

Foucault, poder y acontecimiento

Por Gonzalo Montenegro Vargas*

La genealogía

Antes que por la economía política del marxismo, la crítica propia de Foucault se haya atravesada por los signos de la genealogía nietzscheana. El ya famoso texto editado por Deleuze en 1967, que dio un fuerte impulso a la investigación de la obra de Nietzsche en Francia¹, constituye una de las primeras aproximaciones al concepto de genealogía. En dicho estudio, Deleuze establece una serie de rasgos en la obra nietzscheana que permiten realizar una filosofía crítica, enfocada principalmente al problema moral. En ella define la genealogía como la cuestión dedicada a la determinación del nacimiento de los valores por medio del diagnóstico de las valoraciones que les dan origen. Esto es, revelar la medida en que todo valor nace de una valoración que le precede y en que ella, a su vez, se haya atravesada por valores determinados². Por ello no hay en absoluto la intención de relativizar la cuestión de los valores atribuyendo su creación a individuos con finalidades específicas. Precisamente, en la genealogía es que se debe llevar a cabo el diagnóstico preciso del surgimiento de la subjetividad de la cual emergen determinadas valoraciones. Y ello se logra examinando las fuerzas que la atraviesan y no el grado de legitimidad con que se procede a crearla. *“La subjetividad no es jamás para Foucault sujeto trascendental. Foucault proporciona las condiciones para pensar la subjetividad a la luz de su positividad manifiesta en el discurso donde el sujeto aparece como una declinación dentro de las otras posibles que permite el lenguaje”*³. Es, pues, el establecimiento del sentido, y la diferencia o jerarquía de fuerzas que le da origen, desde el cual se pueden trazar las líneas de surgimiento de los valores en la historia del hombre, objeto primero de la obra que Deleuze consagra a Nietzsche.

*“Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario”*⁴. Genealogía no es ni la definición de un origen extrahistórico por el cual han advenido al hombre valores sublimes ajenos a las vicisitudes históricas, ni la sucesión ordenada y racional de los acontecimientos tendientes a la consumación de un fin⁵. Dicha impronta se expresa en Foucault en el establecimiento de una crítica a la historia tradicional⁶,

* Profesor de Filosofía egresado de la Universidad de Chile, actualmente, es Doctorando en Filosofía en la misma casa de estudios.

¹ *Nietzsche y la filosofía* (en adelante *NyF*) se haya calificada entre otros por Vattimo (Gianni. *Introducción a Nietzsche*, Ed. Península, Barcelona, 1990) como una obra central. Señala Vattimo que Deleuze junto con introducir el estudio de Nietzsche en Francia, además, permitió desarrollar una de las primeras interpretaciones alternativas a la heideggeriana, predominante durante la época.

² *“Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores”* *NyF*, p. 9.

³ Montenegro y Salgado. *Foucault y Deleuze, pensadores de nuestro tiempo*. p. 338. Cfr. también Foucault. *Arqueología del saber*, especialmente Cap. II, IV.

⁴ Deleuze. *NyF*. p. 9.

⁵ Igual objeto determina Foucault para la tarea genealógica al comentar sus relaciones con la historia. Cfr. *Nietzsche, la genealogía, la historia* (en adelante *NGH*). En: *Microfísica del poder*. § 5, 6 y 7.

⁶ Crítica por lo demás ya presente en *Arqueología del saber*, Cfr. Prefacio.

y nuevos lineamientos metodológicos para lo que habrá de seguir en su obra a lo largo de los años 70. Intentando determinar el estatuto de *Ursprung* (genealogía) Foucault revela en *Nietzsche, la genealogía, la historia (NGH)* que ella dice relación con dos términos que la definen: *Herkunft*, la procedencia de algo que se haya enraizado en el cuerpo a modo de distribución dispersa de marcas que en él han inscrito los acontecimientos y, *Entstehung*, la emergencia o entrada en escena de nuevas fuerzas y personajes a la lucha histórica. Es aquí donde Foucault hace su principal aporte, pues atribuye a una tarea histórica, la necesidad de buscar la irrupción de los acontecimientos en el escenario histórico. No con el objeto de subsumirlos bajo un gran patrón explicativo (origen o teleología), sino, por el contrario, con tal de captar su singular constitución y diagnosticar la medida en que permite sostener una lucha entre fuerzas. Como lo expresa también en *El Orden del Discurso* el propósito de una tarea tal debe tener por objeto la explicación no de “*la sucesión de los instantes en el tiempo*” sino de la serie discontinua que los sustenta y que permita la dilucidación de sus condiciones, su juego y sus efectos; es decir, cómo los acontecimientos son capaces de articular determinadas fuerzas por medio de dispositivos diversos, ponerlas en juego y distribuir con ellos efectos definidos en los cuerpos. Concluye, por tanto, Foucault que “*es necesario aceptar la introducción del azar como categoría en la producción de los acontecimientos.*”⁷

La constitución singular del acontecimiento, sin embargo, no es otra cosa que la distribución inédita de signos efectuada en el espacio, sea éste discursivo, el *topos* o lugar ordenado en que son pensadas las palabras, o del cuerpo, el espacio visible sometido a observación y examen por medio de dispositivos. Por ello, para Foucault el acontecimiento no será el motivo para escrutar las cifras de un azar-destino contenido en el Sentido, como sucede en Deleuze⁸, sino más bien la instancia impredecible por la cual se produce una cierta redistribución o desplazamiento en las reglas de constitución de lo verdadero – que opera en el plano discursivo del saber – y en el ámbito de las prácticas necesario para su establecimiento como verdad, esto es, en el poder. Por ello, el acontecimiento no dice relación con el cuerpo, no tiene espacio ni orden de sustentación o sucesión⁹, es aleatorio en la medida que representa la inestabilidad azarosa que tiene lugar en el enfrentamiento de fuerzas. A dicha inestabilidad propia del azar de un enfrentamiento que acá llamamos acontecimiento, Foucault lo describe como un no-lugar, una distancia, que es la distancia propia de la diferencia o jerarquía existente entre fuerzas y que señala el hecho de “[...] que

⁷ *El Orden del discurso*, p. 49.

⁸ Cfr. Deleuze, *Lógica del sentido (LdS)*. 21^a, 23^a y 24^a series. Acá su interpretación del pensamiento estoico intenta relacionarla al *amor fati* nietzscheano a través de la elaboración de una ética de recepción de los acontecimientos. Holzappel también señala la posibilidad de relacionar el estoicismo con Nietzsche y lo hace a través de su idea de ética negativa, que define como posibilidad del retiro de las valoraciones, Cfr. *Aventura ética*, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2000. Cap. 3.1. Foucault, por su parte, al comentar el pensamiento estoico destaca esta dimensión de los acontecimientos referida al destino y su compleja relación sostenida con los cuerpos, pero al menos en lo que se refiere al destino la influencia en su pensar parece no ser relevante. Cfr. *Historia de la sexualidad*, Vol. III, cap. I.

⁹ Una de las razones fundamentales de la marginación del acontecimiento del dominio corporal dice relación con la posibilidad de pensar su carácter azaroso, pues se atribuye al encadenamiento de los cuerpos una sucesión estricta y causal incapaz de producir azar alguno, ni de expresar su sentido. Cfr. *LdS*, 2^a serie.

*los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse [de producir un acontecimiento]; ésta se produce siempre en el intersticio*¹⁰.

Ahora bien, no hay que olvidar que junto con la evaluación de la diferencia jerárquica que produce determinada valoración o acontecimiento es preciso estudiar la constitución de las fuerzas componentes. Pues, si bien ellas no determinan lo que sucede (acontecimiento) ni lo que se juzga (valor), manifiestan en el cuerpo de los personajes que atraviesan, marcas y signos que evidencian antiguas luchas y que pueden ayudar a desenmascararlos y descubrirlos en el nuevo juego de fuerzas que está teniendo lugar. El desenmascaramiento (*proveniencia*) se vuelve entonces necesario como la otra cara del descubrimiento episódico (*emergencia*). No sólo descubrir acontecimientos, saber en qué medida ellos redistribuyen una serie de marcas sobre el cuerpo – lo remodelan –, sino también conocer la procedencia de los personajes, las marcas que llevan sus cuerpos producto de acontecimientos anteriores. Para trazar la historia del moderno sistema de vigilancia, distribución y moldeamiento del cuerpo, esto es, la naturaleza del poder disciplinario fue necesario no sólo captar esos pequeños acontecimientos por los cuales va teniendo lugar la vigilancia carcelaria, el moldeamiento de los cuerpos dóciles en el ejército y la fábrica, la producción del saber en las escuelas. Fue también importante reconocer las huellas de los actores iniciales, los miedos y marcas crecientes que iba dejando el suplicio entre sus espectadores, los verdugos y el rey para saber reconocer la emergencia de nuevas inspiraciones: las intenciones el humanizar el castigo, las iniciativas para inaugurar y gestionar un nuevo espacio para su desarrollo; las luchas enconadas que tuvieron allí lugar¹¹. Toda una sucesión de acontecimientos que permitieron que el poder monárquico representado en la ceremonia de derroche de poder que acontecía con el suplicio, se convirtiera en la mesurada arquitectura panóptica, en la serie amplia de procedimientos de vigilancia y moldeamiento del cuerpo representados en las instituciones de encierro decimonónicas. *“El cuadro dibujado es entonces el de un juego de fuerzas que atraviesan formas corpóreas, individuales o multitudinarias, disponiéndolas así como sujetos*

¹⁰ NGH, p. 16

¹¹ Foucault inicia *Vigilar y Castigar* precisamente reconociendo la mecánica propia del poder real representada en el suplicio. Luego recorre genealógicamente la formación del poder disciplinario tras el cual se producirá la transformación de los procedimientos de castigo en procedimientos o dispositivos de vigilancia y control. Ahora bien, en el desarrollo de dicha genealogía se reconocen varias etapas de desarrollo. Una de ellas proponía reformas para *humanizar* el castigo, otra para optimizarlo –ya que la descoordinación entre instancias judiciales, intendencias, rey, policías, impedía un buen ejercicio de la ley. En articulación, ambas estrategias consiguieron eficacia en la distribución del poder del castigo e instalación de significaciones sociales capaces de representar el poder *humano* de la ley en los signos expresados públicamente por los condenados: comienza a castigarse con trabajos públicos. En ellos hay toda una *semiotécnica* capaz de expresar con sobriedad la significación de la ley sin el exceso ni ensañamiento propios del suplicio real. Foucault señala la necesidad que preveían los reformadores de *“castigar de otro modo: deshacer ese enfrentamiento físico del soberano con el condenado; desenlazar ese cuerpo a cuerpo, que se desarrolla entre la venganza del príncipe y la cólera contenida del pueblo, por intermedio del ajusticiado y del verdugo. No aquello sobre lo que tiene que obrar si quiere modificarlo [como en el poder disciplinario que impone la cárcel], sino lo que debe dejar intacto para poder respetarlo. Noli me tangere. Marca el límite puesto a la venganza del soberano [como marcador de humanidad]”* *Vigilar y Castigar*, p. 78.

*políticos, sexuales o de conocimiento; disposición acoplada a otras gestiones de formas, como son los espacios arquitectónicos o los sistemas de pensamiento*¹²

Los cambios en su obra

La continuidad presente entre los textos de 1971, dedicados a Jean Hyppolite¹³, y *Vigilar y Castigar* (1975) constituyen el inicio de un vuelco en la filosofía de Foucault¹⁴ por el cual el estatuto principalmente discursivo de la serie de producciones anteriores dedicadas al saber es repensado desde el estatuto propio del enfrentamiento que caracteriza al poder y que se haya consumado en *Vigilar y Castigar*. Foucault mismo destaca que su obra siempre supuso una especie de exterioridad inherente al discurso (saber) y constituida por los mecanismos efectivos de su realización (poder)¹⁵. Es decir, que la obra que va desde *Las palabras y las cosas* (y antes) hasta la *Arqueología del Saber*, en tanto trata de las condiciones intrínsecas de constitución de una regularidad discontinua en el discurso, ya suponía relaciones de poder inestables entre fuerzas. Ahora bien, ello no implica bajo ninguna circunstancia confundir la discontinuidad del discurso asociada a la exterioridad subsistente entre palabra y cosa, y la relación de exterioridad que le es intrínseca a la fuerza considerada como unidad analítica de poder¹⁶. De este modo, las posibilidades de interpretación del vuelco en su obra requieren ser tratadas en profundidad y más allá de un cambio metodológico simple; ya que involucra, cualquiera sea la postura adoptada, una transformación, en cada caso, del estatuto del poder y el saber, así como de su respectiva relación. Ello, sin mencionar el vuelco todavía más complejo que Foucault realiza en su *Historia de la Sexualidad*.

Morey en su *Introducción* al texto de Foucault editado como *Tecnologías del yo*, establece las principales líneas de interpretación del desarrollo de su obra. En primer lugar, se puede señalar una *interpretación metodológica* simple que establece que el cambio entre la arqueología y la genealogía obedece a un giro que pretende otorgar un marco explicativo (las relaciones de fuerza) a las descripciones iniciales de constitución del saber y, dado que Foucault insiste en el estatuto positivo de los discursos analizados, bien puede esperarse la entrada en escena de una etapa de investigación que intente exponer el sustento efectivo y los mecanismos de transformación de los fenómenos evidenciados. Si bien interpreta con

¹² Montenegro y Salgado. *Op. cit.*, p. 341.

¹³ Filósofo francés, especialista en la filosofía de la historia hegeliana. Destaca por su traducción de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel; es, además, el profesor a cargo de la sección dedicada a la "Historia de los sistemas de pensamiento" en el Colegio de Francia, cátedra que asume precisamente Foucault en 1971 con motivo su muerte. Cfr. las palabras que le dedica Foucault en *El Orden del discurso*, p. 58 y ss.

¹⁴ Miguel Morey presenta algunas de las interpretaciones posibles para este cambio. Destaca el predominio hasta hoy de la interpretación deleuziana que estipula la existencia de tres ontologías en Foucault: saber, poder, subjetividad. Cfr. Foucault. *Tecnologías del yo*. Introducción de Miguel Morey.

¹⁵ Existe una frase intensamente citada en los estudios dedicados a Foucault donde éste reafirma dicha idea: "[...] me pregunto de qué pude hablar en La historia de la Locura o en El nacimiento de la Clínica, por ejemplo, sino del poder. Ahora bien, soy perfectamente consciente de que prácticamente no empleé la palabra y que no tuve este campo de análisis a mi disposición." *Verdad y Poder*, entrevista con M. Fontana. En: *Un diálogo sobre el poder*, p. 135.

¹⁶ Deleuze. *Foucault*, p. 115 y ss.

claridad el cambio, esta propuesta es incapaz de profundizar en el estatuto ontológico del saber y del poder; los que mantiene constantes en ambas etapas de desarrollo atribuyendo el cambio a una diferencia epistemológica de profundización. La segunda interpretación, desarrollada por Deleuze en su conocida obra dedicada a Foucault, ofrece una *dimensión ontológica* de la transformación. En ella Deleuze adapta la filosofía foucaultiana a un esquema ontológico complejo que ha dado a luz a lo largo de su obra: la relación entre lo virtual y lo actual¹⁷. El saber entendido como positividad manifiesta en el discurso y en las modalidades de visibilidad del conocimiento terapéutico constituye la descripción de una larga serie de discontinuidades que dibujan estratos muy bien definidos en épocas o *epistemes* capaces de conjugar el orden de la palabra con el de las cosas –constitución de un *topos* común. Constituyen, dada la variabilidad regular y estratificación consecuente en *epistemes*, lo que Deleuze identifica como actual. Pero lo actual no es sino la estabilización de un proceso vertiginosamente cambiante, inestable, que es el que da origen a nuevas regularidades (o actualidades): lo virtual. Ahora, en tanto lo virtual se caracteriza por ser una condición inestable – pues es relación entre fuerzas – de creación de nuevas regularidades es que cabe identificarlo con el poder.

Existen variadas ventajas y problemas en la interpretación de Deleuze. En primer lugar, permite definir una fuerte vertiente estética en la obra de Foucault donde de hecho el saber, al desarrollar una relación infinita entre el ver y el decir, la cosa y la palabra, se haya instaurado a partir de una relación de esta naturaleza¹⁸. En este sentido es que en un comentario anterior hemos intentado junto a Salgado¹⁹ extender el ámbito de interpretación estética de Foucault presentando las implicancias que el tratamiento del espacio tiene para su reflexión sobre el poder. La relación estética no es, por tanto, restrictiva del estatuto del saber; ésta se haya presente en el diseño político del espacio del cual depende en parte importante la instauración del poder disciplinario²⁰. Para la interpretación deleuziana, Foucault sitúa al saber como relación estética que en el poder halla su principio de producción (la relación de fuerzas) y en la subjetividad reconoce su génesis ontológica. En este sentido, es preciso sostener que la dualidad entre el ver y el decir (saber) trasladada a la del espacio y el conocimiento (poder) o a la del cuerpo y las reglas que rigen su moldeamiento y transformación (subjetividad) persisten a través de toda la obra de Foucault. Es en esta medida que Deleuze abre un campo de problematización mucho más amplio que compromete la necesidad de efectuar una evaluación del modo en que la dualidad ver/decir es capaz de dar cuenta de relaciones tan complejas como las mencionadas. Sin embargo, para Foucault

¹⁷ La obra dedicada a Bergson es la mejor muestra de dicha conceptualización, que de hecho tiene procedencia bergsoniana. Cfr. *Le bergsonisme*. Presses Universitaires de France, Paris, 1968. Chap. III. Alain Badiou comenta esta distinción en *Deleuze*. Ed. Manantial, Buenos Aires, 2002. Cap. Lo virtual.

¹⁸ Cfr. Foucault. *Las Palabras y las Cosas* (en adelante *PC*). Cap. I, 2. Y Deleuze. *Foucault*, Cap. Los estratos o formaciones históricas.

¹⁹ Montenegro y Salgado. *Op. cit.*, § 2. Es de hecho en el ámbito reflexivo a él a quien debemos tal intuición. En el presente escrito procuraremos iluminar una serie de implicancias no previstas en el trabajo anterior.

²⁰ Nos referimos al diseño del panóptico. Cfr. *Vigilar y Castigar*, Cap. Disciplina, III.

no es preciso resolver desde la perspectiva de la virtualidad entendida como Duración, la diversidad de cualidades bajo las cuales se presenta la disyuntiva ente el ver y el decir (como, en efecto, intenta mostrar Deleuze en su obra dedicada a Foucault). En este caso Deleuze es demasiado bergsonianos y aplica una noción un tanto ajena al pensamiento de Foucault. Éste insiste en que el Tiempo le resulta complicado y su tarea más bien ha sido siempre la de descifrar desde el arte de la corporalidad los ritmos y regímenes heterogéneos en que tiene lugar determinado diseño del cuerpo y del espacio. Es el espacio el que tiene su propia historia y para ello no es preciso retrotraerlo a un Tiempo como el de la duración para explicar sus modos de subjetivación, ni de transformación histórica²¹.

El devenir esencialmente estético presente en la obra de Foucault tiende a reforzarse toda vez que el sentido último que dio Foucault a su *Historia de la sexualidad* (su obra final) tenía por objeto poner en evidencia una estética de la existencia característica de la formación antigua. Gracias a ella los hombres en la Grecia y Roma antiguas daban origen a cierto tipo de propiedad sobre su comportamiento que les capacitaba para transformarse y sostener una especial relación con la verdad y los otros. En este caso, propiedad tiene un significado que, por una parte, destaca la oportunidad de hacerse de un ser propio, pues con él existe determinada relación de pertenencia a través de las diversas prácticas destinadas a cuidarlo; y, por otra, subraya en el carácter de tales una autenticidad que tiende a escrutar su sentido ético. Es así que en la relación entre las distintas prácticas de cuidado del propio ser, llegan a confluír ámbitos que en la modernidad corren por lugares tan disímiles: la ética y la estética. Ahora bien, en la medida que para Foucault cada giro en su obra representa un cambio, no sólo metodológico de profundización, sino de reestructuración que incluye cambios importantes para el estatuto de los temas tratados – pues cambia el plano de problematización donde surgen – es que aparece el tema del *pensar* como hilo conductor en su obra. Él rige los vuelcos metodológicos y de problematización (estatuto ontológico de los objetos o temas) por los cuales en determinado momento el saber se hizo poder en tanto régimen de verdad, el poder se hizo subjetividad en tanto fuerza que se pliega sobre sí misma, y así el saber y el poder una cuestión de estilo. Estilo del pensamiento: saber hacer la jugada por la cual algo Otro transforme y haga de mí un ser distinto. Estilo en el comportamiento: hacerse de reglas que a partir de un arduo trabajo consigo permitan mantener al sujeto en una relación óptima con la verdad del propio ser y su autenticidad (ética). Señala Foucault: “[...] un acto de conocimiento jamás podría en sí mismo y por sí mismo lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto.”²². Es así que se vuelve a Morey y se reconoce en su propuesta de interpretación (la que reconoce en Foucault la realización de un

²¹ Cfr. entrevista concedida al investigador japonés M. Watanabe en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 1999, Vol. III, 149 – 174 pp.

²² Cfr. Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. p. 34. En las nociones de verdad y subjetividad sostenidas durante el curso que esta obra recoge, si bien no se cita explícitamente a Kierkegaard, hay alusiones claras al modo en piensa en las *Migajas filosóficas* la relación con lo Otro, la diferencia absoluta, es decir, Dios.

amplio proyecto de ontología histórica) el núcleo gracias al cual se concibe al pensar como una cuestión dedicada al modo en que se rige la relación histórica del hombre con la verdad y con la propia *praxis*. No es la periodización el objetivo de la interpretación de Morey –sea metodológica u ontológica–, pues su intención reside en reconocer el hilo conductor por medio del cual el pensamiento surge como el pensar dedicado al problema de la verdad (ontología) y el modo en que la acción se hace subjetividad (ética). Ello es posible reconocerlo en la investigación acerca del discurso, acerca de los regímenes de poder, así como de la formación de la subjetividad en relación a la sexualidad. Tal como Foucault otorga al final de su obra un lugar central el pensar, Morey a través de caminos distintos lo posiciona como núcleo del mismo desarrollo.

“Pero ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica– sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?”²³

¿Qué afuera?

Cabe ahora preguntar por la interpretación deleuziana y la manera persistente de preguntar en su obra por las exterioridades. Exterioridad del discurso respecto de las cosas, exterioridad del lenguaje respecto de sí mismo, del espacio consigo, de la subjetividad consigo misma. En una primera aproximación, la metodología exige atribuir a las primeras especificidades arqueológicas; a las que siguen, genealógicas; mientras que a las, éticas. Por cierto que no hay que confundir la exterioridad del discurso con la de las fuerzas, pero ¿no es acaso gracias a la diferencia a fuerzas que se desarrolla algo así como el Afuera del lenguaje, un no-lugar en el espacio, una ascesis que no deja aire que respirar para el sujeto?²⁴

“Foucault, y ése es el secreto de su método, no procede jamás por yuxtaposiciones temáticas; sigue en cambio una espiral hermenéutica: pone de manifiesto un nuevo pensamiento lo que encuentra como impensado en la obra precedente”²⁵. El núcleo que permanece impensado al interior de un proyecto se convierte luego en la creación que reinserta nuevos objetos a la obra ya escrita: el poder en el saber, la subjetividad en el poder. Pero, si se avanza más allá de las reestructuraciones metodológicas del pensar y se concede alcances ontológicos a dicho giro, se precisa reconocer que su tendencia a la apertura, cualquiera sea su carácter o estatuto particular, imprime a lo largo de toda su obra un sello de exterioridad característico. De modo que, al parecer, es debido a su peculiar *ontología del Afuera*²⁶ que acontecen desarrollos y cambios en su obra.

²³ En: Foucault, *Historia de la sexualidad*, Vol. II, p. 12.

²⁴ Cfr. Deleuze. *Foucault*. Cap. Los pliegues o el adentro del pensamiento.

²⁵ Frédéric Gros. *Situación del curso*. p. 487. En: Foucault. *Hermenéutica del Sujeto*. Cfr. también PC: “¿Qué quiere decir, en general, no poder pensar un pensamiento? ¿E inaugurar un pensamiento nuevo?”, p. 57.

²⁶ Cfr. Montenegro y Salgado, *Op. cit.*, § 1.

De la identificación entre el afuera del pensar (lo impensado) y el no-lugar propio del despliegue de fuerzas Deleuze concluye la existencia de un espacio virtual, una *heterotopía*, en Foucault. A raíz de ella advienen las variaciones históricas de la configuración entre palabra y cosa (saber) y entre saber y poder. De ahí que el paso que sigue es la consideración del poder como un despliegue estratégico, inestable, *atópico*, carente de estratificación y potencial de modificación histórica no sólo de sí mismo, en tanto es posible reconocer cierta estabilidad superficial en las relaciones de poder²⁷, sino también de la actualidad y rigidez del saber. Sin embargo, como hemos ya indicado la heterotopía no es Duración sino una exterioridad por medio de la cual el espacio permanece extraño a sí mismo: en el discurso con la imposibilidad de pensar en el orden epistemológico inédito que aparece²⁸, en el espacio con esas instituciones de encierro perfectas donde la mirada se multiplica y otorgan al ojo humano un poder impredecible²⁹. *Heterotopía* es el nombre para un intersticio que carece de orden espacial puesto que constituye la apertura en que se desarrolla una batalla (poder), la ruptura por la cual lo impensado adviene a la palabra y la distorsiona impidiendo su identificación (cambio del saber) y ordenamiento adecuado. Este lugar de emergencia de lo inédito constituye para Foucault la tensión siempre impredecible a partir de la cual puede llegar a su obra un pensamiento nuevo, aquél capaz de abrir nuevas problematizaciones, nuevas experiencias de escritura por desarrollar³⁰. De este modo, el pensar tiene un parentesco en extremo cercano con la paradoja (lo impensado) y ésta con el problema. Gracias a ello, una nueva situación, nuevos objetos, nuevos personajes, fuerzas, verdugos, espacios y palabras, ven la luz y emergen en una nueva composición, dibujando el cuadro con que nuestro filósofo intentará retratar el eterno combate³¹ que es la historia. Donde no cesa de repetirse la pugna, el no-lugar del afuera.

El problema de la encriptación

Pero cabe no apresurar conclusiones. La medida en que la obra de Foucault es una ontología histórica de diversos modos de manifestación de la exterioridad de la verdad y su

²⁷ Smart, Barry. *La política de la verdad y el problema de la hegemonía*. En dicho artículo el autor reconoce ciertas similitudes de Foucault con el pensamiento gramsciano. En Foucault, de hecho, hay una referencia persistente a reconocer la existencia de regímenes sociales que configuran cierto tipo de alianzas estratégicas capaces de dar un orden determinado al cuerpo social.

²⁸ Cfr. *PC*, Prefacio, donde Foucault comenta un texto de Borges en que un procedimiento de clasificación evidencia una clara violación al orden de la lógica de clases y resulta por ello impensable.

²⁹ *Heterotopía* es también el nombre que utiliza para las instituciones de encierro disciplinarias en tanto quiebran el espacio social y constituyen dentro de él un afuera, un espacio de otro orden (heterotopía). Cfr. *Espacios diferentes*. En: *Obras esenciales*, Ed. cit., 431 – 441.

³⁰ En la *Historia de la sexualidad*, Vol. II, Foucault manifiesta explícitamente su necesidad de desarrollar una escritura que constituya una verdadera experimentación, es decir, un desafío constante de pensar distinto.

³¹ En cierto modo ya desarrollada en 1971, explícita ya en 1975 en *Vigilar y Castigar*, pero consagrada en el curso desarrollado hacia 1976, titulado “*Defender la sociedad*”, la idea de que el poder en tanto relación estratégica compleja –no olvidar las ideas recurrentes de *escenario* y *teatro de operaciones*– haya en la guerra su modelo de análisis exacto, permite a Foucault dilucidar nuevos alcances para el poder moderno. Ya no el poder microfísico de la anatomopolítica disciplinaria, sino el biopoder que opera en la gestión epidemiológica de las poblaciones. Cfr. *Defender la sociedad*, Clase 7 Enero 1976.

régimen –y la apertura y aventura, apuesta y juego que implica disponerse hacia ella– no depende sólo de la identidad o repetición subyacente a los diferentes objetos, sino también de manera importante, y he aquí que el carácter metodológico profundo presente en sus estudios se vuelve central, de los procesos de problematización implementados a lo largo de su obra y las categorías planteadas para el efecto.

Hoskin en su análisis de la obra de Foucault, *Foucault a examen*, se pregunta acerca del carácter pedagógico que la sustenta. Ello permite recorrer la obra foucaultiana a través del concepto de *examen* en el cual, reconoce el autor, alcanza su máxima expresión la articulación del saber y del poder³². Examen en la articulación del conocimiento clínico, examen en el poder disciplinario, examen en el cultivo estoico de sí mismo. La *cura sui* romana que ya en Heidegger sustentaba efectos teóricos de importancia³³ era descrita en detalle por Séneca y contaba entre sus procedimientos aquél en que era preciso rendir cuenta de sí a la propia persona. Esta instancia de expresión romana de la *ratio* –que Heidegger posteriormente habrá de contar entre las etapas importantes del desarrollo histórico del Ser como fundamento y que puede ser medida incluso como una de las instancias primeras de fundamentación del ser del ente en el proceso de articulación del sujeto³⁴–, Foucault la asimila a un procedimiento de examen. En esta tendencia a identificar con el examen procedimientos que, por un lado, no tienen una realidad tal –sobretudo que en el estoicismo no implican sanción o calificación alguna– y, por otro, no permiten una traducción como esa –es difícil llegar de *rationem reddere* a *examinatio* y de ella a examen– Hoskin la juzga como una tendencia escondida en el pensamiento de Foucault de introducir una categoría pedagógica donde no la hay. De ahí que su tarea consista en desenmascarar al criptopedagogo, desenmascarar a Foucault.

Ahora, más allá de su aserción, el punto central que nos ofrece a pensar Hoskin es de si existe o existen categorías analíticas suficientes y de un carácter tal en la obra de Foucault, como para afirmar que es la función metodológica encriptada lo esencial en su desarrollo –en tanto instrumentos para el análisis–, o bien, sus proyecciones ontológicas las que permiten darles vida, o, en último término, una proyección ontológica restringida y ajena al proceso interno de transformación que le rige a través de ciertos conceptos utilizados como categorías metodológicas centrales. Yendo más allá de Hoskin habría que preguntarse por la legitimidad de una extensión tan amplia de categorías como régimen, confesión, *paideia* o cuidado de sí (*cura sui*). Sobre todo cuando las primeras ven la luz en los análisis acerca de los regímenes de verdad y los procedimientos de poder que permitían ponerlos en ejercicio: un determinado

³² Situación que el propio Foucault destaca en *Vigilar y Castigar*: “La superposición de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad visible.” p. 189.

³³ *Ser y Tiempo*. Ed. Universitaria, Santiago, 1997, § 41 y 42.

³⁴ Con la introducción que hace el cristianismo de las prácticas de confesión, el examen se vuelve fundamental para el análisis filosófico de la conciencia y el establecimiento de la verdad fundamental en el sujeto y el *Cogito*. “De ahí también esta otra manera de filosofar: buscar la relación fundamental en lo verdadero, no simplemente en sí mismo – en algún saber olvidado, o en un cierto rastro originario – sino en el examen de sí mismo que libera, a través de tantas impresiones fugitivas, las certidumbres fundamentales de la conciencia”. *Histoire de la sexualité*, Vol. I, p. 80.

régimen para decir la verdad y para que ella llegue a ser por medio de una confesión³⁵. De todas maneras es en los análisis acerca del poder sobre los que cae la sospecha. Conceptos como régimen o examen que nacen para expresar prácticas determinadas históricamente por el poder disciplinario son extendidas luego a un marco histórico que parece excesivo: régimen de los placeres para expresar las *aphrodisia* (prácticas sexuales), examen de conciencia para traducir *rationem reddere* (dar razón). Es en este punto donde más bien hay que situar el problema, en cómo prácticas pertenecientes a un periodo determinado por una articulación de fuerzas muy bien definida y que permiten diseñar toda una ontología del poder y una estética del espacio, pueden llegar a ser categorías de análisis de prácticas que corresponden a otra realidad histórica y que Foucault pretendía pensar desde otro estatuto ontológico; cuales son sus reflexiones éticas y estéticas acerca del uso y regulación de prácticas diversas (sexualidad, escritura, dominio, ascesis, etc.) en las que se reconoce un estilo de constitución de la propia subjetividad.

Las vicisitudes que rodearon la publicación de la *Historia de la Sexualidad* pueden ayudar a iluminar algunas dudas. Como bien se sabe el libro primero, *Voluntad de saber*, publicado en 1976 diseña los lineamientos metodológicos que habría de seguir el resto de los volúmenes centrados en los mecanismos de producción de la subjetividad a partir de los regímenes de verdad que rodean la práctica sexual. En este sentido no excede los marcos ya determinados desde 1971 entorno al tema del poder. A modo de avance Foucault utiliza como objeto de análisis los procedimientos de confesión, su surgimiento durante el cristianismo y su adecuación reciente (siglo XIX) al discurso científico, que comienza a atravesar el hecho sexual. Sin embargo constituía, en propiedad, el contenido de un cuarto volumen jamás escrito. Luego, Foucault parece experimentar una clara desazón respecto de su objetivo inicial y durante sus cursos comienza a ampliar el marco de análisis a prácticas no necesariamente sexuales, ni necesariamente referidas al poder³⁶. De esta manera resulta lógico el cambio introducido en el segundo volumen, *El uso de los placeres*, que otorga un dominio ontológico independiente y primario a la relación consigo. Luego en el volumen tercero, *La inquietud de sí*, se hace evidente que la relación consigo involucra una serie amplia de prácticas en ningún caso restringidas sólo al ámbito sexual. Sin embargo, fue menester desarrollar una articulación más acabada entre los ámbitos estético, ético y políticos de la subjetividad; los que se hallaban de alguna manera anunciados en la serie de borradores que desarrollaba por aquellos años. Ello nos lleva a comprender que el nuevo proyecto de Foucault implicaba un horizonte ontológico de mayor amplitud histórica a través del cual intentó pensar la constitución de sí como un conjunto complejo de prácticas capaces de dar cuenta de la historicidad propiamente occidental. La medida en que los problemas y categorías resultasen adecuados para la Antigüedad es un tema difícil de juzgar en tanto Foucault se hallaba en pleno proceso de reelaboración.

³⁵ *Histoire de la sexualité*, Vol. I, Cap. III.

³⁶ Cabe considerar que el curso 1982 titulado *Hermenéutica del sujeto* desarrolla *in extenso* esta nueva perspectiva adoptada acerca del cuidado de sí.

Ahora bien, lo que es preciso apuntar es que dado un arco temporal de tal vastedad y al que se le atribuye cierto desarrollo homogéneo –pues es definida de hecho como una historia *occidental*–, es la especificidad general del proceso y no la adecuación a cada uno de sus capítulos lo que más interesa. Podemos afirmar, sin duda, que se está en presencia de un proyecto como la de-construcción que hacen Heidegger o Derrida de la tradición occidental. En ellas sabemos, lo importante no es la capacidad de interpretar adecuadamente el pensamiento Antiguo o Moderno, sino la posibilidad de prever en ellos el desarrollo de innovaciones capaces de reiterar a su manera el origen. Sin remitir al origen, ni a su consumación (*telos*) contemporánea, como hace Heidegger, hay sin duda en Foucault la intuición de cifras en el pensamiento antiguo que le permiten anunciar el advenimiento de algo todavía impensado, capaz de transformar su propio pensamiento –y alcanzamos a ver parte importante de ese proceso– y reelaborar de manera radical su manera de pensar la ética y la política. De ello hubiera sido preciso esperar intuiciones estéticas todavía más profundas que apuntasen al hecho que, en la medida que nos hacemos de un determinado modo de ser (estilo), es que cuidamos de él (ética) y nos relacionamos con el cuidado de los otros (política).

Bibliografía

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI editores, México D.F., 1971.

- *Arqueología del saber*. Siglo XXI, México D.F., 2001.
- *Microfísica del poder*. Ediciones la Piqueta, Madrid, 1992.
- *Un diálogo sobre el poder*. Ediciones Altaya, Barcelona, 1998.
- *El orden del discurso*. Tusquets Editores, Barcelona, 1980.
- *Vigilar y castigar*. Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2002.
- *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- *Hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.
- *Tecnologías del yo*. Piados...,
- *Historia de la sexualidad*
Vol. I. *La voluntad de savoir*. Gallimard, Paris, 1976.
Vol. II. *El uso de los placeres*. Siglo XXI editores, México D.F., 1993.
Vol. III. *La inquietud de sí*. Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 1971.

- *Lógica del Sentido*, Ed. Paidós, Barcelona, 1994.
- *Foucault*. Paidós, Buenos Aires, 1987.

HOSKIN, Keith. *Foucault a examen. El criptoteórico de la educación desenmascarado*. En: Foucault y la educación. Ed. Morata, Madrid, 1994.

MONTENEGRO, Gonzalo y SALGADO, Mauricio. *Foucault y Deleuze: pensadores de nuestro tiempo*. En: Persona y Sociedad. Aportes para el estudio psicosocial del conflicto. Vol. 18 (1), 2004 – 04: 337 – 357 pp.

SMART, Barry. *La política de la verdad y el problema de la hegemonía*. En: Varios, Conocimiento y comunicación. Montesinos Editor, Barcelona, 1989.