una fecha de nacimiento reciente. La modernidad tendrá como signo característico, en primer lugar, la dilución de los dominios del lenguaje (pérdida del ser del lenguaje) y la aparición, como consecuencia de lo primero, de un pensamiento antropológico que allanó el camino para la llegada del hombre en el saber moderno y el encumbramiento del ser del hombre, su puesta en el centro. Y, en segundo lugar, un retorno al ser del lenguaje, pero no un retorno a la representación, sino a otros dominios recuperados recientemente, lo cual, en sentido inverso, devendrá en una próxima desaparición del hombre mismo. De esta manera tanto la aparición como la próxima desaparición del hombre son dados a partir de un tipo de *episteme* y de la discontinuidad con el orden anterior que la hizo posible.

6. La modernidad y el sujeto

⁴⁰ Foucault, *Pc, passim*.

Regresando a la evidencia de la aparición y desaparición del universal hombre, la arqueología desarrollada en *Las palabras y las cosas* busca conocer cómo se ha constituido el hombre en objeto de estudio a partir de la finitud y la representación enraizadas en tres ámbitos centrales que lo han constituido, a saber: el trabajo, la vida y el lenguaje y que proceden, no en línea continua, de tres dominios de saber (la historia natural, la teoría de la moneda y la gramática general).⁴¹

Según Foucault el hombre y las ciencias de lo humano han surgido de un proceso de representación. Entendiendo a la representación no como presentación intencional de un objeto, sensorial o intelectual, sino como un régimen de signos en el cual éste, el signo, juega el papel de representatividad de la representación.⁴² El signo representa una representación, así aparece un juego de representatividades. La representación es la conciencia del juego de duplicación de la antigua *repraesentatio*.⁴³

Es importante para Foucault mostrar cómo la época clásica es marcada por la representación, y que ésta es una reflexión de ruptura frente a la semejanza, que va más allá de pensar el signo como algo que marcaba la cosa (pues era éste “casi la misma cosa”), representación reformulada en el Clasicismo y que tiene como asidero material el cuadro.⁴⁴ Para demostrar cómo se dio este proceso

⁴¹ Es importante señalar que estos tres ámbitos a los que hace referencia en *Las palabras y las cosas* no agotan la *episteme* de la época, esto es, no constituyen una totalidad cultural, sino son tres ámbitos que le parecen adecuados a Foucault para analizar la aparición del hombre moderno. Vid: *As*, p. 27.

⁴² La representación clásica a la que aquí se hace alusión no es un acto de la conciencia o una imagen intelectual, es una distancia que confiere la duplicidad a la “imagen”.

⁴³ Foucault, *Pc*, p. 71.

⁴⁴ La época clásica ya no supondrá que hay un acercamiento real del signo con la cosa que marca, pensará en términos de representación, y en juegos representativos, como en el cuadro de

Foucault analiza el cuadro de *Las meninas* de Velázquez. En éste lo que está en el centro, el personaje al que Velázquez pinta se encuentra ausente, este personaje ausente que parece reflejarse al fondo en un espejo es el rey, y, sin embargo, el lugar del rey ha sido usurpado por la posición del espectador que contempla el cuadro, así no es sino éste, el hombre, el que substituye al rey. Para Foucault es claro que es esta representación la que pone al hombre en el centro y que da la entrada al mismo en el campo del saber, poniéndolo en lugar del rey, aunque, en el momento del Clasicismo, lo que representa está ausente, esto es el hombre mismo. La representación pone en el centro al hombre aunque aún se encuentre ausente estando sólo presente como representación.⁴⁵

En un segundo momento, las ciencias humanas se desarrollarán a partir de la inserción de la historia y la finitud concomitante que deviene del desplazamiento de la *episteme* clásica del Orden (de la *taxinomia*, que es el intento de poner en Orden las naturalezas complejas, que indicaba a cada cosa su lugar propio dentro del orden) a una *episteme* decimonónica marcada por la Historia que tiene como función primaria organizar. La organización será el eje rector del saber moderno, pues se basa en la idea de un tiempo como productor de las cosas, las cosas son su devenir. En lo futuro la Historia impondrá su ley a la gramática general, a la historia natural y al análisis de la riqueza (representaciones duplicadas), para, a la

Velázquez, *Las meninas*, la época clásica buscará representaciones que representan algo más que no está presente. *Ibíd.*, p. 71.

⁴⁵ Así, para Foucault el cuadro de *Las meninas* se encuentra situado en el umbral, a la vez constata la ausencia del hombre, propia de la *episteme* clásica, que descubre la entrada de éste en el centro, en el campo del saber. *Ibíd.*, pp. 24 y 25.

postre, transformarse en filología, biología, y economía política.⁴⁶ El hombre y las cosas ya no son caracterizados por el hecho de ocupar un lugar, su lugar en la superficie del mundo, pues ahora provienen del tiempo.

7. Las filtraciones del lenguaje

La aparición del hombre se encuentra centrada en la reflexión de Foucault en torno al lenguaje. Analizará primero un momento en el lenguaje, la *representación*, en el cual éste mantiene una unidad con sus elementos al mismo tiempo que es el centro de cualquier reflexión en torno al conocimiento y a lo que era posible conocer.⁴⁷

Pero la unidad y contención del lenguaje encontrará un momento de ruptura y dispersión. La dispersión del lenguaje se efectuará en dos niveles, por un lado sobrevendrá una crítica al ser del lenguaje, a sus cuatro categorías, perdiendo en el proceso la capacidad de ser el modo regio de acceso al conocimiento y, por

⁴⁶ La inserción de la Historia es observable, por ejemplo, en el análisis de la riqueza de Ricardo en el cual ésta sigue una cadena temporal, siendo un proceso que se origina de una carencia fundamental. En esta *Episteme* decimonónica se percibe entonces una historicidad de la economía (en relación con las formas de producción), una finitud de la existencia humana (en relación con la escasez y el trabajo) y un cumplimiento de un fin de la Historia. Análogamente en la historia natural, la historia de un ser vivo se traducía en lo que este mismo ser era, hacer historia era lo mismo que describir sus elementos. Así, la Historia penetra en los tres ámbitos, pues ésta ha repartido el saber en dos extremos, unidos por la continuidad y a la vez imprime en ellos la marca de la finitud. *Ibíd.* p.257.

⁴⁷ Foucault analiza cuatro expresiones que reflejaban el lugar central del lenguaje, la primera, la *designación*, que es la reflexión en torno al origen primitivo de la lengua basado en condiciones de existencia de las culturas; la *derivación*, que trata el origen de la diversidad de las lenguas (de una lengua primitiva se derivan otras), al interior de una lengua, ya derivada; *articulación*, análisis que estudia la disposición de un conjunto de palabras que se articulan; *atribución*, que indaga sobre el recorte en el número de representaciones que una palabra puede designar. Este proceso es imperfecto, esto es, entre la articulación y la atribución hay solapamientos, imbricaciones, que imposibilitan una atribución, única desde la designación hasta la atribución. Así, no existe en la representación, aunque se aspira a ello, una lengua perfecta y diáfana, *Ars combinatoria*. Por tal razón y con miras a evitar el desborde de las articulaciones y las asignaciones, esto es, buscando la no dispersión del lenguaje, nace, por ejemplo, la enciclopedia que es una forma de contención del error.

otro, de manera un tanto velada, se filtra en la constitución del ser del hombre por medio de la analítica de la finitud.⁴⁸

El lenguaje ya no será representativo, donde el hombre es mero espectador que se encuentra “fuera de cuadro” (como en la *episteme* de representación). El lenguaje será producto del hombre al que permanece condicionado como el resto de los objetos existentes. En este extraño giro el hombre será a la vez esclavo y soberano del lenguaje. Con esta operación el lenguaje se reduce, por el momento, al campo de la filología, perdiendo su lugar hegemónico en el dominio del saber y cediéndolo a un nuevo centro, el hombre.

Esto tiene como consecuencia la pérdida del estatus del lenguaje, así en la representación, el lenguaje era a la vez un conocimiento y el conocimiento en sí, el mundo se conocía sólo pasando por él. Desde el siglo XIX será un objeto de conocimiento entre muchos otros, ha perdido momentáneamente su lugar en el centro. El mundo gira alrededor de otro eje, el hombre.

La pérdida de terreno por parte del lenguaje no es definitiva, y como si poseyera un poder irreducible al cual fuera necesario regresar, se observa casi de manera inmediata o simultánea, una serie de compensaciones y filtraciones del lenguaje a la estructura misma del ser del hombre. El lenguaje al ser una mediación para acceder al conocimiento (aunque no sea el conocimiento mismo),

⁴⁸ El primer nivel de pérdida del lenguaje se percibirá a partir del siglo XIX en que estas cuatro expresiones serán contravenidas, a esta unidad original de las cuatro características del lenguaje se antepondrán: a). Los estudios de parentesco (discontinuidad entre familias y no una deriva de una primitiva); b). La teoría radical (análisis de la sonoridad transformable y no una asignación primitiva); c). Las variaciones interiores de la lengua (estudio de la morfología y de las mutaciones que cada sonoridad sufre, enfrentada a una articulación individualización de las palabras) y; d). El análisis interior de la lengua y no el primado del verbo “ser” establecido por la asignación). *Ibíd.*, pp. 202-203, 288-289

resurge del lado del sujeto cognoscente, se apropia del problema de enunciar lo que el sujeto cognoscente sabe. Este problema se presenta en dos vertientes, por un lado aparece en forma de un sueño positivista que pretende lograr un lenguaje científico que pueda ser un reflejo diáfano con el conocimiento, un lenguaje “al ras de lo que se sabe”.⁴⁹ Por otro lado aparece una búsqueda de una lógica independiente de las gramáticas de los vocabularios, lógica simbólica, que represente las formas y encadenamientos del pensamiento.

Una segunda “revancha” aparece cuando se revalora el lenguaje como el lugar de la crítica. La crítica viene a poner en el centro a la exégesis y a lo que se escapa al lenguaje. La crítica apunta a señalar hacia el “pliegue gramatical de nuestras ideas”. La crítica apunta al lenguaje, no como objeto de estudio, sino como estructura previa del pensar. Se constituye como un hacer audible la parte de silencio que todo discurso lleva al enunciarse.⁵⁰

El trabajo del Nietzsche filólogo se encuentra justamente en esta compensación, en este regreso al lenguaje.⁵¹ Ya no se trata de fijar los límites al conocimiento sino de llevar la crítica al lado de las palabras y a lo que se dice a través de ellas y, al mismo tiempo pero en un movimiento inverso, es un regreso al lenguaje como un fondo que sirve de base “inconsciente” a la racionalidad. Es una crítica desde cómo nos encontramos atravesados por el lenguaje. Esto ha conllevado a un enfrentamiento en dos sentidos, por un lado, una reivindicación de

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 290.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 292.

⁵¹ Como se recordará todo el trabajo de una *Genealogía de la moral*, se basa en un regreso filológico al punto de emergencia de nuestras ideas de bueno y malo, esto constituye una crítica radical a nuestra moral contemporánea. Así el lenguaje se constituye en una manera de hacer crítica en la modernidad.

la interpretación (hacer hablar al lenguaje por debajo de él mismo “de lo que se dice en él, sin él”) por otro, un esfuerzo hacia las técnicas de formalización, que han pretendido controlar todo el lenguaje y dominarlo.

Finalmente, una tercera compensación del lenguaje viene dada por la literatura en su fase de ser un poder desnudo de hablar donde se encuentra sólo el imperio de la palabra. La literatura se retira del lugar que le había asignado la época clásica (gusto, placer, lo verdadero) y se apropia de lo escandaloso, lo feo, lo imposible. La literatura, en la cual se refugia el lenguaje rompe los géneros y deviene en pura y simple manifestación del lenguaje. En ese regreso al ser del lenguaje se puede llegar al extremo de borrar al sujeto mismo de la literatura, de quitarlo del centro y volverlo un vacío. En la literatura moderna, que es una vuelta al ser del lenguaje, se observa que la afirmación de este ser conlleva la desaparición de aquel que habla, el sujeto, que en el horizonte del lenguaje sólo es un “pliegue gramatical”.⁵²

Para Foucault el retorno de la exégesis y la tendencia a la formalización, la literatura, la constitución de la filología nos hablan al mismo tiempo de la dispersión y de un retorno parcial al ser mismo del lenguaje.

8. El hombre y las estructuras

En esta retirada del lugar central del lenguaje aparece un día el hombre. Desde la perspectiva de Foucault, lo que hemos concebido como el ser del

⁵² Foucault desarrolla en *El pensamiento del afuera*, una reflexión alrededor de este regreso al ser del lenguaje y señala cómo el ser del lenguaje se traduce en una desaparición de aquel que habla, del sujeto. Señala la radicalidad y autoreferencialidad del efímero “hablo” frente a la paradoja del “miento” o a la dependencia circunstancial al sujeto y al yo del “pienso”. Pensar desde el lugar que no ocupa ya el sujeto y que se encuentra a la base del pensamiento filosófico es estar ya en el afuera, es una vuelta al ser del lenguaje para encontrarnos en un “pensamiento del afuera”, p. 17.

hombre aparece, cuando el ser del lenguaje se retira o se difumina en estas formas diversas ya mencionadas.

El ser del hombre aparecerá en un juego doble y ambiguo de ser, a la vez, objeto de un saber y sujeto que conoce. Es objeto pues se encuentra dominado y determinado por el trabajo, la vida y el lenguaje. Sólo se accede al hombre por medio de estas determinaciones, en otras palabras, a través de sus palabras, de su organismo y de los objetos que fabrica.

El hombre se encuentra así acotado bajo la forma de un ser que no funda nada y que se encuentra en un entramado de saberes anteriores a él y que lo reducen a pensarse siempre, ya como un ser vivo, ya como un instrumento de producción, ya como un vehículo para palabras que existen previamente a él. El hombre “llega tarde” a querer fundar unas estructuras que le preceden. Estos contenidos, exteriores y anteriores a él, le aportan su solidez a la vez que lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural. Estas “positividades” que anteceden y atraviesan al hombre le muestran su finitud.

La finitud se filtra en el hombre por órdenes trascendentales que le constituyen, le preceden y se le escapan a la conciencia: lenguaje, vida y trabajo. Estos órdenes instituyen coordenadas que hacen aparecer nuevos objetos de estudio, donde el hombre es también uno de estos objetos. Los órdenes también dan materialidad y “volumen” a los objetos, en este caso le dan estas propiedades al hombre.

Se presenta aquí un doble juego en la finitud, se vivencia la finitud pues el hombre se encuentra preso en los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida y, segundo juego, vida, trabajo y lenguaje se presentan a su vez en su

positividad sólo porque el conocimiento tiene formas finitas. Su “positividad” depende de que puedan ser conocidos siendo sólo conocidos si son finitos (dado que el hecho de ser infinitos alejaría de la posibilidad de asignar una positividad al conocimiento).

9. *Infinitud y finitud, despliegue y pliegue*

Esto mantiene una relación de ruptura con la época clásica. Mientras éste era un orden situado en un pensamiento del infinito donde los órdenes de la historia natural, la economía política y la gramática general, también se *despliegan* hacia el infinito, en el siglo XIX, estos órdenes son marcados por lo finito, y por el *Pliegue*.

La triple raíz de la finitud: vida, trabajo y lenguaje hacen nacer la biología, la economía política y la lingüística. Y, al mismo tiempo estas finitudes imprimen la finitud a su creación, el hombre. El hombre, conformará su finitud, se pensará, a partir de estas finitudes que le preceden. Cuando el hombre “abraza” estas finitudes como externas es cuando toma para sí la finitud, tomando para sí también su ser como hombre, “forma-hombre”.⁵³ En palabras de Foucault “el hombre moderno, asignable a su existencia corporal, laboriosa y parlante, sólo es posible a título de figura de la finitud”.⁵⁴

⁵³ El análisis de esta finitud interna y externa en términos de fuerza es desarrollada por G. Deleuze, *Foucault*, pp. 162-166.

⁵⁴ Foucault, *Pc*, p. 309.

En este contexto el hombre tal y como lo conocemos aparecerá en relación con tres parejas de elementos que le constituyen: Lo empírico y lo trascendental, el *cogito* y lo impensado, y finalmente, el retroceso y el retorno.

Lo empírico y trascendental, como las subsiguientes parejas, son también límites o elementos de la finitud. En el pensamiento moderno opera una unificación de lo empírico (que son las positividades que hablan sobre cómo el hombre está constituido, vida, trabajo, lenguaje) con lo trascendental (considerando estas esferas de lo empírico como “semitrascendentales”⁵⁵) y con esta operación, vida, trabajo y lenguaje oponen sus límites al hombre. Estos límites impuestos por los “semitrascendentales”, son los límites del sujeto a la vez que sus condiciones de posibilidad. En la analítica de la finitud el hombre es un extraño duplicado empírico-trascendental pues en él se funda el conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento. Es un duplicado empírico-trascendental porque el hombre, en su finitud, trata de sacar a la luz las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos que son dados en él. Desde la perspectiva de Foucault, la modernidad muestra su umbral el día que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre, y no, como se podría pensar, cuando se aplicaron al estudio del hombre métodos objetivos.

Dado que la característica del hombre es ser un duplicado empírico-trascendental, esto es que apunta siempre hacia un conocimiento que no tiene, esto supone un *cogito* que se dirige a ese conocimiento, al cual aún se le escapa

⁵⁵ “Semitrascendentales” es utilizado sobre todo por Morey para designar a estos ordenes empíricos que dada su anterioridad e influencia, marcan al hombre su finitud. M. Morey, *op. cit.* p. 153.

lo impensado. Por otro lado, el hombre ni es todo razón ni es todo impensado. Al ser el hombre un duplicado empírico-trascendental acota al hombre al *cogito*, al cual se le escapa lo no pensado. Al referirse al *cogito* y lo impensado Foucault quiere describir cómo la conciencia moderna se encuentra sujeta a contenidos ajenos a la reflexión, que son vida, trabajo y lenguaje, positivities irreductibles a la comprensión y que configuran el ámbito de lo impensable. Así lo impensado, lo que escapa al conocimiento racional es el origen mismo del sujeto.

Finalmente, se encuentra como tercer elemento el retroceso y el retorno al origen, en el cual el trabajo, la vida y el lenguaje, (contenidos empíricos previos al hombre) le sustraen el conocimiento de su origen. Mientras que en la época clásica reencontrar el origen era acceder a la duplicación de la representación, en la modernidad ya no es concebible el origen. Trabajo, vida y lenguaje adquirieron su propia historicidad en la que se hunden y no pueden anunciar su origen, aunque pareciera que, en su historia, apuntan a él. No es el origen el que da lugar a la historicidad; es la historicidad la que deja perfilarse en su trama la necesidad de un origen que le sería a la vez interno y extraño. El hombre, como las empiricidades, sólo se descubre ligado a una historicidad ya hecha, nunca es contemporáneo de este origen que se esboza a través del tiempo. Cuando él llega se encuentra en una serie de historicidades (de las empiricidades) que se cruzan, le dispersan y en las cuales él simplemente se coloca.⁵⁶

El hombre, entonces buscará siempre su origen en relación con estas empiricidades que ya le preceden desde siempre, trabajo, vida y lenguaje. Al

⁵⁶ Foucault, *Ibid.*, p. 323.

mismo tiempo los límites del hombre vienen dados por la naturaleza (vida), el intercambio (trabajo) y el discurso (lengua).⁵⁷

10. La Analítica del hombre como sueño antropológico

Como se puede observar para Foucault uno de los problemas esenciales es dilucidar cómo el lenguaje se filtra, en una inversión compleja, en el problema de la finitud humana. Así, la estructura del lenguaje, de manera velada, estaría en la base de todo pensamiento y conocimiento posible sobre el hombre, al mismo tiempo que marcaría lo que le es posible ser. Este irreducible e ignorado destino trágico del hombre es, sin saber, enmascarado por un “sueño antropológico”, sueño de corte kantiano que aparece como un intento de subsumir lo empírico a lo trascendental (lo empírico llevado a la instancia trascendental) y que puede ser llamado como una “analítica del hombre”, donde lo empírico se reviste de

⁵⁷ Foucault observa finalmente que estos cuatro segmentos (análisis de la finitud, de la duplicación empírico-trascendental, el *cogito* y lo impensado y el origen) tiene una cierta relación simétrica con los cuatro dominios subordinados que se mencionaban en la teoría general del lenguaje en la época clásica (atribución, articulación, designación y derivación).

Foucault menciona las inversiones sufridas por estos conceptos de la gramática general en la modernidad. Primero, el análisis de la finitud tendiente a explicar cómo el ser del hombre está determinado por positivities (que le son exteriores y anteriores) y que lo ligan al espesor de las cosas, se transforma en un sentido inverso en el cual, el ser finito “hombre” es el que da a toda determinación la posibilidad de aparecer en su verdad positiva, y así sigue las mismas líneas que la *atribución*. Segundo, el análisis de la duplicación empírico-trascendental muestra cómo se correspondían, en oscilación indeterminada, lo que se da en la experiencia y aquello que la hace posible, de modo análogo a como era desarrollada en la representación la *articulación*. Tercero, de modo semejante a la *designación*, para la reflexión moderna el espesor de lo impensado está habitado por un *cogito*, y este pensamiento, “adormecido” en aquello que no ha sido pensado, debe ser animado de nuevo y ofrecido en la soberanía del “yo pienso”. Lo impensado está siempre siendo apropiado por un *cogito* que nunca se acaba de apropiarse de lo impensado. Por último, la *derivación* se puede observar, *mutatis mutandis*, en la inquietud moderna por pensar el origen escamoteado en el que el ser del hombre se encuentra siempre en relación consigo mismo, en una distancia y alejamiento que le constituyen. Como ya se observa, estos cuatro segmentos teóricos que dibujan el espacio de la gramática general no se conservaron, sino que se disociaron, cambiaron de función y de nivel, modificaron todo su dominio de validez desde que desapareció la teoría de la representación.

trascendentalidad humana y donde el hombre cree aparecer como fundamento de sus propios límites.

El sueño antropológico consiste en hacer del hombre también un trascendental, en hacerlo un soberano de los saberes, ser, que tiene un juego doble, el que observa y que se coloca en el centro para ser objeto observado. Se convierte en objeto de estudio a la vez que fundamento trascendental de todas las positividades que le imprimen la finitud. Las ciencias del hombre nacen sobre el suelo de este sueño antropológico donde el hombre se encuentra colocado al centro y donde jugará un doble papel el de ser objeto de conocimiento y sujeto que conoce, de esta manera es un soberano (en el centro del cuadro) a la vez que esclavo, espectador y observado, punto de partida del conocimiento a la vez que centro del mismo.

11. Disolución del sujeto

Frente a las ciencias⁵⁸ que se encuentran en equilibrio inestable de relaciones que se imbrican y dan “volumen” al hombre, encontramos las contraciencias de corte estructuralista: psicoanálisis (lacaniano), etnología (pensada en términos de Levi-Strauss) y lingüística (centrada en una teoría pura del lenguaje).⁵⁹ Éstas, a diferencia de las ciencias humanas que no dan cuenta de

⁵⁸ Psicología, sociología y análisis de las literaturas, integrantes del triedro del saber junto con las ciencias matemáticas y físicas, por un lado, y la filosofía, por otro.

⁵⁹ J. Álvarez, *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, p. 161.

sus propias condiciones de posibilidad (pues nacen sin especificidad teórica, de préstamos metodológicos, de solapamientos discursivos), señalan a un *a priori* histórico que permitió que apareciera un saber sobre el hombre, develando las condiciones externas de posibilidad de unas ciencias acerca de la finitud del hombre.

La etnología, por ejemplo, muestra la historicidad propia de cada cultura. No apela a trascendentalidades, no regresa a la historicidad de un trascendental sino que resalta la variedad y temporalidad propias de cada cultura, y relaciona esta temporalidad con las reglas de producción y cambio de esa misma cultura. En el mismo sentido el psicoanálisis rechaza el concepto de “hombre” como trascendental. Éste se dirige a manifestar los límites externos del hombre, no con el fin de encontrar algo que sea lo más puro y libre, sino disuelto bajo la base empírica que lo condiciona.

Estas disciplinas son capaces de analizar los límites del saber que el propio saber no está en condiciones de superar, son ciencias que van más allá de la razón y del saber de la conciencia, no abundando sobre la racionalidad o la conciencia sino apuntando a las opacidades de esta razón y de esta conciencia que pretende ser diáfana a sí misma. No es una búsqueda de luz sobre la penumbra en términos racionales, sino un pensar que ve en la penumbra la experiencia del límite de la esclavitud de la racionalidad. En otra palabras, el psicoanálisis y la etnología liberan al hombre al mismo tiempo que le muestran en qué medida está producido por estructuras. Lo que se juega en estas ciencias no es una edificación o un regreso al ser del hombre sino una disolución del mismo.

Dado que el plano lingüístico es fundamental, será esta última instancia, la experiencia del lenguaje, la que socave “el suelo de la posibilidad de todas las ciencias del hombre” y conduzca a la desaparición del hombre. Este próximo fin del hombre no es más que la forma visible de lo que se podría denominar la muerte del sujeto, origen y fundamento del saber, de la libertad, del lenguaje y de la historia.

En esta disolución del sujeto ¿cuál es el lugar de la filosofía? Al pensar el ser del lenguaje, la filosofía recorre el camino inverso al de las ciencias humanas. Esta filosofía, al liberarse de la carga antropológica, puede convertirse en una ontología. Este regreso al ser del lenguaje no es un regreso renacentista, a la *episteme* centrada en la semejanza, sino una reaparición materializada en la literatura y la formalización moderna del lenguaje. La literatura, como un intento de regresar al ser del lenguaje pretende ser una apertura a una experiencia más abierta, más plena, más libre, es una experiencia que se libera de la razón apuntando a lo que Foucault describe como una “experiencia del afuera”.⁶⁰

Hasta aquí el trabajo elaborado por el filósofo de Pointiers se dirige a reconocer el lugar del sujeto no como fundador sino como resultado de discursos. El sujeto como resultado del orden de las palabras, luego el tratamiento que se le da al sujeto es el de objeto, el de cosa, su constitución, su peso, no lo adquiere de un orden divino, sino que este sujeto es objeto, objeto del saber.

Por ello cuando en una reflexión posterior Foucault nos dice que su trabajo se había dirigido a cuestionarse cómo el sujeto se había hecho objeto del saber, lo dice en dos sentidos, el sujeto como objeto del saber, del saber que le ha

⁶⁰ Véase Foucault *El Pensamiento del afuera*, p.15-22.

constituido (*Las palabras y las cosas*) y del saber que le objetiva con miras a una normalización (*Historia de la locura en la época clásica, el nacimiento de la clínica* y posteriormente, en la etapa genealógica, *Vigilar y castigar*).

CAPÍTULO SEGUNDO

EL SUJETO COMO OBJETO DE SÍ MISMO

El sujeto como objeto de sí mismo ¿no hemos dado un salto mortal desde el sujeto como objeto del saber a un análisis del sujeto como objeto de sí mismo, sin pasar por uno de los procesos mencionados por Foucault como parte fundamental de su obra, el sujeto como objeto de otros. La razón para ello no es otra que seguir hacia nuestra meta que no es hacer un recorrido sobre estos tres momentos sino reconocer el lugar del sujeto como objeto de sí mismo, sin embargo, esto no se podía hacer sin antes hacer mención del lugar que juega el sujeto en la obra de Foucault con el fin de demostrar que cuando Foucault habla del sujeto como objeto de sí, previamente da por hecho que se sabe que él no está apelando con este concepto a un humanismo, al empoderamiento de un sujeto fundador de su discursividad pues éste ha quedado, como hemos visto antes, determinado por el discurso y no al revés. No está proponiendo un sujeto determinado sino que está haciendo una descripción y una crítica histórica al

mismo, desarrollada como una historia de los modos de subjetivación, de cómo los sujetos se conforman como tales y no una propuesta en torno a un sujeto o una apuesta a desarrollar un tipo de subjetividad.

Esto, que a primera vista parece una intención transparente, se complica en la última parte de su trabajo en la cual analiza la cuestión referente a cómo el sujeto ha sido objeto de sí mismo.

I

13. Rasgos particulares del último trabajo de Foucault

Al estudiar la obra del autor de *Vigilar y castigar*, nos encontramos que la última etapa tiene ciertos rasgos que implican diversos cambios con respecto a su trabajo anterior. Dos son evidentes a la vez que significativos.⁶¹ Por un lado implica un cambio de épocas, será ahora la antigüedad donde se ubica su trabajo y no la época clásica o la modernidad. Por otro lado, envuelve un cambio de fuentes pues, dada la naturaleza de la investigación, no pueden ser los archivos y los registros los documentos primordiales. Desarrollará su estudio basándose en diversos textos que nos llegan de la antigüedad aunque trate de seguir en la línea de tomar, de entre todos los textos posibles, los que él considera menores o apócrifos, como el *Alcibíades* de Platón, por ejemplo.⁶²

⁶¹ Estos cambios no aluden a las “Modificaciones” señaladas en *Hs2*, p. 9., respecto al estudio de la experiencia de la sexualidad; simplemente son particularidades que saltan a la vista en cuanto se compara este último trabajo con su obra anterior.

⁶² La autenticidad de dicho texto en la antigüedad no era puesta en tela de juicio tanto así que éste era valorado como el prototipo de charla socrática y breviario de la filosofía platónica. Sin embargo, estudios más actuales han puesto en entredicho su autenticidad. En la actualidad la mayoría afirma que este es un texto apócrifo, aunque, mencionan J. Zaragoza y P. Gómez, haya lecturas como las de André Motte que, basándose en el estudio de conceptos como *episteme* y *techne*, pueden determinar que dicho libro forma parte del primer periodo del filósofo. A Foucault parece no interesarle el crédito o descrédito que tenga dicho texto en la actualidad, repara en la importancia que éste tuvo para los antiguos como Proclo y Artemidoro quienes veían en él un resumen e introducción al platonismo. Como se puede observar Foucault, después de todo, retoma algunos

Respecto al interés de Foucault sobre los griegos se pueden encontrar ciertas lecturas que suponen ya una transformación metodológica, ya un abandono de sus antiguos desarrollos teóricos (como el estudio de los dispositivos o su ataque a los universales antropológicos) ya un nuevo objetivo en su trabajo.

Los que ven en esta reflexión un abandono de sus supuesto teóricos, parecen estar justificados pues, de lo contrario, ¿cómo explicar la dirección que toman sus investigaciones los cuatro últimos años de su vida? ¿Qué explicación se puede dar al hecho de que un filósofo comprometido con dilucidar problemáticas propias de la modernidad y que busca hacer un *diagnóstico del presente*, “de repente”, se encuentre hablando de los griegos?

En un sentido que no es el de un rompimiento podemos encontrar también los que suponen que en este último trabajo está desarrollando otra metodología u otra perspectiva no genealógica como si se tratara de otro tipo de análisis.

Por ese matiz polémico el estudio de esta última parte resulta pertinente pues aparece a primera vista como un destino o giro inesperado respecto del antiguo itinerario. Es necesario dilucidar qué lugar se le puede asignar a la reflexión sobre los griegos dentro del conjunto de la obra de este autor. La lectura que aquí se defiende es que hay un camino inteligible que lleva a Foucault del estudio de la modernidad a los griegos y, de regreso, de los griegos al planteamiento crítico de la modernidad. Estudiemos, por el momento, el primer sentido.⁶³

textos importantes para la tradición filosófica. Al respecto ver Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 170-173. Sobre el lugar del *Alcibíades* en la actualidad ver la Introducción elaborada por J. Zaragoza y P. Gómez para Platón *Diálogos VII: Dudosos, apócrifos, cartas*, pp. 17-22.

⁶³ El camino que lleva a Foucault hacia los griegos.

14. El camino que lleva a los griegos

Reconstruir la ruta que llevó a Foucault a un estudio sobre la tradición grecorromana nos impele necesariamente a reconocer ciertos aspectos de la analítica del poder.

Foucault había planteado ya en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber* lo que llama el biopoder. Éste, teniendo como base la disciplina, hegemoníicamente se dirigía a hacer cuerpos útiles.⁶⁴ El primer objetivo de esta disciplina era el cuerpo, afectar la vida de los cuerpos. Foucault desarrolla, particularmente en *Vigilar y castigar*, un estudio profundo de esa incidencia de la disciplina sobre los cuerpos.

En un segundo momento el biopoder⁶⁵ era estudiado desde la biopolítica que se dirige al control de las poblaciones como masa global y que afectaba a los procesos que le son propios como la vida, la muerte, la demografía, etc., lo cual se refleja a su vez en regulaciones que buscaban controlar el crecimiento demográfico y que tendían a fortalecer la potencia del Estado.

Nos encontramos, por un lado, con un estudio del poder sobre el cuerpo que se traduce en una individualización, una *anatomopolítica* del cuerpo humano basada en la disciplina aplicada a cuerpos individuales que hay que vigilar, utilizar

⁶⁴ Se dirigía no a castigar y a someter a suplicio a los cuerpos, como se había hecho hasta el siglo XVIII, sino a sacar provecho de ellos, a hacerlos a la vez sometidos, productivos y dóciles. Esto se logra a través de una serie de tecnologías aplicables al cuerpo. Respecto a esta utilidad del cuerpo ver Foucault, *Vigilar y castigar (passim.)*

⁶⁵ Este término se analiza sobre todo en *La voluntad de saber* y en *Defender la sociedad*, y aparece como una estatización de la vida biológica, es decir del hombre como ser viviente. Señala, según observa Foucault, una tendencia en la cual el estado busca tener un mayor dominio sobre la vida biológica. Esto se ha traducido en un poder sobre la vida y la muerte que hoy podemos encontrar incidiendo tras las discusiones sobre la “muerte asistida”, la biotecnología o el estudio del genoma humano.

y castigar, dirigida sobre todo al hombre/cuerpo. Por otro lado, con una *biopolítica* aplicada a la especie humana de manera masiva y que se dirigía al hombre/especie que atiende a problemas relacionados con la fecundidad, la morbilidad, la medicina, la higiene pública, etc., fenómenos cuya fecha de aparición se encuentra a finales del siglo XVIII.⁶⁶

Aunque había hecho este análisis por separado, Foucault observa que uno de los puntos en los cuales puede advertir cómo estas dos líneas del biopoder, la disciplina y la biopolítica convergen, es en el ámbito de la sexualidad. Ésta será el lugar desde el cual es posible ver imbricadas disciplina y biopolítica. La reconstrucción de la experiencia de la sexualidad le permitirá desarrollar estas dos dimensiones del biopoder.

En este estudio genealógico que implica la reconstrucción de la experiencia de la sexualidad, Foucault se encontrará con los griegos, quienes le permiten reconocer las transformaciones que esta experiencia ha sufrido desde que era pensada en relación con una ética y una estética de la existencia hasta la actualidad centrada alrededor de la moral cristiana.⁶⁷

15. *Lecturas sobre Foucault*

Con la elaboración de esta reconstrucción de la experiencia de la sexualidad y particularmente con la aparición de sus últimos libros (*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*) aparece, según algunos críticos, un Foucault diferente, más preocupado por la ética que por los dispositivos. Estos textos son

⁶⁶ Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 220-224.

⁶⁷ Se puede comprender la estética de la existencia como un modo en que el individuo se encuentra vinculado a las reglas y valores de una sociedad determinada, es un modo de sujeción que, en el caso de los griegos, se traduce en tener una vida bella. Véase *Hs2*, pp. 26-33.

recibidos en un primer momento como un “quiebre” o ruptura con respecto a su trabajo anterior sobre el sujeto y el poder, como una salida al problema que le presentaban a Foucault sus propios planteamientos sobre el poder, problemas que, según estos comentaristas, le impedían estudiar el problema de la libertad.⁶⁸

Para algunos críticos, Foucault se habría visto forzado a desarrollar un tipo muy específico de sujeto más allá de los dispositivos, y de corte griego, que habría tenido cabida en algún momento de la historia y al cual fuera preciso regresar.

Pierre Hadot, quien analiza los nexos que tiene su obra con la de Foucault en lo concerniente al trabajo que éste hace de las “tecnologías de sí” y de la “estética de la existencia”⁶⁹ señala:

Su descripción de las prácticas del sí-mismo (como, por lo demás, mi descripción de los ejercicios espirituales) es no solamente un estudio histórico sino que implícitamente quiere ofrecer al hombre

⁶⁸ G. Deleuze ya había denunciado, y se habría inconformado, con esta vertiente de interpretación suscitada al momento en que Foucault plantea las aquí mencionadas líneas de objetivación (el sujeto como objeto del saber, de otros y de sí mismo). Deleuze apuntaba que esta interpretación erróneamente pensaba este trabajo como una modificación en la obra de Foucault referente a los dispositivos pues estos críticos suponían que éstos (los dispositivos) estaban pensados como “líneas de fuerza infranqueable”. G. Deleuze, siguiendo a Foucault en el sentido de pensar este dispositivo como una madeja, señala que ésta no está constituida por una línea envolvente, omniabarcadora, sino que hay algunas “líneas de fuga” que se escapan. Deleuze se cuestiona, al estudiar los modos de subjetivación planteados por Foucault, si éstos no son “el borde extremo de un dispositivo” y si no esbozan también el paso de un dispositivo a otro preparando así las líneas de fractura entre ellos. Véase *Michel Foucault, filósofo*, p. 156.

⁶⁹ El ejemplo de Pierre Hadot resulta pertinente pues éste tiene un lugar importante en la elaboración de *El uso de los placeres y La inquietud de sí* (volúmenes II y III de la *historia de la sexualidad*) así como en la *Hermenéutica del sujeto*. Foucault toma muchos de los análisis de Hadot referentes a los ejercicios espirituales y su papel en la filosofía antigua. Por tal motivo ambos parten de la idea de que las técnicas de sí son centrales en el pensamiento filosófico de la antigüedad. Respecto a las deudas de Foucault con Pierre Hadot, ver “Usage des plaisirs et techniques de soi” en M. Foucault, *DE II*, p. 1361 y en *La hermenéutica del sujeto (passim)*.

contemporáneo un modelo de vida (que Foucault llama “estética de la existencia”).⁷⁰

Bajo esta perspectiva, en la cual el filósofo ofrece modelos de vida, el trabajo de Foucault, más que una descripción de las formas de subjetivación griegas, promovería un retorno y una propuesta a un tipo de sujeto. Uno que retoma la estética de la existencia griega y se sujeta a ella en aras de una ética. Desde la mirada de Hadot, tanto él como Foucault están planteando el regreso a una tradición de la filosofía como modo de vida que ha sido olvidado en favor de un discurso teórico.⁷¹

Zizek, “radicaliza” esta interpretación. Apunta que Foucault al plantearse la cuestión de la ética, propone un sujeto que irá contra una ética universalista, lo que resulta en una estetización de la ética individual. Desde esta perspectiva cada sujeto, distanciándose de las normas universales, construye su propio autodomínio, ese sujeto se inventa, se produce como sujeto buscando y encontrando su propio arte de vivir (en el caso de Foucault ese arte de vivir sería el sadomasoquismo homosexual, según Zizek).

Por esta razón, éste afirma que Foucault pertenece a la tradición “humanista-elitista”, en la cual se observa una ética como estética de corte elitista, lo cual lo alejaría de un proyecto socialmente incluyente. Señala que la noción de sujeto que defiende Foucault es de corte clásico donde el sujeto tiene un autodomínio conciliando fuerzas antagónicas interiores en aras de una estética de

⁷⁰ E. Balbier (*et al.*), *Michel Foucault: filósofo*, p. 220.

⁷¹ *Ibid.*, p. 219.

la existencia.⁷² Se colige de lo anterior que para Zizek, Foucault, lejos de estar haciendo un trabajo en torno a los modos de subjetivación, estaría proponiendo un tipo muy específico y elitista de sujeto. Este retorno buscaría proporcionarnos un tipo determinado de sujeto de la antigüedad con miras a salir de la encrucijada de un sujeto moderno.

Schmid, sitúa a Foucault como un pensador de las *artes de vivir* (entendidas estas artes como formas prescriptivas de vida que han planteado un regreso a las escuelas griegas y latinas) y que se apoya en los griegos para formular un proyecto ético. El trabajo de Wilhelm Schmid es quizá el estudio más exhaustivo para situar este último trabajo de Foucault con su obra anterior en el contexto de una nueva fundamentación de la ética. Dicho texto cuenta con un método muy particular que consiste en pensar en los libros del filósofo de Poitiers como representantes del aspecto descriptivo de su teoría y situar a las conferencias y entrevistas como los lugares donde se manifiestan los principios normativos que guían la lectura de éstos. Según el autor, estas entrevistas aportan un principio normativo al planteamiento general de Foucault en el sentido de anunciar un nuevo fundamento para la ética.⁷³

Nehamas argumenta, a favor de un sujeto ético, que representó en la obra de Foucault una salida a sus propios planteamientos sobre el poder, pues éstos le

⁷² Zizek plantea este sujeto en Foucault como una de las caras de la moneda en la cual se encuentra, al reverso, el sujeto de Habermas, ambos tendrían como contexto de aparición la filosofía del lenguaje. El análisis de Zizek no pretende abundar demasiado en ese sujeto, su propuesta se encuentra en el análisis de una oposición de “mayores alcances” (de la cual esta primera oposición Habermas-Foucault es sólo una metáfora) la oposición Althusser-Lacan, que no es objeto de este estudio. Con respecto a esta oposición véase S. Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, p. 24.

⁷³ Véase W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, (*passim*).

habían sumido en un *impasse* teórico que no le permitía sugerir un tipo de salida al sujeto que se encontraba en tales relaciones de poder, pues en éstas, los sujetos son creados por el poder y no juegan papel alguno en esas relaciones. Nehamas desarrolla la idea de que Foucault, previamente, se encontraba en una etapa nihilista que lo condenaba a un “silencio filosófico” y que lo sumía en una visión pesimista en la cual el poder no daba cabida a la libertad de los individuos.

Estas lecturas “propositivas” de un sujeto al estilo griego, sin embargo, se encuentran enfrentadas con las afirmaciones de Foucault en un sentido muy contrario. Como se puede ver (particularmente en las entrevistas) Foucault se manifestaría a favor, no de una propuesta de un tipo de sujeto, sino de la búsqueda genealógica por saber quiénes somos y cómo nos constituimos como sujetos, búsqueda en la cual este sujeto griego sería una de las paradas de un camino que lleva a la comprensión de esta constitución.

En entrevistas también rechaza expresamente pensar una moral que surgiera de un regreso a los griegos. De manera continua Foucault se muestra renuente a la posibilidad de que puedan tomarse soluciones antiguas a problemas modernos. La tarea consiste en hacer un trabajo continuo de “perpetua reproblematición”, sin pretender abreviar en el pasado para solucionar los problemas que nos plantea el presente.⁷⁴

Además de esta repulsa a pensar en la moral griega como una solución a los problemas modernos, toda la parte genealógica de la obra de Foucault no hace

⁷⁴ « ...je ne cherche pas une solution de rechange ; on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents...Je crois que le travail qu'on a à faire, c'est un travail de problématisation et de perpétuelle reproblématisation » Foucault, “À propos de la généalogie de L'étiologie: un aperçu du travail en cours » en *DE II*, pp. 1430-1431.

sino plantear un distanciamiento y contraposición con la idea de que hemos perdido algo en el camino de la historia, o que ésta nos ha velado un cierto ser originario que hemos olvidado y que es necesario recuperar con miras a regresar a ese punto de partida ideal e inocente (a un sujeto verdadero, como en ocasiones se ha sugerido).

Por esta razón, nada sería más contrario a los principios metodológicos de la genealogía que suponer que hay que indagar en la historia para encontrar un sujeto originario, no esculpido por la historia y la técnica, “verdadero”, al que fuera necesario regresar para preguntar por nuestra libertad perdida o por nuestro ser originario.⁷⁵ Como se hace expreso en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, la genealogía rechaza momentos originarios. No busca una conciencia que ha olvidado algo más originario, ni una conciencia que va conformando su experiencia en un movimiento dialéctico, incorporando ese origen a sus *a priori*. Foucault, al desarrollar sus trabajos, no está buscando el regreso a ese ser originario sino elaborando un estudio de cómo éste aparece en la historia.⁷⁶

En otros momentos, Foucault también apuntará a lo vacío de caer en una “suerte de nostalgia” en el sentido de fundar una empresa moral de recuperación de la antigüedad.⁷⁷

Sumado a esto, y quizá no menos importante, son de interés las observaciones que hace Foucault al nada conveniente regreso a los griegos, pues ve en éstos a una sociedad desigual, excluyente y profundamente opresiva hacia

⁷⁵ Foucault “Nietzsche, la genealogía, la historia” en: Foucault, *Microfísica del poder* pp. 7-31.

⁷⁶ *Loc. cit.*

⁷⁷ Señala que toda empresa de esta naturaleza que pretenda fundar una moral moderna sobre una moral antigua está destinada al fracaso, pues ya toda lectura que se hace de los griegos está hecha, inevitablemente, desde la moral cristiana. Véase Foucault, “Le retour de la morale” en *DE II*, p. 1525.

la mujer, los niños, los esclavos, etc., pues han desarrollado una ética elitista esencialmente masculina.⁷⁸

Pese a estas objeciones por parte del mismo Foucault, algunos comentaristas como Rorty han insistido en que éste se habría encontrado con aporías irresolubles que contraponían su trabajo teórico con su vida y su inserción política, y que la disolución del sujeto, la crítica al humanismo y la imposibilidad de escapar de las relaciones de poder le habrían impelido a plantear, al final de su vida, un tipo de sujeto individualista y autónomo.⁷⁹

Regresando a las lecturas en torno del último trabajo de Foucault, podemos encontrar también los que ven en éste un análisis de otra naturaleza. A esta parte se le ha llamado a veces “hermenéutica” (Por los análisis referentes a la “hermenéutica de sí” que había prometido en su trabajo sobre la sexualidad), en otras “estética” (Por ser una reflexión que lleva a la estética fuera del ámbito del arte objeto y que apunta a ver en la vida misma una obra de arte, esto es, en hacer de esta vida una vida bella), o “ética” (Por ser un trabajo dedicado a las éticas griegas en contraposición con las morales cristianas).

Metodológicamente, a esta parte también se la ha nombrado como etapa de las *Problematizaciones* pues dicho concepto es el *leitmotiv* de algunos de los últimos textos de Foucault. “Problematizaciones” ha llamado Gros a esta última parte del trabajo de Foucault. Gros plantea que hay tres momentos constitutivos en la obra de Foucault, a saber: Arqueología, genealogía y problematizaciones.

⁷⁸ Foucault, « À propos de la généalogie de L'éthique: un aperçu du travail en cours » en *DE II*, p. 1431.

⁷⁹ Véase R. Rorty “Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault” en *Ensayos sobre Heidegger y otros filósofos contemporáneos*, pp. 269- 276.

Habría dos centros de problematizaciones que serían principalmente la filosofía del sujeto y las prácticas de la confesión. Frente a éstas Foucault habría desarrollado un estudio sobre “el cuidado de sí” y un análisis de la *parresía* (coraje de la verdad).

El problema con el uso de este concepto para pensar la parte última es que no parece esencialmente diferente de la genealogía o la arqueología, de hecho, podemos rastrear este concepto hasta la arqueología o la genealogía, siempre que se acuerde que problematización, tal como lo menciona Foucault, es el conjunto de prácticas tanto discursivas como no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y que lo constituyen como un objeto para el pensamiento. Esto quiere decir que hay ciertas condiciones, en cierto momento, que hacen que un campo se modifique y salga a la luz un objeto hasta entonces inadvertido. ¿Qué es *La historia de la locura* sino el análisis de las condiciones por medio de las cuales la locura se volvió un objeto para el pensamiento?; en otras palabras, ¿Qué es esa arqueología sino una problematización sobre la locura? Así, no se puede observar por qué razón pensar que la última parte del trabajo de Foucault como “problematizaciones” deba ser aceptada como un tercer momento metodológicamente distinto de la genealogía. Tampoco parece haber una perspectiva clara que pueda ser pensada como específica de esta parte.⁸⁰

Es justo mencionar que en casi ninguno de los autores citados existe como un objetivo central analizar la relación que mantienen estos últimos escritos con la

⁸⁰ Véase F. Gros, “Primera conferencia sobre *El coraje de la verdad en Michel Foucault*”.

parte genealógica o saber hasta qué punto la parte última puede ser pensada desde la genealogía. Así pues, no son estos argumentos o apropiaciones con los que se enfrenta esta investigación, aunque circunstancialmente la discusión con ellos está supuesta.⁸¹

II

16. Sentido del sujeto como objeto de sí en el plan general

Se ha expuesto someramente cómo la reconstrucción de la experiencia de la sexualidad ha llevado a Foucault al estudio de los griegos y cómo posteriormente, en los últimos textos, se entrelaza esta experiencia con la noción del sujeto como objeto de sí. Sin embargo, se puede observar en textos como *La hermenéutica del sujeto* que no todo el estudio sobre el sujeto como objeto de sí conlleva necesariamente un estudio sobre la experiencia de la sexualidad. En otras palabras, el estudio del sujeto como objeto de sí tiene alcances mayores y no se agota con el estudio de la experiencia de la sexualidad. Esto lo podemos constatar a lo largo de las modificaciones que él mismo va haciendo a su trabajo.

Encontramos que el proyecto de reconstrucción de una historia de la sexualidad, que originalmente se desarrollaría a lo largo de seis libros (*“La carne y el cuerpo”, “La Cruzada de los niños”, “La mujer, la madre y la histérica”, “Los perversos”, “Poblaciones y razas”,* además del ya editado *La voluntad saber*) cambia su forma y temática. Al final aparecerán sólo dos textos más sobre la *Historia de la sexualidad*, con temáticas completamente distintas y cuyo nombre

⁸¹ Como ya se mencionó, se busca dar elementos para pensar que esta noción del sujeto como objeto de sí se encuentra dentro de la reflexión sobre las relaciones de poder y los ámbitos genealógicos.

son *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, quedando para corrección un tercero, *Los testimonios de la carne*, que por orden de Foucault no verá la luz. Pese al cambio, Foucault desarrolla, al margen de la experiencia de la sexualidad, esbozos de esos libros prometidos en sus clases, conferencias y seminarios.⁸²

Simultáneamente se percibe otro cambio respecto al papel que juega el sujeto como objeto de sí mismo en el contexto de una historia de la sexualidad. Foucault explica en 1983 que pretende hacer un trabajo amplio sobre la historia de la sexualidad cuyo nombre será *El uso de los placeres* en el que incluirá un capítulo dedicado a las “tecnologías de sí”, pues sería difícil comprender la moral griega sin el estudio de estas técnicas y que, al margen de la problemática de la sexualidad, piensa desarrollar un texto dedicado únicamente a la noción de sí y a las técnicas de sí en la antigüedad; este texto se llamaría *La inquietud de sí* e incluiría el desarrollo de nociones como la *epimeleia heautou*, preocupación o “cuidado de sí”, que él ha podido observar aquí y allá en la antigüedad, particularmente en textos como el *Alcibíades* de Platón. El tema de este texto ya no sería la sexualidad, que según Foucault representaba para los griegos un tema menor.

Como sabemos, aparecieron dos textos con esos nombres, la diferencia es que ese segundo texto, dedicado sólo a las técnicas de sí en la antigüedad y que excluía la sexualidad como temática principal, no salió con este nombre. *La inquietud de sí* surgirá como una continuación de la *Historia de la sexualidad* en la

⁸² Así se puede constatar al leer algunos cursos como *Defender la sociedad*, dictado en 1976 en el marco de la cátedra dedicada a la “Historia de los sistemas de pensamiento”, en el cual se tratan cuestiones atinentes a las poblaciones y razas o en la clase dictada un año antes bajo el título de *Los anormales* en el cual se pueden observar capítulos dedicados a la perversidad.

moral grecolatina. Los contenidos de este texto, incluirán el curso realizado entre 1980 y 1981, cuyo nombre original sería “Subjetividad y verdad”, como se puede constatar en el resumen del mismo.⁸³

El texto prometido alrededor de estas técnicas y del “cuidado de sí” no será elaborado como libro por Foucault, sino en forma de clases que aparecerán bajo el título de *La hermenéutica del sujeto*. Es entonces cuando podemos observar que el estudio que Foucault desarrollaría exclusivamente alrededor de este tema, que a él le parecía con el suficiente peso para ser tratado por separado no fue olvidado, que era parte central en su estudio y que, pese a no haber visto la luz en forma de libro, era parte de las reflexiones que guiaron sus clases y conferencias.⁸⁴

Se puede considerar entonces que el “regreso” a los griegos, en un filósofo tan interesado en los procesos de la modernidad, no se debe a un intento de salvar los obstáculos que le presentaba la genealogía del sujeto de deseo, ya planteada desde *La voluntad de saber*. No es por su reconstrucción, o no sólo por ello, que Foucault se ve en la necesidad de estudiar las prácticas de sí que envolvían a la experiencia de la “sexualidad”.⁸⁵ En el fondo encontramos el interés por los griegos y latinos más allá de esta “sexualidad”.

Si tomásemos en cuenta las fechas en las cuales estas inquietudes aparecieron en el trabajo de Foucault encontraríamos que, aunque efectivamente inicia su trabajo sobre la *Historia de la sexualidad* desde 1976, en el intermedio

⁸³ Foucault M. “Subjetividad y verdad” en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 255-260.

⁸⁴ Como lo expresa en *La hermenéutica del sujeto*, en sus últimos trabajos busca apartarse en su estudio sobre subjetividad y verdad de la noción de *aphrodisia* que ocupó sus reflexiones primeras sobre la sexualidad. Véase p. 16.

⁸⁵ Foucault, Introducción a *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, p. 20.

entre este tomo y los últimos (*El uso de los placeres y la inquietud de sí* que saldrían sólo ocho días antes de su muerte en 1984), desarrolla algunas otras reflexiones que incluyen la idea de que el sujeto sea objeto de sí mismo donde la reconstrucción de la experiencia de sexualidad es meramente circunstancial, como son los ya mencionados *La hermenéutica del sujeto* (1982), *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (1983), *Tecnologías del yo* (1981), entre otros.

Hay dos ejes en el estudio sobre los griegos. Uno, el de la reconstrucción de la experiencia de la sexualidad del que se ha hecho deducir la reflexión general sobre los griegos pese a tener una existencia un tanto silenciosa en su tiempo.⁸⁶ Y el que indaga sobre esta noción del sujeto como objeto de sí mismo en relación con las técnicas de sí, los juegos de verdad y la relación de sí mismo con los otros, ampliamente desarrollado en conferencias y clases, mas no en libros, por lo tanto, reflexión también marginada, en tanto que se va bosquejando con el tiempo sin aparentemente tener un lugar central.

De esta manera, este estudio sobre el sujeto como objeto de sí, que aparece a lo largo del análisis de la “cultura de sí” en *La hermenéutica del sujeto*, a primera vista no parece ocupar un lugar central, y sin embargo, es un concepto que nos habla de las intenciones que llevaron a Foucault al análisis de los griegos.

17. Definición del sujeto como objeto de sí mismo

Con miras a desarrollar una definición es necesario observar que la multicitada frase “el sujeto como objeto de sí” no es una llamada prescriptiva, no

⁸⁶ Pues, como ya se señaló, tal reflexión, aunque es mencionada en algunas entrevistas y conferencias, no se concreta sino con la aparición tardía de los dos últimos libros de la *Historia de la sexualidad*.

es un psicologismo que busque saber cómo nos comportamos o cómo modificarlo. Sino saber cómo, a partir de qué prácticas nos construimos como sujetos de una ética o moral. Metodológicamente es una de las tres categorías que Foucault desarrolla con miras a hacer un análisis del sujeto, o en palabras del mismo autor, una ontología, que se desarrolla como una “ontología de nosotros mismos”. Detengámonos en este punto.

Tres ámbitos son de interés para la genealogía, primero una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad a través de la cual nos hemos constituido como sujetos de conocimiento. En segundo, una ontología histórica de nosotros mismos con relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre otros, finalmente, una ontología histórica en relación con la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales.⁸⁷ La genealogía de este sujeto está proyectada a partir de esos tres espacios. Podemos ver como en un juego de espejos, cómo el estudio de estos tres ejes se encuentran en correspondencia con tres formas de abordarlos.

El eje que busca hacer una ontología de nosotros mismos en relación con la verdad que nos constituye como sujeto de conocimiento, se tradujo en un estudio sobre cómo el sujeto se había vuelto objeto de conocimiento en el ámbito del saber contemporáneo y fue ampliamente analizado en textos como *Las palabras y las cosas*. El eje que buscó hacer una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos como objetos para otros, se desarrolló al hacer un estudio sobre cómo el sujeto se hacía objeto de otros. El eje que pretende realizar una ontología histórica en relación con la ética a

⁸⁷ Foucault, “El sexo como moral” en *Saber y verdad*, p. 194.

través de la cual nos constituimos en agentes morales, la efectuó Foucault, analizando cómo el sujeto se hacía objeto de sí mismo a través de la sexualidad, aunque, como más se hagan expresas nuestras objeciones.

Al hacer esta ontología, Foucault no está suponiendo que este trabajo nos lleve a conocer, en su densidad, el “ser del sujeto”. Entonces en qué términos esto es una ontología. Javier de la Higuera señala que esta ontología no puede ser otra que una ontología negativa que parta de una crítica a la ilusión ontológica, ésta sería una crítica de la realidad del presente.

La ontología del presente u ontología histórica de nosotros mismos, se constituye en un trabajo de diagnóstico que se traduce en un análisis de la constitución histórica de nuestra subjetividad. Con esa ontología del presente se elabora una operación diagnóstica del mismo que se basa en reconocer que las evidencias que tenemos del presente son históricas. Esta ontología se conforma como un trabajo de crítica al presente que se dirige a destruir la evidencia del mismo. Con ello, ya se observa un primer aspecto de la ontología foucaultiana, este aspecto es ante todo la destrucción, no pretende decir que es el sujeto sino destruir cualquier certeza sobre el mismo.

El sujeto que se encuentra en ese presente y que Foucault quiere analizar “tiene” dos características, no ES y es su posibilidad. Al desarrollar Foucault una reflexión que busca desantropologizar la historia, “correlato indispensable del sujeto soberano”⁸⁸, emprende una crítica al sujeto que es analizado sólo como un universal antropológico, sin sustancia.

⁸⁸ Foucault, As, p.20.

Al mismo tiempo es su posibilidad, pues dado que este sujeto no ES esencia, abre la posibilidad de ser de otra forma, no está sujeto a las cadenas de, por ejemplo, una naturaleza humana.

Este es entonces un segundo aspecto central, después del diagnóstico, dado que lo que somos no es sino una construcción histórica, podemos ser otros, o mejor dicho, necesariamente seremos otros.

Pensando ontológicamente, la palabra “modos de” no es gratuita, con este estudio de los modos de subjetivación Foucault nos muestra que no hay subjetivaciones sin modos de ser sujeto, en este caso, modos de subjetivación.

Los modos de subjetivación son las tres formas por medio de las cuales el sujeto se ha convertido en objeto, son los modos en los cuales el sujeto aparece como objeto de una determinada relación con el conocimiento y con el poder. Son tres modos de objetivación que determinan todo aquello se es, que se está en posibilidad de ser como sujeto.

Evidentemente si hay estos modos, es probable la modificación de los mismos y, sin embargo, ésta no está a nuestro alcance pues uno no crea los modos de subjetivación, está en ellos.

Pero ¿qué nos aporta la dilucidación de esta ontología en el análisis del sujeto como objeto de sí mismo? Siguiendo la misma ontología, ese sí mismo, analizado en la obra de Foucault de manera más explícita en los griegos, no es un sujeto de un tiempo determinado sino una categoría de análisis. Esa categoría que apela a la constitución de un sujeto por sí mismo señala que ese “sí mismo” que es el sujeto, no es más que ese sujeto vacío, sin esencia, que no ES o que es su situación histórica y su posibilidad.

Este sujeto tiene un rasgo característico, en tanto que es histórico es una encarnación corporal de pasado y presencia activa del mismo. Es como si ese sujeto construido por la historia y por su pasado, al demostrar sus rupturas y su reciente aparición, pudiese dar dinamismo a la imagen que se tiene del sujeto en el presente, como si pudiese romper con la idea del presente como dado y como estático.

Esta ontología histórica de nosotros mismos es un diagnóstico que revela que el sujeto puede ser otro, que es posibilidad.

Al regresar a nuestro concepto de análisis, el sujeto como objeto de sí, es necesario hacer otras consideraciones. Aunque, como ya se determinó, es una categoría más que un concepto que podamos ubicar en un solo momento determinado, podemos observar que además esta categoría no pretende ser un elemento “liberador” de las relaciones de poder, sino que se encuentra dentro de las mismas. Por ejemplo, en el “cuidado de sí” expresión griega y latina del sujeto como objeto de sí, la posibilidad de que el individuo cuide realmente de sí y salga de la *stultitia*, es sólo viable porque hay una relación maestro- alumno, que, se quiera o no, es una relación de poder.

En lo consecutivo, el análisis del sujeto como objeto de sí que a continuación se expone busca encontrar las caras que éste sujeto ha asumido, siendo de particular interés las que nos evoca la tradición grecolatina.

18. Aparición del sujeto como objeto de sí en el horizonte foucaultiano

Una primera aparición de este concepto, donde apenas se atisba el problema, se encuentra en *La voluntad de saber*. En dicho texto, que coloca en

una economía de los discursos la hipótesis represiva del sexo, Foucault ya apunta hacia la interrogante de cómo los sujetos se constituían como objetos de sí mismo, particularmente a partir de exámenes de sí y de la obligación de decirse a sí mismos y a otros lo atinente al placer. Estas prácticas y técnicas de la ascesis se encontraban pues en el ámbito de la sexualidad, o, más bien, buscando llevar la sexualidad al campo de la palabra.

Aquí hay que recordar que dicho texto aparece como plan general con miras a la elaboración de una historia de la experiencia de la sexualidad. Ahí Foucault explora el dispositivo de sexualidad en relación (y confrontación) con un dispositivo de alianza.⁸⁹ Explora la inserción del dispositivo de sexualidad en diferentes prácticas, atacando con esto la tesis tradicional de la represión sexual y de la censura de hablar del sexo. Señalará hacia dónde, cómo, cuándo, bajo qué instancias se va a hablar sobre la sexualidad.

En lugar de pensar la sexualidad desde la represión, reflexión tradicionalmente psicoanalítica, trata de definir las estrategias de poder inmanentes en esa voluntad de saber o “sobre saber” de la sexualidad.⁹⁰ Foucault no está desarrollando un trabajo enfrentado al psicoanálisis, pues reconoce, como éste, que en la sociedad occidental moderna existe un desconocimiento por parte del sujeto de su propio deseo, sino que indaga la superproducción de saber, particularmente del científico, sobre la sexualidad. Busca inquirir las razones por

⁸⁹ El segundo, que busca el equilibrio social, se encuentra en la base del matrimonio, el parentesco y la transmisión de bienes. El primero ligado a la economía, a la proliferación de discursos sobre la sexualidad así como la inserción de éstos en ciertos ámbitos tan diversos como las instituciones y las ciencias.

⁹⁰ Así le llama Foucault a esta voluntad de saber, a este querer saber sobre la sexualidad en “Sexualidad y poder” en *Estética, ética y hermenéutica*, p.131.

las cuales se desarrolló en la sociedad occidental una ciencia sobre la sexualidad y no, por ejemplo, un arte erótico, como en las culturas orientales.⁹¹

Como lo explicará más tarde, se trataba de hacer una historia de la sexualidad como experiencia occidental, entendida ésta como una correlación entre los campos del saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad con ella relacionadas.⁹²

Este trabajo tiene como objetivo subvertir la tesis de la represión (propia de los análisis tradicionales pero sin descalificar una labor que es ajena a su trabajo y que consiste en una pesquisa del sujeto sobre su propio deseo), proponer el análisis de un dispositivo de sexualidad (que tiende hacia una voluntad de saber) demostrando el papel constituyente y no sólo normalizador de éste y demostrar el origen genealógico del discurso de la sexualidad al cual subyace una afirmación de clase.

En este punto el trabajo de Foucault nos recuerda al de Nietzsche en su análisis sobre el origen de las palabras bueno y malo. Nietzsche en su trabajo genealógico sobre la moral hace depender la palabra bueno de un *pathos de la distancia*,⁹³ esto es, de una afirmación de clase (los buenos eran los que podían nombrar y que se afirmaban o nombraban como buenos, separándose así de los bajos). De forma semejante, Foucault piensa el dispositivo de sexualidad. Para él este dispositivo constituye una afirmación de clase, burguesa en este caso, que hace de éste su centro de legitimidad, tomando el papel que jugó en la Edad media la nobleza de sangre. Con esto se contrapone a los análisis que consideran

⁹¹ *Ibíd.*, p. 133.

⁹² Foucault, *Hs2*, p. 8.

⁹³ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 37.

que detrás de todo este entramado de discursos sobre la sexualidad tendría que haber una ideología o una tecnología aplicable al proletariado.

En ese contexto aparecen una serie de técnicas para indagar sobre sí mismo, que van desde la confesión hasta el examen de sí, todo esto con miras a una verdad ostentada por la pastoral que es una técnica de individualización que exige una relación consigo mismo.⁹⁴

La relación consigo mismo es impuesta por la existencia de un pastor que imprime la obligación de buscar la salvación. El poder del pastor consiste, entonces, en obligar a los individuos por sí mismos a hacer lo necesario para salvarse, empezando por una aceptación, obediencia y sumisión a la autoridad del pastor.⁹⁵

Esto se traduce en una serie de técnicas en relación consigo mismo y con la verdad. El poder pastoral se encontrará en una relación muy particular con la verdad. El pastor será un maestro de la verdad, debe conocer lo que hay en el interior del corazón de cada una de sus ovejas.⁹⁶ El individuo se ve compelido a indagar en su corazón la verdad de sus pensamientos, de sus actos, buscando no

⁹⁴ El tema del poder pastoral es continuamente explorado por Foucault en esta fase de su trabajo. Parte de la figura conformada por el cristianismo y por ciertas técnicas de vida de la tradición griega. Le interesa saber de qué manera, en una sociedad determinada, aparecieron ciertos individuos que desempeñaron un papel de pastores frente a los otros que juegan el papel de su rebaño. Encuentra algunas características específicas en esta clase de poder, a saber: que pretende ser benefactor y que procura a aquellos por los que vela (no tiene como función hacer mal a sus enemigos), se ejerce sobre una multiplicidad de individuos (no sobre un territorio), es sacrificado (no busca que los individuos se sacrifiquen por los pastores sino al revés), es individualista pues ve por cada individuo (no por el conjunto del territorio). Véase Foucault, "Sexualidad y poder" en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 138-139, "¿Qué es la crítica?" en *Sobre la ilustración*, p. 6.

⁹⁵ Foucault, "Sexualidad y poder" en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 139.

⁹⁶ El corazón debía ser público a los ojos de Dios y de sus ángeles, no debía haber un corazón doble ("doble del corazón"), todo debía ser transparente. Este mismo aspecto es analizado por historiadores como P. Aries y G. Duby en *Historia de la vida privada. Del imperio romano al año mil*, pp. 246 y 247.

caer en la ilusión aunque el individuo no es la verdad misma, lo que es más, no llega a esa verdad sino por mediación de quienes la detentan.

Como se puede observar, el ser objeto de sí, el apelar a técnicas de sí, está vinculado a que el individuo se sujete a cierta verdad que no se encuentra en él pero que es necesario hacer florecer. Así, la verdad interior, que es una producción de la verdad subjetiva, se constituye en el elemento fundamental del poder pastoral. Obligación de decir la verdad y de producirla en el interior de sí mismo.

Aunque Foucault no indaga demasiado sobre este sujeto como objeto de sí en relación con las técnicas de dominio en este momento, se empiezan a establecer aquí los primeros antecedentes sobre un objetivo que aparece de manera permanente en su trabajo posterior.

En la obra posterior aparece una vez más la reflexión alrededor de que el sujeto sea objeto de sí mismo, esta vez relacionada con diversas preocupaciones de la antigüedad grecolatina (ética, estética, verdad, sexualidad, etc.) que parten de diversas tradiciones filosóficas (socrático-platónica, estoica, epicúrea y cínica). Sin embargo, algo es una constante en este desarrollo: tratar de pensar las relaciones de los sujetos con los otros, con el mundo y consigo mismos, en un sentido inverso, ya no desde la normalización o las técnicas de dominio, sino tratando de comprender cómo los sujetos son objeto de sí mismos.

19. El sujeto como objeto de sí en el estudio de las aphrodísea

Es ya en *El uso de los placeres y la inquietud de sí* donde Foucault resta atención a las técnicas que ya ampliamente ha explorado, las que en algún

momento llamó “técnicas de dominio”, y pone más énfasis en la constitución del individuo mismo, en las técnicas que llevan a cabo los individuos sobre sí mismos para conformarse como sujetos de una ética. Encontramos de esta manera un desplazamiento entre el estudio de las técnicas de dominio y las que se dirigen a sí mismo cumpliendo así con el objetivo ya anunciado de hacer un trabajo sobre cómo el sujeto ha sido objeto de sí mismo.

Con miras a cumplir con el objetivo prometido de hacer una historia de la sexualidad, Foucault se ve obligado a hacer una serie de aclaraciones respecto a la elaboración de dicho proyecto. Reconocerá que dicha noción, “sexualidad”, es reciente y que es inadecuado pensar en hacer una historia de la sexualidad en términos tradicionales (esto es, reconociendo la continuidad y no el desplazamiento). Busca hacer, en este nuevo proyecto, un estudio de los modos por medio de los cuales los individuos eran llevados a reconocerse como sujetos de una “sexualidad”.⁹⁷

Ahora el punto central es el estudio de este reconocimiento del sujeto poseedor de esa sexualidad. Este cambio plantea problemas nuevos en el trabajo de Foucault. Este trabajo requería analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a ser objetos de sí mismos.⁹⁸

Esta nueva genealogía inaugura un nuevo objetivo también, el de buscar las formas y modos de relación consigo mismo por medio de las cuales los

⁹⁷ Foucault, *Hs2*, p. 7.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 9.

individuos se constituyen y reconocen como sujetos.⁹⁹ Lo que impelía a ir más allá del estudio de los juegos de verdad de algunas ciencias empíricas o los juegos de verdad implícitos en la densidad de los dispositivos de poder, impelía a analizar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto.

Este trabajo conlleva una búsqueda sobre la sexualidad en otro contexto histórico, y se traduce en un examen de experiencias que pueden ser calificadas como cercanas a nuestra noción de sexualidad. Apunta al estudio de tres experiencias cercanas pero temporalmente distantes: las *aphrodiseas*, actos de afrodita, la carne y la sexualidad.

De manera particular Foucault reflexionará sobre la experiencia de la *aphrodisea* griega. Sin embargo, más que analizar la instancia o código moral que impulsaba un cierto tipo de subjetividad, abunda sobre ese objetivo anunciado de estudiar cómo los individuos se convertían en objetos de sí mismos. Por tal razón, más que un estudio de los códigos morales que han propugnado un tipo específico de conducta, estudia los modos como los individuos, teniendo como telón de fondo las preocupaciones en torno a la sexualidad, desarrollaron un trabajo sobre sí mismos, teniéndose como objeto en el cual hay que ocuparse, lo que concluyó en una muy particular estética de la existencia con implicaciones éticas.¹⁰⁰

Demostrando el giro que ha de dar su trabajo, hace la distinción entre morales orientadas hacia el código (esto es, más restrictivas y normativas) y las dirigidas hacia la ética, en las cuales se encuentra la Grecia antigua. Parte de la

⁹⁹ *Loc. cit.*

¹⁰⁰ Esta es la tesis central del segundo tomo de *El uso de los placeres*.

perspectiva de que la “sociedad grecolatina” está justamente más dirigida a la ética que al código, por lo tanto, el estudio no está dirigido a la dilucidación de las instancias generadoras de estos códigos, sino al estudio de cómo los individuos desarrollan, a partir de una relación estética con ellos mismos, relaciones con los demás en términos de ética, partiendo de problematizaciones comunes a la Grecia en torno a la sexualidad.¹⁰¹

La sexualidad, las problematizaciones alrededor de la experiencia de las *aphrodisea*, son entonces el objetivo por medio del cual Foucault observa cómo los sujetos han sido objetos de sí mismos. Hay que señalar que este estudio se da por cuatro vías y cuatro problematizaciones. El estudio se dirige a indagar cómo en la sociedad grecolatina se problematizaban cuestiones relacionadas a la actividad sexual. Resulta de esto una “cuadritemática” que problematiza la austeridad sexual, la vida del cuerpo, el matrimonio, las relaciones entre los hombres y la sabiduría. Problematizaciones que implican el análisis del uso de esta sexualidad (que se traduce en un temor contemplado desde la reflexión de la dietética y la salud)¹⁰², la fidelidad (esquema de comportamiento con implicaciones en la económica y la valorización del lazo conyugal)¹⁰³, el amor a los muchachos (una imagen común referente a la erótica) y la abstinencia en relación con una forma de sabiduría que ponía en contacto con la verdad (lo cual conforma un

¹⁰¹ Esta ética parte del *éthos* que para los griegos es un modo de ser del sujeto que se traduce en ciertos comportamientos. *Ibíd.*, p. 15.

¹⁰² Aspecto sobre todo desarrollado por los latinos (como Galeno) que enlazan esta preocupación de sí con la práctica de salud y el cuerpo, y que emparentará a la actividad sexual con la enfermedad, la salud del organismo, la simiente y el alma. Foucault, *Hs3*, pp. 94-136.

¹⁰³ Que en los latinos apunta todavía a la austeridad pero que se profundiza en las relaciones y obligaciones matrimoniales de reciprocidad e igualdad. *Ibíd.*, pp. 92-93.

modelo de abstención con miras filosóficas).¹⁰⁴ Problematizaciones que nos muestran que la “cultura griega” desarrolla una moral basada en una estilización de la existencia.

Las problematizaciones representan la preocupación que tienen los griegos hacia su conducta sexual en términos estéticos y éticos, lo que es de particular interés para reconocer el contraste con la actualidad que ha basado su reflexión sobre la sexualidad en prohibiciones. La consecuencia de este estudio para el presente es el cuestionamiento de una moral universal. Una vez más Foucault desarrolla su genealogía teniendo presente la importancia de menoscabar los universales antropológicos de los que, pensamos, no es lícito dudar pues se encuentran en la base de nuestras certezas.

La reconstrucción de las experiencias cercanas a la sexualidad repara, además de las cuatro problematizaciones, en cuatro elementos determinantes para el estudio de cómo los sujetos se han hecho objetos de sí mismo. En primer lugar, en la determinación de una “sustancia ética”, que en los griegos son las *aphrodisia*, “actos de Afrodita”. Este principio es también central en los latinos quienes lo exacerbarán y lo relacionarán en la constitución de sí mismos y en las prácticas de sí.¹⁰⁵ Los individuos se definen a partir de la continencia sobre las *aphrodisia* asociando actos, placeres y deseos.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Foucault, *Hs2*, pp. 16-23.

¹⁰⁵ Esta sustancia ética es diferente según la época, así no permaneció igual en los latinos quienes la desarrollarán en un sentido estético aún más profundo pero sin llegar a la prohibición. Las *aphrodisia*, que son actos y contactos que buscan cierta forma de placer, pueden ser calificados de intemperantes pero no de prohibidos.

¹⁰⁶ Ya para la moral cristiana nos dice Foucault que esta sustancia ética será definida por la finitud, la caída y el mal. *Ibíd.*, pp. 37-51 y en *Hs3*, p. 220.

En segundo lugar, en los “tipos de sujeción”, concernientes al reconocimiento de los deberes morales que refieren a la forma en que el individuo establece su relación con la regla al mismo tiempo que se reconoce como vinculado con la obligación de ponerla en obra.¹⁰⁷ Por ejemplo, en el caso de la antigüedad encontramos la noción de *Chresis*, habilidad o arte que prescribe el uso de acuerdo con variables diversas.¹⁰⁸ La *Chresis* responde a criterios de prudencia en el uso de los placeres. La reflexión griega supondrá que este uso de los placeres se encuentra relacionado con la necesidad, el *kairós* (momento oportuno) para los mismos y el estatuto cívico del individuo que hace este uso.¹⁰⁹

Las “formas de la elaboración del trabajo ético” realizadas en nosotros mismos como una actividad de autoconfiguración es el otro aspecto que se analiza y que tiende a buscar que opere una transformación de nosotros mismos como sujetos morales, lo que en los griegos podía ser la noción de *enkrateia*, ascesis necesaria ejercida sobre sí mismo a manera de dominio en forma agonal, como un autodomínio. Ésta puede ser pensada como una actitud o un dominio de sí mismo que implica una relación agonal, de lucha con uno mismo (lo cual requiere un entrenamiento constante).¹¹⁰

Finalmente nos encontramos con el análisis de la “teleología del sujeto moral”, y que en los griegos estaba cercana a la idea de la *sophrosyne*

¹⁰⁷ Lo que puede responder a diferentes criterios tan variados como sometimiento a un derecho natural o a una máxima racional.

¹⁰⁸ Foucault, *Hs2*, pp. 51-61.

¹⁰⁹ Como un juego de espejos también podemos encontrar que este modo de sujeción tiene su homólogo en la moral cristiana que se ciñe más al sometimiento y obediencia a la ley de Dios. Foucault, *Hs3*, p. 220.

¹¹⁰ En sentido inverso, en la moral cristiana el trabajo sobre uno mismo implica el desciframiento del alma y la hermenéutica purificadora del deseo. *Ibíd.*, p. 220.

(templanza), especie de sabiduría caracterizada como una libertad activa a partir del dominio de sí mismo.

De estas nociones griegas se desprende para Foucault la experiencia de la “sexualidad” en relación con la ética grecolatina presentándose como una estructura determinada por cuatro dimensiones: ontología, deontología, ascética y teleología.¹¹¹

Estos cuatro aspectos analizados en las cuatro problematizaciones se encuentran atravesados por tres relaciones, a saber: las relaciones del sujeto consigo mismo, la relación del sujeto con los otros a partir del sí mismo y la relación de la verdad como una práctica del sujeto consigo mismo y con los otros. Tres aspectos que a la vez relacionan al sujeto como objeto de sí con la ética y las estéticas de la existencia. Aspectos que explican de qué manera los antiguos hacían de su vida una obra de arte, una estética de la existencia que se conformaba como un ideal ético que tenía como base el buen uso de los placeres. Estas relaciones se pueden ver a lo largo de todo el texto. Es de particular interés para Foucault mostrar que estas relaciones con el sí mismo no son “solipsistas” sino prácticas que les vinculaba a los otros.

Es así como Foucault trata de delinear algunos rasgos generales que caracterizaron la reflexión griega alrededor de las prácticas sexuales y cómo éstas se constituyeron como un dominio moral.

¹¹¹ Todas las nociones antes mencionadas confluyen en una idea de libertad que consiste, más que en dejar de ser sometido, en una práctica de la misma. Radica en no ser esclavo o practicar la no esclavitud, reinar sobre sí mismo lo que para los griegos se traducía en una virtud varonil Foucault, *Hs2*, pp. 76-89.

20. La “cultura de sí” y la ontología

Desde 1981 se empieza a constatar un mayor interés de parte de Foucault por estudiar a los griegos fuera del ámbito exclusivo de la conformación de la experiencia de la sexualidad. En 1982 Foucault dicta un seminario en el *Collège de France* al que titula *Hermenéutica del sujeto*, donde aborda problemáticas que también trata en *La inquietud de sí*. Ahí estudia el conjunto de prácticas que para los griegos, pero particularmente para los latinos, tuvieron gran importancia para la construcción del “sí mismo”. Con ello Foucault sigue el rastro de lo que llama “la cultura de sí” (una cultura basada en el uso de ciertas tecnologías que buscaban un cierto tipo de mejoramiento en los individuos), desde su aparición en la Grecia clásica hasta los latinos, siendo apenas esbozadas las prácticas del cristianismo.

En dicho curso desarrolla el estudio de una noción soslayada, el “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*), que había sido relegada a favor de la conocida máxima delfica *gnothi seauton*, “conócete a ti mismo” que inauguraba una manera de concebir al sujeto en términos de autoconocimiento.

Señala ahí las relaciones y distancias que tuvieron estas dos máximas griegas *gnothi seauton* y *epimeleia heautou* a lo largo de la cultura grecolatina. Explica cómo la máxima del oráculo de Delfos “conócete a ti mismo”, forma parte de una cuestión con la que debe estar asociada, “ocúpate de ti mismo”. Desde la preocupación de sí es dable para Foucault plantear la máxima delfina del conocimiento de uno mismo.¹¹²

¹¹² Dicho estudio que pretende abarcar la “cultura de sí” se extiende del siglo V a. C. al siglo V d. C.

Desarrolla un estudio de un dispositivo que puede ser calificado de “subjetividad”, en el cual se puede observar cómo los rasgos que han conformado nuestra identidad se desprenden de esta concepción del sujeto como conocimiento.¹¹³ Como muestra Foucault, el “conócete a ti mismo” griego se tradujo en la modernidad en el desarrollo de la identidad, pues, desde la mirada moderna, supone conocer lo que somos “realmente”.

El estudio del “conócete a ti mismo” lo hace Foucault desde el “cuidado de sí” debido a que desde este ángulo puede reconocer una serie de elementos que le permiten demostrar que, aun en la Grecia clásica, la cuestión se encuentra menos centrada en el conocer que en el transformarse por medio de una ocupación de sí. A lo largo del texto Foucault observa la relación que estos dos conceptos llegaron a tener y el lugar que ocuparon en las reflexiones de los antiguos, particularmente la *epimeleia heautou*.

Las fuentes principales para este estudio se basan en textos de los sistemas conocidos, pitagóricos, estoicos, cínicos, epicúreos y neoplatónicos.¹¹⁴

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

¹¹³ El dispositivo de subjetividad se encuentra apenas esbozado a lo largo de ese texto. En este primer momento, el que analiza Foucault, el dispositivo se encuentra en relación con la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad. Un segundo momento, debería de estar en relación con la cuestión de conocimiento del sujeto por sí mismo y su obediencia a la ley. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 305.

¹¹⁴ Una ausencia inexplicable en la elaboración de este texto es la de los escépticos. En ningún lugar aparece, por ejemplo, Sexto Empírico o alguna mención cercana a esta tradición. Un análisis de esta omisión se encuentra en F. Gros y C. Lévy, *Foucault y la filosofía antigua*, p. 99-113 y F. Gros “Primera conferencia sobre el Coraje de la verdad”.

conocimiento de sí, desarrolla un trabajo en el cual el “cuidado de sí” es revalorado.

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

Foucault observa que la transformación concomitante a este cuidado trae aparejada una relación de este sujeto con la verdad. De esta manera, contra un estudio del origen de la verdad en términos epistemológicos como un camino progresivo del conocimiento, desarrolla una genealogía de la verdad en relación con la espiritualidad, esto es, de la verdad pensada como coronamiento, como recompensa de un trabajo de sacrificio que conlleva una salvación del sujeto por medio de una transformación. Observará que la verdad, en este contexto, no tiene como meta principal el progreso del conocimiento *per se* sino la salvación.¹¹⁵ El acceso a esta verdad impele a que los individuos se sujeten a una serie de ejercicios espirituales que, al mismo tiempo, conllevan una transformación. El sujeto tiene que ser objeto de sí con miras a una transformación espiritual que le dará acceso a la verdad.¹¹⁶

¹¹⁵ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 37 y 38.

¹¹⁶ Desde este momento ya se pueden observar una serie de relaciones entre este trabajo y el proyecto general de hacer una “ontología del nosotros mismos”. Como se expuso antes, entre los tres intereses principales de Foucault se encontraba hacer una ontología de nosotros mismos en relación con la verdad. En un inicio esta ontología la había desarrollado alrededor de la época clásica y la modernidad. Ahora, al hacer un estudio del “cuidado de sí” en la tradición grecolatina, vuelve a rescatar esta cuestión en la cual el sujeto se encuentra en relación con la verdad.

El sujeto del “cuidado de sí” se constituye a sí mismo a partir de su relación con la verdad. Esta relación tiene características muy interesantes que es importante destacar. Hay un mayor acercamiento del sí mismo a la verdad. Esto es, mientras en la modernidad parece haber la necesidad de estudiar la verdad como externa a un trabajo sobre sí mismo, en la Grecia, según Foucault, el sujeto es uno con la verdad que le conforma.

El análisis de las condiciones de aparición de cómo los sujetos se hicieron objeto de conocimiento en la modernidad (que se había desarrollado a través de un estudio sobre los juegos de verdad en los cuales el sujeto había aparecido bajo la lupa de las ciencias y se había convertido en objeto de estudio) y que era un estudio sobre la ontología de nosotros mismos en relación con la verdad, va a sufrir algunas modificaciones en el último trabajo de Foucault. Señala dos formas de pensar la verdad en relación con el sujeto. Repasa las condiciones que desde Descartes han señalado el acceso a la verdad (condiciones internas del acto de conocimiento; que obedecen al método, a la estructura y a las características propias de los objetos; condiciones extrínsecas que son dependientes del sujeto; como no estar loco, condiciones culturales; como inscribirse dentro de un consenso científico, etc.) para, posteriormente, señalar las condiciones que en la Grecia clásica eran necesarias para acceder a la verdad y que concernían al sujeto en su ser.¹¹⁷

Foucault apunta cómo el acceso a la verdad está condicionado por la transformación del sujeto mismo que quiere acceder a ella. Aquí los juegos de verdad tienen dos relaciones muy peculiares con el sujeto, por un lado, a la verdad

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 36.

no se accede por la razón sino por la ascesis que impele a un trabajo sobre el alma como sujeto. Por otro, la verdad es encarnada por el sujeto mismo que la enuncia. Este aspecto lo desarrolla Foucault en textos como *Discurso y verdad en la antigua Grecia* y *El coraje de la verdad*, que son una reflexión sobre la noción de *parresía*.

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

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

Para los griegos cualidades morales como la valentía o la prudencia son garantes de que el hablante lo hace con *parresía* y por tanto de poseer la verdad. Así el *parresiastés* posee la verdad porque posee cualidades morales necesarias

para acceder a ella, como son la valentía, la prudencia, la inteligencia, entre otras.¹¹⁸

Una de las principales características de la *parresía*, afirma Foucault, es que al esgrimirla se está en peligro, pues ésta puede irritar al interlocutor que generalmente resulta ser alguien con una posición de poder sobre los otros (aunque puede ser, por ejemplo, un amigo al que se puede ofender). Se corre un riesgo al hablar con *parresía* por ello un tirano nunca habla con *parresía* pues éste no corre peligro alguno con su decir.¹¹⁹

La *parresía*, además, es pensada como una crítica. El *parresiastés* elabora con su hablar una crítica al tirano. Como se verá más adelante, para Foucault, la *parresía* inaugura una actitud crítica en filosofía que es ya una forma de hacer filosofía.¹²⁰ La *parresía*, además, requiere que el *parresiastés* mismo conozca su propia genealogía, esto es, que sea legítimo que él hable con *parresía*.

Si justo él tiene que hablar lo hace ante todo, porque es su deber, no por parlotear, como era el significado negativo de la *parresía*. La *parresía* se encuentra en un juego entre el deber (que obliga al *parresiastés* a hablar con *parresía* aun cuando su vida misma corra peligro) y la libertad para hacerlo, pues éste podría no hacerlo y, sin embargo, a riesgo de su vida, lo hace o es libre para hacerlo.¹²¹

¹¹⁸ Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, p. 40.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 42.

¹²⁰ *Ibíd.*, pp. 43-46.

¹²¹ Foucault rastrea la *parresía* en diferentes momentos en las tragedias de Eurípides particularmente en *Orestes* (en las cuales ésta está limitada por el tirano, por la licencia que éste otorga y por la relación que se tiene con los dioses que, en general, mienten a los hombres). Posteriormente, aunque un tanto desprestigiada por Platón, aparecerá con mayor claridad en el personaje de Sócrates que se convierte en el emblema de la *parresía*, pues es quien pone su vida en riesgo por su decir. Posteriormente, uno de los personajes que más agrada a Foucault, y que

De esta manera, con este trabajo sobre los griegos Foucault está haciendo un análisis sobre el sujeto en relación con la verdad en los griegos. Hay una imbricación muy peculiar aquí entre el sujeto y la verdad que no se volverá a traducir, como en el “cuidado de sí”, en un movimiento cultural.

Otro análisis que había sido de interés para Foucault era el de hacer una ontología de nosotros mismos “en relación con el campo de poder” por medio del cual nos habíamos constituido en sujetos que actúan sobre otros. En la “cultura de sí”, analizada por Foucault esto se traducirá en una reflexión sobre la ética. Al desarrollar este análisis de la “cultura de sí” Foucault explora tres transformaciones que la misma tuvo a lo largo de mil años, a saber: la edad oportuna para el “cuidado de sí” (que en el *Alcibíades* corresponde a la juventud y que en los romanos se extiende a la vejez¹²²), la relación con los otros en términos de gobierno (en el *Alcibíades* el “cuidado de sí” se encuentra sobre todo relacionado con la posibilidad de gobernar a otros, en los romanos lo importante será gobernarse a sí mismo) y, finalmente, el papel pedagógico de este “cuidado de sí” (mientras que en el *Alcibíades* era una parte de la pedagogía, en los romanos, lejos de ser un precepto que se impone al adolescente cuando entra a la vida adulta, es una exhortación que busca el desarrollo integral de la existencia)

pone el ejemplo más claro de la actitud *parresiástica* es el cínico Diógenes. Diógenes es uno de los mejores ejemplos de la actitud del *parresíastés* pues, como se recordará, enfrenta al más poderoso de su tiempo, Alejandro, al grado que éste reconoce su inferioridad frente al primero. En Filodemo, explica Foucault, la noción de *parresía* se ve asociada, como la medicina, a la navegación. La *parresía* para Filodemo requiere, además de un conocimiento teórico, de un conocimiento práctico. Para ejercerla no sólo se deben conocer las reglas del arte, también las particularidades de la situación, el *kairós*. Es así una técnica que se ocupa de casos individuales, de situaciones específicas y de la sabiduría para elegir el *kairós*, o momento oportuno. *Ibíd.*, pp. 159- 172.

¹²² El diálogo del *Alcibíades* es del que parte Foucault para pensar el inicio de la cultura de sí, aunque reconoce que ésta puede ser explorada desde una antigua máxima lacedemonia. Inicia con el *Alcibíades* que es el texto base y de ahí hace una serie de comparativos entre este incipiente “cuidado de sí” hasta su desarrollo en los principales textos latinos.

esto, a su vez, implica una modificación en la relación maestro discípulo, (mientras que en el *Alcibíades* era una cuestión entre dos en una relación amorosa, en los romanos se integra y entrelaza a una red de relaciones sociales diversas, que van más allá del magisterio).¹²³

Lo que se puede ya observar es que el sujeto como objeto de sí, en principio, no parte de un “solipsismo” que excluya a los otros o en el cual la relación con los otros sea simplemente circunstancial. Siempre, ser objeto de sí mismo, estar en la posibilidad de ser objeto de sí mismo, se encuentra en relación con los otros (con los maestros, gobernados y, como se verá más adelante, con los gobernantes). El sujeto como objeto de sí pasa entonces por la relación que éste tiene con los otros.

Ser objeto de sí implica gobernarse, sujetarse uno mismo a ciertas técnicas, uno ejerce un cierto gobierno sobre uno, elige ser gobernado de cierta manera por sí mismo. En sentido inverso, el gobernarse a sí mismo puede llevar, como en el caso de la lectura que Foucault hace del *Alcibíades*, a un gobierno sobre los otros. Particularmente en el *Alcibíades* el gobernar a los otros pasa necesariamente por un gobierno de sí mismo.¹²⁴ Este gobierno, según Platón, depende de un determinado conocimiento no de las personas que se han de gobernar o de lo que

¹²³ Desde el análisis del *Alcibíades* de Platón se hacía notar que el “cuidado de sí” estaba relacionado con un aspecto pedagógico que involucraba a Alcibíades con Sócrates como maestro. El sujeto como objeto de sí, desde el *Alcibíades* hasta los latinos, se encuentra en relación con un maestro, con un operador. Desde el principio hay uno que guía e insta al otro a salir del estado en que se encuentra. El maestro es el que le dice al alumno qué parte de él es importante modificar o conocer, el maestro además le dice de qué técnicas se ha de valer para lograr dicho objetivo. Esta relación tiene como objetivo final, no el dominio permanente del maestro sobre el alumno, sino el hacer que el alumno, un día, pueda lograr la autonomía, que pueda gobernarse a sí mismo. *Ibíd.*, pp. 203-204.

¹²⁴ Aquí la necesidad de ocuparse de sí mismo está ligada al ejercicio del poder. Desde la perspectiva de Sócrates no se puede gobernar a otro si uno no se ha gobernado a sí mismo. *Ibíd.*, pp. 51 y 52.

es el gobierno, sino de la parte de sí mismo que se ha de gobernar y de las técnicas necesarias para ello.¹²⁵

En Platón la vía que llevaba al gobierno de los otros era el gobierno de sí. Con los latinos esta situación se invierte, el “cuidado de sí” se busca por sí mismo, el “gobierno de sí” obtenido de este cuidado es deseable por sí y para sí mismo, en esta inversión, el cuidado de los otros, el beneficio para los otros, es una ganancia suplementaria que se da como consecuencia de la relación que uno mismo tiene consigo.¹²⁶

En este gobierno de sí mismo y de los otros se encuentra una reflexión a la vez con la ética y la política. Para los griegos el *éthos* involucra una manera determinada de comportarse por parte del sujeto, un cierto carácter. El comportamiento de un sujeto en la Grecia debía ser el que correspondía a su estatus de hombre libre. La ética griega se define en contraposición con una vida de esclavitud. Esta ética del “cuidado de sí” se traduce en no ser esclavo de sí, de los apetitos, lo que implica establecer una relación de señorío con uno mismo. El

¹²⁵ El conocimiento de sí en el *Alcibíades*, como se puede ver, no está del todo ausente. Foucault muestra el papel del conocimiento en esta “cultura de sí”. Señala que la conocida máxima “conócete a ti mismo”, en principio, sólo había sido un consejo de prudencia dirigido a Alcibíades pues éste debe reconocer sus limitaciones e insuficiencias, ser capaz de conocer su ignorancia y desventajas en relación con los espartanos y los persas, que son los enemigos de los atenienses a los que pretende gobernar. Una segunda aparición del “conócete a ti mismo” se da como cuestión metodológica, hay que saber qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse, en este caso lo que hay que conocer, de lo que hay que ocuparse es del alma, que en el caso del *Alcibíades* es el alma sujeto, como ya se ha señalado. Finalmente, el conocimiento de sí aparece cuando se plantea en qué debe consistir “ocuparse de sí” y se concluye que “el cuidado de sí” debe consistir en el autoconocimiento. Para conocerse hay que replegarse en sí mismo; apartarse de las sensaciones que nos engañan, fijar el alma a una inmovilidad, etc. Así se articula el conocimiento de sí a una serie de otras prácticas para llegar al “cuidado de sí”. Aparece entonces una reorganización general de todas las técnicas alrededor del “conócete a ti mismo”. Foucault señala en este desarrollo del “conócete a ti mismo” un “movimiento insospechado”, en el cual las técnicas del yo abren el espacio al cuidado de sí, al sí mismo y al alma, apunta cómo en el diálogo del *Alcibíades* este espacio abierto por el cuidado de sí queda cubierto por el “conócete a ti mismo”. Con ello lo que observamos es un entrelazamiento entre “el cuidado de sí” y el “conócete a ti mismo”. *Ibid.*, p. 78.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 191.

éthos implica una relación con los otros pues el cuidado de sí le hace a uno capaz de ocupar un lugar en las relaciones con los otros y, por ende, en la ciudad.¹²⁷

Ética y política se encuentran pues vinculados en las relaciones que este sujeto tiene consigo mismo y con los otros. El sujeto que es objeto de sí mismo, el sujeto que se gobierna a sí mismo, se encuentra en el camino de un *éthos* que lo vincula a un grupo y se espera que su comportamiento refleje la ética del grupo al cual pertenece.

Hasta aquí nos hemos limitado a explorar el trabajo último de Foucault sobre los griegos en relación con los ámbitos genealógicos. Como se mencionó antes Foucault está interesado en desarrollar una ontología de nosotros mismos en relación con la verdad, los otros y nosotros mismos. En los trabajos sobre el periodo grecolatino se vuelven a explorar estos tres ámbitos pero el significado de esta exploración es otro. Por un lado, al hacer este trabajo demuestra las raíces genealógicas de lo que llegaría a ser la moral cristiana. Por otro, nos muestra otra forma en la cual los sujetos se han relacionado con la verdad, con los otros y consigo mismos. Este estudio muestra otra forma de ser objetos. Con ello busca dar elementos para demostrar que efectivamente hemos sido de otra forma de la que somos y que, por tanto, lo que somos actualmente puede cambiar. Al hacer esto abre la posibilidad para ser otros.

Con este trabajo Foucault no está proponiendo un regreso a los griegos, a su forma de pensar la verdad, a tener esas relaciones de gobierno entre nosotros,

¹²⁷ Foucault, "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad" en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 398 y 399.

sino que está apuntando hacia la no necesidad de pensarnos tal cual somos, sino a la posibilidad de ser otros de los que somos actualmente.

El sujeto como objeto, es una categoría que Foucault ha usado para reconocer ciertas características en la relación de los sujetos con la verdad, con los otros y consigo mismos. Foucault ha hecho depender las dos primeras de la posibilidad de desarrollar plenamente la última, esto es, de la posibilidad de ser objetos de sí mismos se desprende la posibilidad de gobernar o de tener acceso a la verdad. Así, este sujeto como objeto de sí que desarrolló Foucault en el análisis de la “cultura de sí” permite conocer una forma de ser sujetos diferente de la nuestra. Sin embargo, esta categoría no se acota al análisis de los griegos, ni es una noción que sólo deba ser pensada desde el horizonte de la “cultura de sí”, sino que, en la medida en que es una noción de carácter genealógico, pretende dar cuenta de ésta en el ámbito de las relaciones de poder.

21. El sujeto como objeto de sí mismo y las relaciones de poder

Quizá el análisis que más arroja luz sobre los nexos entre la noción del sujeto como objeto de sí y las relaciones de poder es el estudio que elabora Foucault sobre la ética. Se observa que el estudio de la ética es fundamental pues ésta supone que no hay una imposición directa de una determinada regla vía la coerción. Desde el segundo tomo de la *Historias de la sexualidad*, Foucault ha desarrollado un estudio sobre la ética pues ésta le permitía estudiar cómo los individuos adoptaban libremente un modo de ser, concebido como un *ethos*.

Foucault responde con esto a algunos detractores que suponían que, dado que éste había señalado que el poder está en todas partes entonces no había

lugar en su pensamiento para la idea de libertad. Foucault responde en un sentido muy contrario, afirmando que justo porque existen relaciones de poder en todas partes hay libertad, o prácticas de libertad, pues en caso contrario, si uno estuviera en completa disposición del otro (siendo objeto del otro de manera absoluta), borraría cualquier posibilidad de una relación de poder.¹²⁸

Las relaciones de poder suponen la posibilidad de no ser absolutamente objeto de otros, hay relaciones de poder porque existe un sustrato en el que el sujeto puede ser objeto de sí mismo y porque el sujeto puede siempre resistirse a esa forma de ser gobernado.

Con este estudio Foucault profundiza sobre la reflexión genealógica que ha venido haciendo sobre el poder en términos de gubernamentalidad; detengámonos brevemente en esta noción.

Parte de la reflexión política derivada de la analítica del poder se había dedicado al estudio de la gubernamentalidad, esta noción, en un principio, se había abocado a estudiar los procedimientos y técnicas que permitían ejercer el poder sobre las poblaciones a través del saber de la economía política y del

¹²⁸ “Hay que subrayar también que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados. Incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando se puede decir que, verdaderamente, uno tiene todo el poder sobre otro, un poder no se puede ejercer sobre alguien más que en la medida en que a este último le queda la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro. Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidades 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”. Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 405.

dispositivo de seguridad.¹²⁹ A la vez, era un estudio que indagaba sobre la aparición de un fenómeno inscrito en la preocupación por el arte de gobernar y que implicaba preguntarse cómo gobernarse, cómo ser gobernado y cómo gobernar a los demás.¹³⁰

Ya para *La hermenéutica del sujeto* esta noción será vinculada con la reflexión sobre la “cultura de sí”. En este texto Foucault señala que tomará la noción de gubernamentalidad, no en un sentido meramente político (antes señalado), sino como un campo estratégico de relaciones de poder, pensado éste en sus formas móviles y reversibles. En el “cuidado de sí” la cuestión de la gubernamentalidad pasa por el estudio de un sujeto que se define por la relación que tiene consigo.¹³¹ De esta manera, Foucault regresa sobre un análisis del poder esta vez en el conjunto de relaciones reversibles que aparecen en una ética del sujeto definido por las relaciones de sí consigo.¹³²

Este estudio, el que parte del sujeto como objeto de sí, permite dilucidar una dimensión más amplia sobre el poder que implica a la vez la ética y la política, análisis en el que se imbrican las relaciones de poder con la gubernamentalidad, el gobierno de sí y de los otros y las relación de sí consigo. Con lo cual observamos de manera más clara la trama o red del poder.

En este contexto, el sujeto como objeto de sí mismo aparece como uno de los hilos de esta trama genealógica, un complemento que arroja luz sobre la trama

¹²⁹ Sobre este dispositivo en relación con la gubernamentalidad véase Foucault, “La Gubernamentalidad” en *Estética, ética y hermenéutica*, p.195.

¹³⁰ *Ibíd.*, p.176.

¹³¹ “El análisis de la gubernamentalidad - es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles- debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo” Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 246.

¹³² *Ibíd.*, pp. 246-247.

completa de la analítica del poder. Desde este lugar se puede estudiar la gubernamentalidad como un conjunto de prácticas por medio de las cuales se definen, construyen, organizan e instrumentalizan las estrategias que los individuos tienen los unos con los otros.¹³³

Este análisis desde la relación de los sujetos con ellos mismos permite a Foucault contestar a las críticas que habían supuesto que éste negaba la idea de libertad. La noción de gubernamentalidad permite hacer valer la libertad, o mejor dicho, las prácticas de la libertad del sujeto, y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética.¹³⁴

En tanto que es una categoría genealógica, Foucault no la piensa únicamente en los griegos, si bien es cierto que aquí ha ocupado un lugar central, aparecerá también en algunos escritos dedicados a la modernidad que estarán relacionados con la gubernamentalidad y la actitud crítica.

22. El sujeto como objeto de sí mismo y la crítica

¹³³ Foucault, "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad" en *Estética, ética y hermenéutica*, p. 414.

¹³⁴ Foucault siempre se mostró renuente a hablar de la libertad o de liberación pues ésta supone la idea de alienación, sin embargo apunta en primer lugar a la práctica de la liberación, que es un primer momento en el que un pueblo colonizado busca liberarse, pero más importantes aun son las prácticas de la libertad tendentes a una sociedad que promueva una existencia aceptable. Así, la liberación sería una condición política e histórica que permite la elaboración de prácticas de libertad. Aquí se encuentra involucrada la ética pues ésta no es sino la práctica reflexiva de la libertad. Agregaré que la libertad es la condición ontológica de la ética y que la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad. Foucault, "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 394-414.

Foucault no busca cuestionarse lo que es la crítica, sino que pretende dilucidar el cuestionamiento que se da con ella.¹³⁵ Al analizar la ilustración, descubre en la obra de Kant un otro Kant diferente del que podemos conocer a través de la *Crítica de la razón pura*. Al explorar la *Aufklärung* encuentra que hay un Kant de la *Crítica de la razón pura*, que en 1781 piensa a la crítica como una labor que obliga a la razón a conocer sus límites, que nos invita a hacer del conocimiento una idea justa por medio de un tribunal que garantice nuestras pretensiones legítimas del conocimiento¹³⁶, y otro, en 1784, que en *¿Qué es la ilustración?*, establece la *Aufklärung* como una salida a la minoría de edad en la cual se encuentra “autoritariamente la humanidad”.¹³⁷

Esta crítica se traduce como un rechazo frente a una autoridad exterior que impide pensar por sí mismo, la *Aufklärung* en Kant, dice Foucault, es una llamada al coraje, es una predicación.¹³⁸

¹³⁵ Tres textos son importantes para establecer el lugar de la crítica en Foucault. El primer texto es una conferencia de 1978 impartida en la sociedad Francesa de filosofía bajo el nombre de “¿Qué es la crítica?”, un segundo texto es el titulado “Seminario sobre el texto de Kant: Was ist Aufklärung?”(1983) y finalmente un escrito aparecido en *The Foucault Readers* (1984) que lleva por nombre “¿Qué es la ilustración?”. Estos escritos tienen como característica común estar dedicados a Kant. Uno de los objetivos principales que guía estos trabajos es el de situar a Foucault dentro de la tradición filosófica. Con estos textos contesta Foucault a los que han situado su pensamiento en la postmodernidad (pensada ésta como una crítica total al criterio normativo de la racionalidad). Ese trabajo es una toma de posición frente a lo que él llama el “chantaje de la ilustración” que consiste en pensar a ésta de forma maniquea, esto es, como si ante ella sólo existieran dos opciones, sumarse a la razón que enarbola o negar a la misma (particularmente su criterio normativo).

Foucault señala que su posición no es negar la razón, aunque tampoco acepta que “pasteurizar” la razón sean las únicas dos opciones que se le ofrecen a la modernidad. Frente a la filosofía que ha visto un “lazo necesario” entre racionalidad y modernidad Foucault desarrolla una reflexión paralela. Encuentra en la obra de Kant los argumentos para apuntar a una tercera opción. Esta opción, no contrapuesta, es la crítica.

¹³⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A XII- AXIII.

¹³⁷ En este Kant podemos observar una especie de actitud crítica que es la salida de un estado de minoría de edad que es una incapacidad de servirse del propio entendimiento y la negativa a tener el coraje de salir de ese estado.

¹³⁸ “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí

Sin embargo, pese a encontrar a este Kant que plantea la crítica como coraje, Foucault observa que esto queda acotado por él mismo pues traduce la llamada al coraje de saber en una autolimitación del uso de la razón (que deviene en una obediencia por parte del sujeto).¹³⁹

Foucault quiere llevar la crítica más allá de esos límites, quiere entender la *Aufklärung* como una actitud crítica, allende un proyecto trascendental de la razón. El interés por la *Aufklärung* no se dirige a desarrollar un estudio de la filosofía trascendental sino, desde la crítica, hacer una historia política de la verdad.¹⁴⁰

Frente a la gubernamentalización que se erige detrás de esa política de la verdad y que pretende generar un tipo de sujeto, Foucault apunta a la crítica como un movimiento inverso de desujeción.¹⁴¹

Específicamente en *¿Qué es la crítica?* afirmará Foucault su intención de explorar la crítica como virtud.¹⁴² Para él esta virtud es una cierta manera de pensar, de actuar a la vez que una forma de relación con la sociedad, la cultura y

mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración” I. Kant, “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la historia*, p. 25.

¹³⁹ En un principio Foucault está de acuerdo con la prédica kantiana, sin embargo, a lo largo del texto de Kant se observa cómo éste va limitando la libertad del uso de la razón. Kant señala la necesidad de hacer un libre uso público de la razón, pero no un libre uso privado (con privado entiende Kant la labor propia de cada persona como funcionario). Así, en lo privado, en calidad de funcionario, uno no ha de hacer un uso de la razón, simplemente tiene que obedecer. Al final de ese artículo Kant señala: “Pero sólo aquel que, esclarecido, no teme a las sombras, pero dispone de un numeroso y disciplinado ejército para garantizar la tranquilidad pública, puede decir lo que no osaría un Estado libre: *¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!*”. *Ibid.*, p. 37.

¹⁴⁰ La política de la verdad son las relaciones de saber-poder que limitan y señalan lo que puede ser acepado por verdadero.

¹⁴¹ “Si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad”. Foucault, “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la ilustración?*, pp. 10-11.

¹⁴² Dirá: “Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de una cierta forma, aquello de lo que quería hablarles era la actitud crítica como virtud en general”. *Ibid.*, p. 5.

los otros. Virtud que aparece en la filosofía misma, contra la filosofía misma y como “lugar de toda filosofía posible”.¹⁴³

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

Frente a la autoridad y la política de la verdad, la crítica, que es una virtud, es una forma de relacionarse, no sumisa, con ellas. Mientras ser gobernados es suponer que a los individuos se les imponen formas de existencia determinada, límites en los cuales la existencia es o no posible, la crítica consiste en adoptar un punto de vista que trata de romper con ese marco pero desde él.

La crítica pretende ser, en primera instancia, destructora de esos límites de lo que se es. La desujeción del sujeto opera cuando se da cierta práctica crítica que comienza cuestionando sobre el sujeto mismo y sobre su ser.¹⁴⁴ La actitud crítica se dirige a conocer lo que el sujeto mismo es, en tanto que es sujeto de estas formas de gobierno que señalan sus límites. No se trata de plantear un sujeto “crítico” fuera de esa estructura, pues pensar lo que es y lo que se puede llegar a ser se encuentra dentro de los límites mismos de lo que puede ser y, sin embargo, tampoco es un pensamiento que nos remita y nos regrese a los límites “ideales” establecidos por la gubernamentalidad. La crítica no busca plantear ni un

¹⁴³ *Ibid.*, p. 4.

¹⁴⁴ “¿Qué soy yo, entonces, que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular?” *Ibid.*, p. 22.

sujeto originario, más allá de las estructuras, ni los límites a los que el sujeto tendría que remitirse. Es un decir no a la forma que ha adoptado el sujeto en el presente.

En este contexto el sujeto como objeto de sí mismo juega un papel importante. Como se ha mencionado, el trabajo de Foucault no busca decir ¡Que el sujeto sea objeto de sí mismo!, sino descubrir cómo eso ha ocurrido, esto es, cómo el sujeto en el ámbito de las relaciones de poder juega un papel activo dentro de las mismas para su conformación. La idea que se viene prefigurando desde *El uso de los placeres* es que en la conformación del sujeto se dan dos procesos, por un lado, se le obliga a formarse, pero formarse a sí mismo en formas que se encuentran operando, por otro, esa formación de sí se da también a contra flujo de esa formas. Plantear la crítica es posible sólo porque podemos suponer que, en las relaciones de poder, el sujeto es sujeto de sí, esto es, que las relaciones de poder no son absolutas. La crítica es un efecto de que las relaciones de poder no son lineales, y de que los regímenes de gubernamentalidad no sean totales.

Este movimiento de contra flujo en las relaciones de poder que se elabora con la crítica es de particular interés para Foucault, pues desde su perspectiva, la filosofía en general y su filosofía en particular, se encuentra dentro de ella.

En el último curso que diera Foucault en el *Collège de France*, “El coraje de la verdad”, señala el objetivo que guía el estudio sobre la *parresía*. En este curso que abunda sobre el tema de la *parresía* señala Foucault lo que pretende hacer para éste, afirmará que busca hacer una historia de la filosofía que no se reduzca o se sume a dos esquemas prevalecientes en filosofía, a saber: el esquema de

una historia de la filosofía que buscaría su origen dentro de algo como un olvido, o, el esquema que consiste en pensar la historia de la filosofía como progreso o fracaso de la racionalidad. Así nos encontramos con dos esquemas en filosofía de los que Foucault se quiere distinguir, esto es, ni Heidegger, ni Habermas o Hegel. Foucault quiere tomar un tercer camino, pensar la historia de la filosofía como movimiento de la *parresía*, como un juego diversificado del decir la verdad. Considerar a la filosofía moderna no como una serie de doctrinas, sino como una historia de la filosofía centrada en las prácticas de “veridicción”, como una historia de prácticas de *parresía*. Esto es pensar la filosofía moderna como una empresa *parresiástica*.¹⁴⁵

Para Foucault la filosofía ha tenido más efectos como *parresía*, como crítica, que como mera doctrina. Desde la perspectiva de Foucault es posible observar este desarrollo de la filosofía como actitud *parresiástica* ya desde el siglo XVI pues ésta se desprendió como crítica a las prácticas pastorales. Para Foucault es muy claro que el proyecto moral presente en el principio de la empresa cartesiana no es un apéndice para fundar la ciencia, es antes que nada una empresa *parresiástica*.¹⁴⁶

¹⁴⁵ “En tout cas ..., c’était pour vous suggérer une histoire de la philosophie qui ne s’ordonnerait à aucun des deux schémas qui sont actuellement si souvent prévalent, celui d’une histoire de la philosophie qui en chercherait l’origine radicale dans quelque chose comme un oubli, ou encore l’autre schéma qui consisterait à envisager l’histoire de la philosophie comme progrès ou avatar ou développement d’une rationalité. Je crois qu’on peut aussi faire l’histoire de la philosophie, ni comme oubli, ni comme mouvement de la rationalité, mais comme une série d’épisodes et de formes, de formes récurrentes, de formes qui se transforment de la véridiction, l’histoire de la philosophie en somme, comme mouvement de la *parrésia*, comme redistribution de la *parresia*, comme jeu divers du dire-vrai, philosophie envisagée ainsi dans ce qu’on pourrait appeler sa forcé allocutaire. Voilà, si vous voulez, ce qu’était le thème général que je voulais développer ou suggérer dans le cours de cette année”. F. Gros “Segunda conferencia sobre *El coraje de la verdad*”. p. 11.

¹⁴⁶ “Et après tout, les *Méditations* de Descartes, si elles sont bien en effet une entreprise pour fonder un discours scientifique en vérité, est aussi une entreprise de *parrésia*, en ce sens que c’est

De la misma manera cuando Foucault reflexiona sobre Kant, es porque éste muestra cómo, en sus preocupaciones, se encontraba una toma de conciencia por parte de la filosofía sobre los problemas que, en la antigüedad, eran los de la *parresía*, problemas que de nuevo se plantean a lo largo del los siglos XVI y XVII y que toman conciencia de sí mismo a través de la cuestión de la *Aufklärung*. Así, la filosofía en general, y el trabajo filosófico de Foucault en particular, son empresas que continúan siendo ilustradas en tanto que mantienen esa virtud que es la actitud crítica.

Se puede ver un hilo inteligible que une la reflexión de la antigüedad y la modernidad. La *parresía* que era la forma que tomaba la verdad en ciertos sujetos que, al buscar una forma determinada de ética, se hacían objetos de sí mismos, cobrará importancia para Foucault al definir su trabajo y el de la filosofía. Comprender la filosofía como *parresía*, hacer una historia de la filosofía en términos de *parresía* es apuntar que la labor de la filosofía no es simplemente teórica, es sobre todo práctica.

Conclusión

El trabajo que aquí se realizó buscaba demostrar cómo la noción del sujeto como objeto de sí mismo es una noción central desde la cual se puede observar un hilo de inteligibilidad alrededor de la última parte del trabajo de Foucault.

bien le philosophe, comme tel, qui parle en disant "Je" et en affirmant se parresia, dans cette forme justement scientifiquement fondée qu'est l'évidence, et ceci afin premièrement de jouer, par rapport aux structures de pouvoir, qui sont celles de l'autorité ecclésiastique, scientifique, politique, un certain rôle au nom duquel il pourra conduire la conduite des hommes". Además de lo aquí mencionado Foucault señala que en Descartes puede ver aún, con su enunciación en primera persona de las meditaciones, una forma que era común en el pensamiento clásico de los filósofos respecto a los modos de vida.

Se ha mostrado cómo es a partir de la crítica de los universales antropológicos (capítulo 1 de este trabajo), donde ya en Foucault se puede observar una no necesidad de establecer un sujeto que fuera un fundamento positivo inalterable. Debido a ese trabajo previo en el cual el sujeto había sido expulsado como entidad fundadora, la noción del sujeto como objeto de sí mismo, a primera vista, parecía un retroceso en el trabajo de Foucault.

El argumento del retroceso, en principio, no parecía un argumento fuerte, sin embargo, fuera de las propias aclaraciones de Foucault en contra de esta interpretación, se observaba una carencia de argumentos que justificaran una continuidad en el trabajo del filósofo de Poitiers. Aquí se ha intentado mostrar que una de las preocupaciones principales de este último trabajo sigue siendo el poder, y que, sin embargo, ahora busca desarrollar toda una investigación de este poder pero en sentido inverso, desde la constitución de los sujetos.

Foucault había ya anunciado en los años setentas su intención de emprender una “revolución copernicana” respecto a la visión del poder, sin embargo, no es sino hasta los ochentas, y a partir de su trabajo sobre el sujeto como objeto de sí, que esto se ve concretado pues va a dirigir sus estudios directamente a la constitución de la subjetivación, de los modos en los cuales el sujeto se convierte en tal. Muestra así el lugar del sujeto en las relaciones de poder, su papel en la constitución de su subjetividad.

Para Foucault resultaba de particular interés explorar la constitución que el sujeto mismo emprende en relación a una determinada tecnología. Señalará que el sujeto se conforma a partir de la tecnología necesaria para ello, así, no hay un sujeto que anteceda a la técnica (la cual le llegaría como de fuera), sino que el

sujeto está ya siempre inserto en la tecnología que le conforma y le ciñe. Así, la técnica es uno de los principales asideros desde el cual Foucault pretende reconstruir los modos de subjetivación. Por ello Foucault había hecho, previo al estudio de las tecnologías de sí en la Grecia clásica, un análisis del lugar que ocupaban las tecnologías de la confesión.

La noción del sujeto como objeto de sí mismo pone en el centro estas cuestiones pues demuestra el lugar del sujeto en la adopción de dichas técnicas. Con ello niega el papel pasivo que a éste se le ha asignado y muestra su lugar en la madeja microfísica del poder. La noción del sujeto como objeto de sí muestra su papel complementario en la analítica del poder y, en un sentido inverso, al desarrollar esta parte genealógica del poder, incide y complementa un análisis del sujeto, de sus modos de subjetivación, de sus modos de ser sujeto. Por ello, al final señala Foucault que su único interés ha sido el sujeto. No es la descripción del poder, por sí misma, lo que le interesa a Foucault, sino la incidencia de esta red de poder en los modos de subjetivación, en los modos de ser sujeto. Esto como se ha mencionado aquí tiene como fin, resquebrajar las certezas que nos atan a lo que somos y abrir el horizonte a lo que podemos ser.

Así el trabajo de Foucault busca posibilitar el advenimiento de una nueva forma sujeto, de una nueva forma hombre, de una forma liberada del hombre mismo, con la única esperanza de que esta nueva forma no sea peor que las anteriores. Este trabajo de esperanza ha requerido de un trabajo de desesperanza sobre lo que el sujeto es, y, al mismo tiempo, es la apuesta por ser de otra manera, por ser otro. En este ser de otra manera se avizora, apenas en la penumbra, el posible advenimiento del superhombre.

Bibliografía

Abraham, T. *El último Foucault*, Editorial Sudamericana Señales, Buenos Aires, 2001.

Álvarez, J. *Michel Foucault: Verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2001.

Arac, J. (Comp.) *After Foucault*, Rutgers University Press, Londres, 1988.

Balbier, E. *Michel Foucault filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1999.

Baudrillard, J. *De la seducción*, Cátedra, Madrid, 2001.

Baudrillard, J. *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia, 1994.

Bernauer, J. y Rasmussen D. *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.

Blanchot M. *Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-textos, Valencia, 1994.

Brochier, J. "Les dits et les écrits", *Magazine littéraire*, número 325, pp. 18-21., 1994.

Bouretz, P. "La question du Pouvoir", *Magazine littéraire*, número 325, pp. 30-35., 1994.

Castro, E. *El vocabulario de Michel Foucault*, Prometeo, Buenos Aires, 2004.

Cerutti, M. *Al estilo de Michel Foucault*, UBA, Buenos Aires, 1997.

Couzens, D. *Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

Darós, W. "Presencia de Platón en la obra de La hermenéutica del sujeto de M. Foucault" *Logos*, Vol. XXXII, No. 96, año 2004, Universidad la Salle, Méx.

Deleuze, G. "Deseo y placer" en *El deseo, el poder, la muerte*, Revista Contratiempo, año 1 N° III Primavera-Verano 2001/02, tomado de *Magazine littéraire*, N° 325, Octubre, 1994.

Deleuze, G. *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1998.

Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2002.

Derrida, J. *La escritura y la diferencia*, Anthropos, 2000.

Dreyfus, H. y Rabimow, P *Michel Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988.

Eribon, D. *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992.

Eribon, D. *Michel Foucault y sus contemporáneos*, nueva visión, Buenos Aires, 1995.

Flynn, T. *Sartre, Foucault and Historical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Foucault, M. *Defender la sociedad*, FCE, Buenos Aires, 2000.

----- *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004.

----- *Dits et écrits I, 1976-1988*, Quarto Gallimard, Paris, 2005.

----- *Dits et écrits II, 1976-1988*, Quarto Gallimard, Paris, 2005.

----- *El orden del discurso*, Tus Quets, Barcelona, 2005.

----- *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia, 2005.

----- *El uso de los placeres (Historia de la sexualidad II)*, Siglo XXI, México, 1999.

----- *Entre filosofía y literatura*, tr. Miguel Morey, Paidós, Buenos Aires, 1999.

----- *Estética, ética y hermenéutica*, tr. Ángel Gabilondo, Paidós, Buenos Aires, 1999.

----- *Estrategias de poder*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Paidós, Buenos Aires, 1999.

----- *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1999.

----- *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México, 2002.

----- *La historia de la locura en la época clásica I*, FCE, México, 1999.

----- *La historia de la locura en la época clásica II*, FCE, México, 1979.

----- *La inquietud de sí (Historia de la sexualidad III)*, Siglo XXI, México, 1999.

----- *La microfísica del poder*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La piqueta, Madrid, 1992.

- *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1998.
- *Las tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990.
- *La voluntad de saber (Historia de la sexualidad I)*, Siglo XXI, México, 1999.
- *Saber y verdad*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez- Uría, La piqueta, Madrid, 1991.
- *Sobre la Ilustración*, tr. Javier de la Higuera, Tecnos, Madrid, 2003.
- *Verdad y poder* (entrevistas compiladas), La piqueta, Madrid, 1992.
- *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1998.
- Gros, F. y Lévy, C. *Foucault y la filosofía antigua*, Nueva visión, Buenos, Aires, 2004.
- Grumley, E. *History and totality: radical historicism from Hegel to Foucault*, Routledge, New York, 1989.
- Hegel, G. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 2003.
- Hurtado, P. *Michel Foucault (un proyecto de Ontología Histórica)*, Ágora, Granada, 1994.
- Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Península, Barcelona, 1973.
- Jalón, M. *El laboratorio de Foucault (Descifrar y ordenar)*, Anthropos/CSIC, Barcelona, 1994.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Bogotá, 2002.
- Kant, I. *Filosofía de la historia*, FCE, México, 2002.
- Kelly, M. *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*, Massachussets Institute of Technology, 1994.
- Máiz, R. (Comp.) *Discurso, poder, sujeto: Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987.
- Martiarena, Ó. *Estudios sobre Foucault*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2005.
- Martiarena, Ó. *Michel Foucault, historiador de la subjetividad*, UNAM, México.

- Martínez, J. *Las ontologías de Michel Foucault*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1994.
- Merquior, J. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, FCE, México, 1988.
- Micieli, C. *Foucault y la fenomenología*, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Miller, J. *La pasión de Michel Foucault*, Andrés Bello, Barcelona, 1996.
- Minello, N. *A modo de silabario para leer a Michel Foucault*, Colegio de México, México, 1999.
- Morey, M. *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1986.
- Navarro, F., *Escritos Filosóficos veinte años después de Michel Foucault*, ESN/Benemerita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2005.
- Nehamas, A. *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Pre-textos, Valencia, 2005.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2001.
- O' Leary, T. *Foucault: the art of ethics*, Continuum, New York, 2002.
- Platón, *Diálogos VII: Dudosos, apócrifos, cartas*, tr. Juan Zaragoza y Pilar Gómez, Gredos, Madrid, 1992.
- Revel, J. *Michel Foucault: Expériences de la pensée*, Bordas, París, 2005.
- Rodríguez, R. *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos/UAM, México, 1999.
- Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros filósofos*, Paidós, Barcelona, 2000.
- Sauquillo, J. *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1989.
- Sauquillo, J. *Para leer a Foucault*, Alianza, Madrid, 2001.
- Schmid, W. *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Pre-textos, Valencia, 2002.
- Schmid, W. "De l' éthique comme esthétique de l'existence", *Magazine Littéraire*, número 325, pp. 36-39., 1994.
- Scott, Ch. *The Question of ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indiana University press, Bloomington and Indianapolis, 1990.

Tarcus, H. (Comp.) *Disparen sobre Foucault*, El cielo por asalto, Buenos Aires, s/a.

Varela, J. *El nacimiento de la mujer burguesa*, La piqueta, Madrid, 1997.

Zizek, S. *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Méx., 2001.

Zizek, S. (Comp.) *Ideología: Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003.