

MICHEL FOUCAULT: UN PENSADOR EN MARCHA

Carlos Seijas¹

Doctor en Sociología por la Universidad Pontificia de Salamanca, Estadístico por la Universidad de Costa Rica, Psicólogo por la Universidad Francisco Marroquín. Estudiante de la música, la literatura, la historia, la filosofía, la mitología y el psicoanálisis. Catedrático de las Universidades Rafael Landívar, Francisco Marroquín y Del Valle de Guatemala. Investigador asociado del Instituto de Psicoanálisis y Psicoterapia de la Universidad de Viena. Miembro de la Asociación Nacional de Filosofía y del Grupo de Estudios Psicoanalíticos de Guatemala. Dirección: 29 Ave. 28-77 Zona 5, Guatemala, Guatemala, Centro América. Correo Electrónico: cseijas@ufm.edu.gt.

Introducción

La necesidad de hacer un desarrollo sintético acerca del contexto de producción teórica en el que Michel Foucault se encontró inmerso en su primera etapa de trabajo, vale decir, la arqueológica, surge como un intento por comprender algunos postulados, a los que de otra manera no sería posible acceder teniendo en cuenta que Foucault, sobre todo en sus trabajos pilares, no es muy explícito acerca de quiénes son sus interlocutores.

Gérard Lebrun, en un trabajo titulado *Notas sobre la fenomenología contenidas en las palabras y las cosas*, coincidiendo quizás con nuestra idea, nos dice:

Las palabras y las cosas no fue un libro comprendido en su momento como el ensayo de un método nuevo, sino que se lo consideró una agresión que suscitó el alboroto que todos conocen. Esos tiempos ya están lejos. La oleada fenomenológica se ha retirado y Las palabras y las cosas perdieron su carácter polémico. De manera que el lector de hoy tiende a ignorar o a olvidar (...) que se trata de un libro de combate y también de un libro filosófico.

Es así como creemos adecuado trabajar, de manera acotada, dos cuestiones que nos parecen de suma relevancia al momento de introducirnos en su primera etapa de investigación, a saber, las discusiones que parece mantener con la Fenomenología y con el Estructuralismo. Teniendo en cuenta las limitaciones de la presente investigación, intentaremos abordar en primer lugar, la discusión que mantiene Foucault con Jean Paul Sartre, uno de los representantes más importantes de la Fenomenología.

Notas sobre Foucault en [y no-en] la fenomenología.

No podemos dejar de reconocer que la formación de Foucault se inicia, al igual que la de Sartre, en el interior de la fenomenología existencialista de Husserl; él mismo lo asiente cuando en una entrevista declara: "Pertenezco a una generación cuyo horizonte de reflexión estaba en general definido por Husserl y, de un modo más preciso, por Sartre y, más concretamente aún por Merleau Ponty".

Esta influencia puede fácilmente sondearse a partir de su primer trabajo publicado en 1954, a saber: *Maladie mentale et personnalité* (Enfermedad mental y personalidad). Allí pueden encontrarse expresiones como las siguientes:

...Queremos demostrar que la raíz de la patología mental no debe estar en la especulación sobre cierta metapatología, sino sólo en una reflexión sobre el hombre mismo...

...La enfermedad mental (...) implica una conciencia de enfermedad; el universo morboso no es un absoluto en el que se anudan las referencias a lo normal; por el contrario, la conciencia enferma se desarrolla siempre con una doble referencia para sí misma: lo normal y lo patológico, o lo familiar y lo extraño, o lo singular y lo universal, o bien la vigilia y el onirismo...

Este horizonte teórico, dominado principalmente por Sartre, ve a la filosofía como una praxis; como un método de investigación y de explicación. Al respecto, Sartre nos dice:

...toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política: el racionalismo analítico y crítico de grandes cartesianos los ha sobrevivido; nació de la lucha y se volvió sobre ella para iluminarla...

Sartre, como el mismo lo afirma en *Cuestiones de método*, se formó en el ámbito de la filosofía idealista-racionalista y pretendía que éstas -las filosofías engendradas por las prácticas sociales de una época- debían constituirse para dar su expresión al movimiento general de la sociedad y así servir de medio cultural a los contemporáneos.

Sí la filosofía tiene que ser al mismo tiempo totalización del saber, método, idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje; si esta visión del mundo es también un instrumento que está en actividad en las sociedades apolilladas, si esta concepción singular de un hombre o de un grupo de hombres se convierte en la cultura y a veces en la naturaleza de toda una clase, bien claro resulta que las épocas de creación filosófica son raras. Entre el siglo XVII y el XX, veo tres que señalaré con nombres célebres: están el "momento" de Descartes y Locke, el de Kant y Hegel, y finalmente el de Marx. Estas tres filosofías se convierten a su vez en el humor de todo pensamiento particular y en el horizonte de toda cultura, son insuperables en tanto que no se supera el momento histórico del cual son expresión.

Por razones a las que Foucault designa, en *Saber y Verdad*, de orden holístico, ideológico y científico, y en sus propias palabras: "difíciles de desentrañar", este panorama parece eclipsarse entre los años 1950 y 1955.

Es así como desde 1960, Foucault ya muestra profundas diferencias con todas las formas de humanismo y filosofía de la conciencia. En su respuesta a Sartre, cuando el entrevistador, Jean Pierre El Kabbach, le pregunta: ¿Qué es para usted la filosofía?, Foucault responde:

Ha habido la gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, de Merleau Ponty, en la que un texto filosófico, un texto teórico debía finalmente decir qué era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no, qué era la libertad, qué era preciso hacer en la vida política, cómo comportarse con el prójimo, etc. Tengo la impresión de que esta especie de filosofía no tiene cabida en la actualidad, que, si usted quiere, la filosofía si no se ha volatilizado se ha, al menos, dispersado, que hoy el trabajo teórico en cierto modo se conjuga en plural.

Ante todo, recordemos que el humanismo existencialista de Sartre no es aquel que toma al hombre como fin y como valor superior: "Esto supone que podríamos dar un valor al hombre de acuerdo con los actos más altos de ciertos hombres. Este humanismo es absurdo"; sino y más bien aquel que sostiene que:

...el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista...

Es así como Sartre intenta fundar, en cierta medida y cómo lo sugiere Foucault al comienzo de su *Autorretrato*, una filosofía en un nuevo *cogito*. Al respecto dice: "En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: pienso, luego existo; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma". Pero ante esta sentencia, quizás, sería pertinente destacar una diferencia basal. Para Descartes el *cogito* hace referencia a un yo pienso individual, ya que, como diría Miguel Morey, en ese momento en el que Descartes reflexiona es todo el mundo, no importa donde ni en que momento. Para Sartre, diferentemente, en este yo pienso nos captamos a nosotros mismos frente a un otro, y este otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos, y cada acto individual implica y compromete a la humanidad toda. Es en este sentido que Sartre habla aquí de una universalidad del hombre.

Para Foucault, y éste es quizás el primer punto de ruptura con el humanismo existencialista y con sus demás formas, es en el siglo XIX donde se han inventado las ciencias humanas, disciplinas que pretendían hacer del hombre un objeto de saber; constituirlo en objeto de conocimiento. Asimismo, se esperaba que ese conocimiento pudiese liberarlo de todas las formas de alienación, de todas las determinaciones que no controlaba; para Sartre no hay otro legislador que el hombre mismo, es en la soledad de su reflexión donde deberá decidir por sí y sobre sí mismo alguna forma, algún fin (*telos*) particular que le permita alcanzar una liberación que arrastre para sí su trascendencia y la de la sociedad en su conjunto; para Foucault, esa naturaleza humana o esa esencia humana, lo propio del hombre, aquella sustancia sobre la cual el hombre podría emprender el camino hacia su autodefinición, nunca se encontró. A cambio, a medida que se desarrollaban las investigaciones sobre el hombre en tanto que un objeto para un posible saber, lo que se descubrió fue un inconsciente; inconsciente que a modo de un sistema, funcionaba mediante los mecanismos emergentes de sus propias leyes, de su propio orden, en el interior de una

espacialidad topológica bien definida y que lejos estaba de tener que ver con lo que se podía esperar de la esencia humana.

Así, en el último apartado de *Les mots et les choses* titulado: "Etnología y Psicoanálisis", Foucault nos dice:

...el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido (...) puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras, (...) una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

El tema de la muerte del hombre, aparece ya anunciado en Nietzsche a partir de la muerte de Dios, y es el recorrido de su obra, lo que parece motivar a Foucault al despliegue de una articulación que le permitirá, creemos, instalar los cimientos de su Arqueología y que lo conducirá, paulatinamente, a lo que en segunda instancia se conformará en un modelo genealógico de abordaje de la constitución histórica del sujeto como objeto de conocimiento.

...en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo. Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento...

Para entender esta idea, en la conferencia primera de *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault comienza citando un texto de Nietzsche fechado en 1873 y titulado: *De verdad y mentira en sentido extramoral*. Allí, Foucault advierte y remarca una frase que pone en cuestión la idea metafísica del conocimiento y su preexistencia:

"En algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquel el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal".

Así, Foucault nos acerca un grupo de ejemplos; ejemplos de los que sólo tomaremos uno, el que creemos es el más representativo y esquemático a la hora de explicar esto que afirmamos. En *La gaya ciencia*, Nietzsche nos dice que Schopenhauer cometió el error de buscar el origen (Ursprung) de la religión en una especie de sentimiento metafísico que estaría presente en todos los hombres de modo anticipado y que conformaría el núcleo de toda religión. Para Nietzsche, este análisis de la religión es totalmente falso; la historia no se

hace de esa manera; las cosas no suceden así; la religión carece de origen; no tiene Ursprung; fue inventada; hubo una Erfindung de la religión.

Al respecto, Foucault aclara que:

la palabra que emplea, invención -el término alemán es Erfindung- reaparece con frecuencia en sus escritos y siempre con intención y sentido polémico. Cuando habla de "invención" tiene en mente una palabra que opone a invención, la palabra "origen". Cuando dice invención es para no decir origen, cuando dice Erfindung es para no decir Ursprung.

Este argumento, que Nietzsche opone a la metafísica de Shopenhauer, es quizás el mismo con que Foucault -identificado en cierta medida con la mirada estructuralista- enfrenta las posiciones teórico-políticas de la fenomenología existencialista de Sartre. Para éste, si se trataba de indagar por el sentido de un fenómeno -por ejemplo el de la religión- debía hacérselo a partir de una reflexión sobre el hombre, ya que éste, condenado a la libertad y a la creación de sí mismo, es el único portador y a la vez garante del sentido.

Para Foucault, como ya expusimos más arriba, es el sistema lo pre-existente, lo que nos atraviesa profundamente; es el sentido sólo un efecto de superficie; el resultado de un juego de relaciones entre elementos que se determinan y se transforman independientemente de las cosas que conexionan. Este sistema se modifica históricamente, es anónimo y es el que rige para las sociedades, las formas de pensar y de hablar.

Más allá de la polémica relación que mantendrá Foucault con el pensamiento estructuralista -cuestión que trataremos de abordar más adelante- no podemos dejar de reconocer en esta idea de sistema, una aproximación a los dos principios básicos establecidos por Ferdinand de Saussure en su *Curso de lingüística general* y que han tenido hasta la actualidad amplia relevancia en el desarrollo de las ciencias humanas.

Tales principios son:

- a) La relación entre significante (costado material del signo; imagen acústica) y significado (concepto: lo que ese signo quiere decir) es plena o relativamente arbitraria, vale decir, no hay nada en el significante «mesa» que se parezca a la idea de «mesa».
- b) Cada elemento de la lengua se define por su relación con los demás, es decir, se trata de una función cuyo significado depende de su posición dentro de un sistema; por ejemplo: el significante «perro» no se define por el objeto que dice nombrar, sino y más bien, por la relación de oposición que mantiene con los otros significantes dentro del sistema de la lengua.

A partir de aquí, y si con esto tenemos en cuenta que para Saussure la lengua es el asiento de la realidad, entonces, será el lenguaje lo preexistente y no el sentido; será el lenguaje posibilidad a la vez que construcción de la realidad. En palabras de Foucault:

...El yo ha estallado (véase la literatura moderna), estamos ante el descubrimiento del hay. Hay un se. En cierto modo se vuelve al punto de vista del siglo XVII con una diferencia: No se coloca al hombre en el puesto de Dios, sino a un pensamiento anónimo, a un saber sin sujeto, a lo teórico sin identidad...

En definitiva, Foucault parece concluir con su alejamiento de la fenomenología existencialista con palabras de este tenor:

mi trabajo consiste en liberarnos definitivamente del humanismo y en este sentido mi empeño es un trabajo político en la medida en que todos los regímenes del Este o del Oeste hacen contrabando con sus malas mercancías bajo las banderas del humanismo.

Notas sobre Foucault en [y no-en] el estructuralismo

Entre los diversos autores que hemos consultado con el fin de comprender qué es el Estructuralismo, encontramos que la mayoría acuerda en hablar de estructuralismo en tanto esté presente el modelo lingüístico; en este sentido, se refieren al término estructural como aquel en el que se expresa el ordenamiento que en los lenguajes y signos humanos produce significación, y éste en oposición al término *estructurel* con el que califican toda forma concreta de organización directamente perceptible en la realidad. Así, para estudiar lo estructural a diferencia de lo *estructurel*, es necesario "reconstruirlo"; organización del lenguaje y no de la naturaleza.

A partir de aquí, y si tratáramos de definir lo que se conoció centralmente como movimiento estructuralista, nos encontraríamos con la dificultad de tener que respetar, en cada uno de sus representantes, su específica originalidad de articulación, vale decir: no podemos entender al Estructuralismo como una unidad teórica coherente sino, y más bien, como un método que irá tomando sus particularidades en relación con el campo en el cual se pretende su aplicación (etnológico, sociológico, psicológico, etc.). Como bien dirá Foucault:

Solo desde el exterior se puede decir éste o ese son estructuralistas. Es a Sartre a quien hay que preguntarle qué son los estructuralistas puesto que él considera que constituyen un grupo coherente (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan y yo), un grupo que presenta una especie de unidad; sin embargo esta unidad, nosotros no la percibimos.

Para Jean-Marie Auzias en su libro *El estructuralismo*, el pensamiento estructuralista puede ser enteramente definido por los trabajos de Claude Lévi-Strauss, en el sentido de que recoge nociones de las matemáticas, de la música (las fugas de Bach y de Wagner entre otros) y de la lingüística de Saussure.

Digámoslo claramente: el Estructuralismo es Lévi-Strauss. Las coincidencias, los préstamos, las simpatías, nos liberan del tipo de costumbres que practican los tiburones de París y los tiburoncitos de provincia, devorándose entre sí. Dichas convergencias crean una red de afinidades estructuralistas que permite reemplazar por la noción de campo estructuralista la idea de una doctrina general, de una ideología imperialista compartida por real decreto.

La novedad metodológica de Lévi-Strauss, como lo afirma Antonio Bolívar Botia en *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, puede entenderse en contraposición con el Historicismo y el Funcionalismo (escuelas dominantes a mediados de siglo). El historicismo supone la existencia de una línea de continuidad en el espacio y el tiempo entre las diversas

culturas; entiende que los productos culturales se han difundido por contactos y préstamos culturales de un grupo o lugar a otro; esta es su forma de explicación. El Funcionalismo, por su parte, hace un análisis minucioso de las costumbres, instituciones o sistemas de intercambio social, para ver qué funciones cumple en la vida y organización de una población, lo que le lleva a hablar de estructuras sociales, pero entendidas éstas en un sentido naturalista y empírico.

La crítica de Lévi-Strauss al historicismo se nos hace sintética y transparente en las palabras de Auzias en el trabajo ya mencionado:

Con el estructuralismo desaparece, en efecto, el privilegio durante mucho tiempo exorbitante, de la historicidad (...) para encontrar la explicación de un fenómeno era forzoso remontarse hasta el que le precedía; todo se convertía en histórico: la vida explicaba la obra, las obras precedentes explicaban las que venían a continuación; los estados observables de una sociedad se explicaban a partir de los estados anteriores.

Charles Parain citando a Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, reconoce:

El etnólogo respeta la historia, pero no le concede un valor privilegiado; la concibe como una investigación complementaria de la suya: Una despliega el abanico de las sociedades humanas en el tiempo, la otra en el espacio.

Diremos en resumidas cuentas que cuando se pretende conocer una estructura se debe dejar de lado el proceso histórico de su formación; cuando se pretende conocer ese proceso, se debe dejar de lado la estructura, vale decir y en palabras de Auzias: "El proceso y la estructura guardan una relación de incertidumbre" (en el sentido del principio de Heisenberg: cuando se conoce la velocidad de un electrón no se conoce su posición, cuando se conoce su posición, no se conoce su velocidad).

Auzias agrega:

Volvemos a encontrar la comparación con la física en la ley de reciprocidad entre el observador y el fenómeno (...) se ha mostrado como el observador y el instrumento modifican "la aparición" (el fenómeno) del objeto físico (...) Se ha señalado que el estructuralismo así concebido tiende a tomar como objeto de estudio más bien el interior de las sociedades que su exterior (...) este inmanentismo a ultranza de las ciencias humanas es un aspecto más de su rigor. No buscan la explicación fuera del objeto de análisis, aunque pidan ayuda a otras disciplinas. En antropología es posible encontrar una estructura matemática; ni se la importa ni se la exporta. Ello se debe al hecho de que las ciencias humanas han preferido permanecer en las culturas por ellas analizadas, en vez de imponerles nociones «meta-culturales», o, incluso, «sobre-naturales», lo que se resume en último término, en una ruptura total con las ideologías (...) del mismo modo y a la vez que elimina a las ideologías, la explicación estructural excluye la praxis como tesis de explicación. Las prácticas se estructuran en la explicación y no estructuran la explicación.

Esta idea se entiende con claridad si se toma en cuenta que antes de la práctica, el etnólogo configura un modelo teórico para explicar las relaciones empíricas, evitando de esa manera la contaminación ideológica de la observación (el evolucionismo estudia las culturas

tomando como modelo de comparación y como último estadio del desarrollo evolutivo la civilización occidental). Es así como Auzias concluye su trabajo remarcando que Lévi-Strauss, en *Le totémisme aujourd'hui*, rechaza la teoría funcionalista de Malinowski, según la cual los clanes totémicos habrían tomado nombres de animales porque estos últimos son comestibles o útiles:

Respecto de las ciencias exactas y naturales, las ciencias sociales están en posición de clientes, mientras que las ciencias humanas aspiran a llegar a ser discípulas (...) de las ciencias exactas y naturales, las ciencias humanas han recogido la idea de que, para comprender el mundo, hay que rechazar las apariencias, mientras que las ciencias sociales utilizan la lección simétrica según la cual hay que aceptar el mundo si se pretende cambiarlo.

En definitiva y como asiente Antonio Bolívar Botia: "El estructuralismo trata de buscar una racionalidad sin sujeto, liberando al hombre de las falsas ilusiones humanistas, al poner de manifiesto que dentro de la estructura no corresponde al hombre elegir".

Por lo expuesto hasta aquí, no podemos considerar a Foucault, por la definición misma de estructuralismo, un estructuralista. El método aplicado por Foucault no será el estructuralista, sino el definido por su arqueología; cuestión a la que pretendemos aproximarnos a lo largo de este trabajo de investigación. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer en el pensamiento de Foucault el conjunto de nociones generales trabajadas hasta aquí y que se desprenden del método propiamente estructural, a saber: la desvalorización de la historia (en términos de continuidad causal y su correlato en la búsqueda de los orígenes (génesis)); la renuncia a la idea de función; la negación del sujeto mismo (la desaparición del concepto de hombre) y la idea de que lo que preexiste no es el sentido sino el sistema: "Se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor que es el de una época y el de un lenguaje. Éste pensamiento y éste lenguaje tienen sus leyes de transformación".

A medida que avancemos, nos resultará quizás más claro pensar a Foucault no-en el estructuralismo; sobre todo si tenemos en cuenta que el "historiador" (en un sentido Nietzscheano) no se interesará por el estudio de las leyes de formación de las estructuras, de los códigos con los que pensamos, sino y más bien, por sus condiciones de posibilidad y de existencia, serie de problemas que Foucault intentará reunir y ordenar en *Les mots et les choses* bajo la idea de *episteme*.

De todos modos, debemos tener siempre presente que estos interrogantes, los nuestros, hallarán quizás sus respuestas -o no- en la medida en que nos adentremos en el estudio puntual de la aplicación arqueológica en la que Foucault pretende orientarnos desde su segundo trabajo: *Histoire de la folie*, hasta *L'archéologie du savoir*, su primer «anclaje» metodológico. Preferimos decirlo así pues nos parece, y esto se desprende de un primerísimo acercamiento a su trabajo general, que la arqueología, en sus aspectos nucleares, nunca cesará de ser reformulada y reaplicada. Esto es así si entendemos las investigaciones que Foucault realiza posteriormente sobre el poder (Genealogía) o sobre las prácticas de sí (Ética), como un cambio de mirada y un enriquecimiento metodológico y no como una mutación radical o como unas rupturas irreconciliables en el interior de un proyecto filosófico más general (si es posible hablar estrictamente en términos de un proyecto).

Con respecto a esto dice Miguel Morey:

El obstáculo es sin duda de mucho peso. Y con ello no quiere decirse que no exista diferencia de procedimiento entre la arqueología y la genealogía, sino que esta diferencia puede que no sea en absoluto lo esencial. Anteriormente, sostuve que la diferencia entre arqueología y genealogía es la que media entre un procedimiento descriptivo y un procedimiento explicativo: que la arqueología pretende alcanzar un cierto modo de descripción (liberado de toda «sujeción antropológica») de los regímenes de saber en los dominios determinados y según un corte histórico relativamente breve; y que la genealogía intenta por recurso a la noción de «relaciones de poder», explicar lo que la arqueología debía contentarse por describir.

Por el momento, el problema que nos planteamos fue tan sólo el de desentrañar, en la medida de nuestras posibilidades, algunas interlocuciones que nos permitan pensar los trabajos de Foucault en un contexto dominado principalmente por la Fenomenología y atacado en sus fundamentos por las novedades del Estructuralismo.

Dice Maurice Florence:

Sin duda todavía es demasiado pronto para apreciar la ruptura introducida por Michel Foucault, profesor en el *College de France* (cátedra de historia de los sistemas de pensamiento) desde 1970, en un paisaje filosófico dominado hasta entonces por Sartre y lo que éste designaba como la filosofía insuperable de nuestro tiempo: el marxismo. De entrada, desde *Histoire de la folie* (1961), Michel Foucault está en otra parte. Ya no se trata de fundar la filosofía sobre un nuevo *cogito*, ni de desarrollar en un sistema las cosas ocultas hasta entonces a los ojos del mundo, sino más bien de interrogar este gesto enigmático, quizá característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos (y, por tanto, también la filosofía) con el poder que se les conoce.

En adelante intentaremos esbozar el mapa teórico que nos permita, en pos de una posible instrumentalización del pensamiento de Foucault, avanzar con una mirada prudente, pero no por ello menos ambiciosa de reconstrucciones.

Foucault: un posible ordenamiento de su estrategia

En este apartado trataremos de mostrar, como en una mesa de disección, la manera en que según algunos autores sería posible ordenar el pensamiento de M. Foucault y las preguntas que lo orientaron en el transcurrir de sus investigaciones.

Para Miguel Morey, se podría pensar en tres fases, a modo de tres etapas intelectuales; sobre esto nos dice:

La comodidad de una clasificación como ésta es del todo evidente. En primer lugar, se pliega a una sencilla exigencia cronológica que parece de suyo legitimarla, al tiempo que nos ofrece la ilusión de un encaminamiento sucesivo de la tarea de Foucault hacia una reflexión cada vez mejor armada (...) ratificada en parte por el propio Foucault, quien, por

ejemplo, con ocasión de la publicación de *Surveiller et punir*, se extiende largo y tendido en consideraciones metódicas acerca del desplazamiento que conduce de la arqueología del saber a la genealogía del poder.

La primera de estas etapas, es la que lleva el nombre de Arqueología. Este período se centra principalmente en una pregunta: ¿Qué puedo saber?; cuestión que Foucault intenta abordar a partir del análisis de los efectos y sistemas de verdad de los discursos; etapa marcada por una decisión metodológica irreconciliable: partir de un escepticismo sistemático y metódico hacia todos los universales antropológicos. Esta etapa comprende los trabajos de 1961 a 1969, es decir, desde *Historie de la folie*, hasta *L'archéologie du savoir*.

La segunda es la que Foucault denominó Genealogía. En este período elabora su pregunta sobre el poder en términos de ¿Qué puedo hacer?; intenta así realizar un análisis de las relaciones de poder equivalente a un análisis del régimen político de la verdad como facilitador de tipos específicos de normatividad. Este es el período que abarca los años 1971 a 1976, desde *L'ordre du discours* y *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, encontrando su momento mayor con la publicación de *Surveiller et punir*, hasta el primer volumen de la Historia de la sexualidad: *La volonté de savoir*. En este sentido, como diría Miguel Morey: "La genealogía intenta, por recurso a la noción de «relaciones de poder», explicar lo que la arqueología debía contentarse con describir".

Finalmente, la última de estas tres etapas es la que caracteriza sus trabajos sobre la *Ética*; este desplazamiento se anuncia ya tras cuestiones como la de la gubernamentalidad a partir de 1978 y se ve realizada en los volúmenes segundo y tercero de la Historia de la sexualidad: *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* ambos de 1984. En esta etapa Foucault se interesa principalmente en una cuestión: la de la subjetividad, más precisamente de las técnicas y tecnologías de la subjetividad, en términos de: ¿Quién soy yo?; como un intento de abordaje de la relación del yo consigo mismo.

Sin embargo, esta clasificación aunque muy útil, no debe tomarse de suyo como una evidencia primera; de hecho, esta se pone en cuestión si se percibe, como bien lo hace Morey, que existen contactos de muy poco peso entre *Histoire de la folie* y *Les mots et les choses* (ambos trabajos de la etapa arqueológica), y no, por ejemplo, entre *Histoire de la folie* y *Surveiller et punir*, en donde el segundo -desarrollo propiamente genealógico- parece un "trabajo de reescritura de su primera obra arqueológica". Pero, como nos esmeramos en argumentar al final del apartado anterior, esto no quiere decir que no exista, entre ambas instancias, diferencias claras en el procedimiento; como lo expresara el mismo Foucault: "la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología"; como diría Morey:

El riesgo de aceptar una periodización como la tradicional es, a mi entender, doble. En primer lugar, nos puede llevar a imaginar algo así como la sucesión de tres procedimientos, cada uno de los cuales sustituiría al anterior: de arqueología a genealogía, y de ésta al análisis de las técnicas de subjetivación. Y ello es radicalmente erróneo. Los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios pero no se sustituyen en absoluto. Así, en 1983, Foucault anota: «Arqueología: método para una Genealogía histórica, que toma como dominio de análisis los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por reglas de Prácticas discursivas». Y en segundo lugar, puede llevarnos a pensar que *L'archéologie du savoir* es algo así como la

culminación teórica de sus ejercicios anteriores de análisis histórico y concederle de este modo el estatuto pleno de teoría (...) Foucault no puede, y él es el primero en saberlo, obtener resultados de su discurso que valgan como «verdad».

Otro ejemplo de esto nos lo dan las palabras de Foucault en *Un diálogo sobre el poder*: "Cuando pienso en ello ahora, me pregunto de que pude hablar en *Histoire de la folie* o en *Naissance de la clinique*, por ejemplo, sino del poder".

Así puede advertirse, en una dirección, un corte que diferencia el primer y el segundo período, y en otra, el período siguiente complementa y se reapropia del anterior.

Con esto, y siguiendo con la lectura que realiza Morey del pensamiento de Foucault, entendemos que no sólo es posible realizar sobre las investigaciones de un autor una lectura cronológica -en orden de aparición de las publicaciones-; sino también, y efectuando una mirada más global, realizar una lectura de orden lógico. Por ejemplo, teniendo en cuenta la cuestión de la subjetivación (eje Subjetividad - Verdad), como lo hace Morey y lo reconoce Foucault en la entrevista titulada "La ética del cuidado de uno mismo como practica de la libertad"; entendiendo por subjetivación el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo. Quisiera decir en primer lugar cuál ha sido la finalidad de mi trabajo durante estos últimos veinte años. No ha sido analizar los fenómenos de poder ni sentar las bases para tal análisis. Busco más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura.

Este eje de análisis (ahora enriquecido) podemos encontrarlo, también, en su "Autorretrato", donde el mismo Foucault denomina su proyecto como *Historia crítica del pensamiento*, entendiendo por pensamiento el acto que introduce un sujeto y un objeto en todas las relaciones posibles.

Se trata de determinar lo que debe ser el sujeto, cuáles deben ser sus condiciones, qué estatus debe tener, qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario para poder convertirse en un sujeto legítimo de cualquier tipo de entendimiento dado. En suma, se trata de determinar su modo de subjetivación.

Esta denominación: "Historia crítica del pensamiento", responde a la autoinclusión de Foucault en la tradición filosófico-crítica de Kant, cuestión que le permite completar su análisis de la subjetividad a partir de una ontología del presente.

Dicho argumento de pertenencia, si de alguna manera nos es posible rastrearlo, aparece mencionado por el autor en 1983 en su conferencia: "¿Que es la Ilustración?"; allí, y haciendo una referencia explícita a un artículo de Kant sobre la *Aufklärung*, señala:

La cuestión que en mi opinión aparece por primera vez en ese texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿Qué pasa hoy? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿Y que es ese «ahora» dentro del cual estamos unos y otros y que define el momento en que yo escribo?

Foucault, a nuestro entender, intenta mostrarnos hasta qué punto la pregunta sobre el presente, sobre la actualidad, aparece aquí como un acontecimiento al que Kant se propone interrogar. Dice Cristina Donda:

Lo que Foucault resalta es la pregunta por el presente; pregunta a través de la cual el filósofo ya no se ubicaría en relación a una doctrina o a una tradición; ni a una comunidad humana en general, sino que se plantea su pertenencia a un determinado «nosotros», a un nosotros que enraíza en un conjunto cultural característico.

Seguidamente, encontramos a Foucault. advirtiéndolo que no es la primera vez en la historia de la reflexión filosófica que se revela una pregunta acerca de una cierta actualidad del conocimiento; esto puede fácilmente sondearse quizás al comienzo de *El Discurso del Método* en Descartes, pero esta reflexión, que parece comenzar a delimitarse en Descartes a partir de 1637, se esboza en términos universales, atemporales, bajo la forma de ¿Quién soy yo? Puesto que, como ya dijimos anteriormente, allí Descartes es todo el mundo, no importa donde ni en que momento.

En la reflexión de Kant la cuestión parece plantearse de manera diferente; los interrogantes que Foucault nos presenta aparecen en el orden de: ¿Qué es lo que en la situación actual puede determinar tal o cual decisión de orden filosófico? Así nos dice:

El discurso tiene que volver a tomar en cuenta su actualidad, por una parte para recuperar allí su propio lugar, por otra parte para decir su sentido y por último para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esa actualidad.

Este artículo, al que Michel Foucault hace referencia, se publica en el periódico alemán *Berlinische Monatschrift* en 1784. Allí Kant intenta responder a la pregunta: *Was ist Aufklärung?* con esta sentencia inicial:

"Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoridad. Minoridad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro".

Es entonces que Foucault se pregunta si no sería posible entender a la modernidad menos como un período de la historia que como una actitud; como una forma de relacionarse con la actualidad y como un trabajo sobre uno mismo dentro de esa actualidad; como "una elección voluntaria que es efectuada por algunos; una manera de pensar y de sentir; de actuar y de conducirse que a la vez indica una pertenencia y se presenta como una tarea. Un ethos en definitiva". En palabras de Baudelaire, a quien Foucault remite para explicar esto: "Para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisociable del ensañamiento en imaginarlo, en imaginarlo distinto de lo que es y transformarlo, no destruyéndolo, sino captándolo en lo que es". La actitud de modernidad implica la asunción de una realidad siempre acompañada de una constante y severa crítica de lo que somos y de lo que hacemos; intento de transformación de lo real y trabajo severo sobre uno mismo; pero no trabajo de desentrañar la verdad sobre sí que se ocultaría profunda detrás de las palabras, sino y más bien, el de la práctica que busca ante todo una autoinvención.

Sostener la fe en la Ilustración -solicitud que formula Foucault en el texto de 1984- insinúa la necesidad de hacerse cargo del uso de la propia razón, sin someterse a ninguna autoridad; ejercer la crítica, ya que es ésta la que tiene la finalidad de definir las condiciones en la que el uso de la razón es legítimo para determinar qué podemos saber, qué podemos hacer, y quiénes somos.

La tarea contempla, por un lado, fe en la Ilustración; por el otro, un ethos filosófico caracterizado como una actitud límite:

No se trata de un comportamiento de rechazo. Se debe evitar la alternativa del afuera y del adentro; hay que estar en las fronteras. La crítica es en verdad el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica debe ser invertida como cuestión positiva: en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, cuál es parte de lo que es singular, contingente y debido a coacciones arbitrarias. Se trata en suma de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible (...) una labor paciente que le dé forma a la impaciencia de la libertad.

Habría así, dos posibles formas de crítica: una que, del lado de una filosofía crítica, se constituiría paulatinamente a partir de una analítica de la verdad y otra, más acorde con lo que Foucault parece pretender a lo largo de su extenso proyecto, que se fundaría en términos de una Ontología histórica de nosotros mismos. Ontología de los juegos de verdad y falsedad (y allí los modos de subjetivación) en donde el sujeto mismo se presenta como objeto de un posible conocimiento, como generador de un saber sobre sí mismo, regulado por normatividades ejercidas por determinadas prácticas discursivas que posibilitan un conjunto de prácticas sociales en un acontecimiento que marca una experiencia; entendiendo por juegos de verdad, el resultado de la mutua relación entre los procesos de subjetivación y las condiciones históricas a partir de las cuales algo de la realidad es factible de ser problematizado como objeto de conocimiento (proceso de Objetivación). Una historia crítica del pensamiento tendría entonces que partir del análisis de las condiciones en que el sujeto y el objeto se relacionan para transformarse a tal punto que estas permitirían la emergencia de un saber. Foucault no pretende preguntarse, como él mismo lo diría, acerca de una verdad ya dada; tampoco pretende promover lo válido en un momento posible, sino y más bien, revelar las condiciones a través de las cuales el sujeto en relación con el objeto, generan un conjunto de saberes acerca de ellos mismos, saberes que regulan y delimitan los procesos de objetivación de la realidad, saberes que se modifican históricamente, saberes a partir de los cuales los sujetos desarrollan una experiencia sobre sí mismos a partir de la cual deben decir qué son. En consecuencia, la pregunta aparecería en términos de ¿Qué condiciones históricas posibilitaron la inscripción de ciertas prácticas discursivas en una serie de juegos de verdad y falsedad, a partir de los cuales pudo forjarse un campo de saber particular?.

Tenemos entonces tres argumentos de peso para ensayar un ordenamiento distinto al tradicional: a) Los procedimientos no se suceden; se engloban en reapropiaciones; b) El eje subjetividad-verdad atraviesa el interés de las investigaciones de manera general; c) Ontología de la actualidad y de nosotros mismos en esa actualidad, como pregunta de partida y como pregunta objeto.

A la luz de lo dicho hasta aquí, podemos obtener un ordenamiento radicalmente otro:

1. Ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*).
2. Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*).
3. Ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (*Histoire de la folie, Histoire de la sexualité*).

Hemos planteado hasta aquí, dos posibles formas de ordenamiento del pensamiento de Michel Foucault, sin agotar aún todas las alternativas localizables en relación con ésta, por lo pronto, nuestra labor. Ejemplo de ello es el que encontramos, en *Saber y Verdad*, en propias palabras de Foucault, cuando afirma: "La noción que sirve de soporte común a los estudios que he realizado después de la *Historia de la locura* es la de problematización, pese a que yo no había entonces aislado suficientemente esta noción". Con problematización no quiere decir ni objeto preexistente ni creación discursiva de un objeto que no existe, sino y más bien, conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que harán ingresar a «algo» en un juego de verdad y falsedad que lo hace emerger como objeto de conocimiento. Por ejemplo, en *Histoire de la folie* se trataba de la problematización de la locura a través de las prácticas institucionales y los modos de conceptualización (el problema que la locura planteaba a los otros); en *Surveiller et punir* se trataba de analizar la problematización en relación con las prácticas penales y con las instituciones penitenciarias, en suma: los cambios en la problematización de las relaciones entre delincuencia y castigo; en *Histoire de la sexualité*, invirtiendo el frente de ataque, el problema que la conducta sexual puede plantear a los individuos mismos.

"...Más numerosos son aquellos que consideran el «afuera» igual a «contra» (de la filosofía) pues se muestran sensibles al hecho de que Foucault desacreditó las cuestiones de posibilidad trascendental en beneficio de las cuestiones de posibilidad histórica, condenó la investigación de las profundidades (pues le pareció muy difícil discernir los puntos desde los cuales se perciben bien las superficies) y sustituyó la historia de los sistemas por la historia de las problemáticas..."

En la presente investigación tendremos en cuenta el primer ordenamiento, aquel en el que se hacía referencia a las tres etapas cronológicas (Arqueología, Genealogía y Ética). Así, nos abocaremos exclusivamente al trabajo de la fase arqueológica, tomando como centro de interés lo que decidimos llamar "anclaje metodológico"; recordemos: La arqueología del saber (texto en donde creemos se materializa la independencia y la forma del instrumento) y, desde allí, efectuar una especie de lectura satelital de los textos: *Enfermedad mental y personalidad, Historia de la locura, El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas* pero sólo en la medida en que estos nos aporten elementos para la comprensión de la Arqueología. Sin embargo, y a pesar de esta decisión metodológica, no evitaremos transitar por otros ordenamientos posibles cuando ellos nos permitan, de manera más precisa, articular los textos mencionados.

Bibliografía

- Auzias., J. M. *El estructuralismo*. Madrid. Alianza Editorial. 1969.
- Balbier E.- Deleuze G.- Dreyfus H.L. *Michel Foucault. Filósofo*. Barcelona. Gedisa. 1999.
- Bolívar Botia, A. *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*. Madrid. Cíncel. 1985.
- Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración?*. Buenos Aires. Alción. 1996.
- Foucault, M. "Autorretrato". En Maurice Florence, *Foucault Inédito*, publicación anarquista, año 2, N° 3, Buenos Aires, Argentina. 1991
- Foucault, M. *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona. Paidós. 1991.
- Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires. Altamira. 1996.
- Foucault, M. *Historia de la Locura en la época Clásica (Dos Volúmenes)*. México. Fondo de Cultura Económica. 1998.
- Foucault, M. *Historia de la Sexualidad: La inquietud de sí*. Buenos Aires. Siglo XXI. 2002.
- Foucault, M. *Historia de la Sexualidad: La voluntad de saber*. Buenos Aires. Siglo XXI. 2002.
- Foucault, M. *Historia de la Sexualidad: Uso de los placeres*. Buenos Aires. Siglo XXI. 2002.
- Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa. 1980.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México. Siglo XXI. 1997.
- Foucault, M. *Saber y Verdad, Colección "Genealogía del poder"*. Madrid. La Piqueta. 1979.
- Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona. Paidós. 1990.
- Sartre, J.P. *Crítica de la razón dialéctica.*, Buenos Aires. Losada. 1963.
- Sartre, J.P. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona. Orbis. 1984