



FOUCAULT. UNA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA
FOUCAULT. AN AESTHETIC OF EXISTENCE

Joe Stivens Rodríguez*
Universidad Tecnológica de Pereira - Colombia

Fecha de recepción: 15 de febrero de 2015

Fecha de aceptación: 5 de abril de 2015

Cómo citar este artículo (MLA):

Rodríguez, Joe. “Foucault. Una Estética de la Existencia” *Disertaciones* 4, 2015, 11 - 31.

Resumen

El lector encontrará en el presente artículo el posible vínculo entre obra y existencia en M. Foucault. Cómo la obra filosófica de éste autor puede modelar su propia vida. Cómo el itinerario investigativo - desde el contacto directo con los problemas que investiga, su problematización y despliegue histórico- llevado a cabo sobre la base de la hermenéutica perspectivista, genera la transvaloración de sí mismo.

Palabras clave: actitud crítica, ética, estética, perspectivismo.

Abstract

In this article, the reader will find a possible link between work and existence in M. Foucault. How his philosophical work can shape his own life; how the research itinerary, from the direct contact with its research problems, its problematization and its historical display, carried out based on perspectivist hermeneutics, creates the transvaluation of him..

Keywords: aesthetic, critical attitude, ethics, perspectivism.

*

Contacto: angusacdc74@yahoo.com.ar



Cada una de mis obras es parte de mi propia biografía

Foucault

Comenzamos interesándonos en tal hombre determinado por sus ideas, y terminamos interesándonos en tales ideas porque son de un hombre determinado.

N.G.D.

Dos consideraciones pertenecientes a la naturaleza del pensamiento de Foucault – una práctica y una teórica- han creado una especie de enrarecimiento, de extrañamiento que agudiza su incompreensión: su nomadismo especulativo, y la exigencia personal que hace de éste, esto es, el posible cambio de sí mismo.

El nomadismo teórico pone en juego la totalidad de su filosofía, en tanto permea los problemas investigados, los conceptos y métodos alcanzados. Cambio en las problemáticas analizadas a través de la historia de la época clásica: de la locura a la clínica, del lenguaje a la prisión, de ésta a la sexualidad etc. Cambio en las grillas de intelección, en los conceptos que encausan el análisis histórico: del saber al poder, y del poder al gobierno. Cambio, finalmente, en el método a través del cual se explana la investigación histórica: de un método que desentraña las racionalidades como formas de saber, la arqueología, elaborada a finales de los años 60; a un método que desentraña las practicas por donde circula el poder, la genealogía, método esgrimido hacia mediados de los años 70. Así, en este desplazamiento se pone en juego la totalidad de la filosofía - problemas, conceptos y método- en un movimiento perpetuo que repele todo anclaje sistemático y *a priori*.

El otro motivo de la incompreensión de este autor radica en la exigencia personal que ha realizado a su propio trabajo filosófico. La filosofía en devenir, en constante desplazamiento, debe producir efectos de cambio en su propia existencia. El acto de pensar filosóficamente se postula como motor de un posible cambio de sí mismo.

¿Cómo relacionar entonces estas dos posturas que han enrarecido el pensamiento de Foucault? ¿Cómo relacionar el nomadismo teórico con una exigencia de cambio práctica? ¿Cómo anclar las consideraciones especulativas a la exigencia de una praxis existencial? ¿Cómo exponer una estética de la existencia, donde el pensamiento y la obra modelan la vida, sobre la base del nomadismo? Responder a esta serie de interrogantes, será la apuesta de éste artículo.

La forma en que abordaremos la distancia que puede haber entre discurso y práctica, trata de aplicar a la existencia de Foucault su propio pensamiento: partimos de la descripción tenue que realizó de su propio *éthos* filosófico, en la última conferencia sobre Kant y la *Aufklärung* en 1983. Allí indicamos cómo a esta descripción le hacen falta algunos conceptos que determinan el anclaje del discurso y la propia existencia: la hermenéutica perspectivista como racionalidad, y la experiencia como exigencia práctica que atraviesa toda la investigación. Acto seguido, desplegamos la descripción de la *epistéme* perspectivista desde el texto “Nietzsche, Freud y Marx”, para finalizar con el *itinerario* filosófico de Foucault, el cual pretende describir, paso a paso, cómo la experiencia investigativa, desde el contacto con los problemas que investiga, hasta el despliegue de la investigación histórica, pueden transvalorar la existencia del sujeto.



Actitud crítica como *éthos* filosófico

La caracterización de este *éthos*, Foucault trató de delinearla, de darle algunos trazos, en su última conferencia sobre *la Aufklärung*, en 1983. Una caracterización que lo uniría con la *Aufklärung* en dos sentidos: en la problematización del presente que pone en tela de juicio el estatuto del sujeto, de su posible autonomía. Y en un *éthos* filosófico crítico que tiene como objeto el análisis histórico y permanente de la actualidad. Dice Foucault:

Quisiera subrayar, por una parte, el enraizamiento de la *Aufklärung*, en un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo; quería subrayar, por otra parte, que el hilo que puede ligarnos de esta manera con la *Aufklärung* no es la fidelidad a unos elementos de doctrina, *sino más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un éthos filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico*. Es este *éthos* lo que muy brevemente quisiera caracterizar. (Foucault 2007a 86)

El *éthos* filosófico como actitud crítica contiene los siguientes rasgos: 1) negativo: aquello con lo que no se debe confundir la actitud crítica; 2) positivo: la actitud crítica como actitud límite, actitud experimental, actitud que se debe reactivar permanentemente. Esta actitud tiene ínsito en su movimiento experimental a) su envite, su apuesta: la posible desconexión de la intensificación de las relaciones de poder; b) una homogeneidad: que se centra en el análisis histórico-crítico del dominio de las prácticas del poder. c) una sistematicidad: en tanto toma como objeto de análisis la matriz “sujeto, poder, verdad” ; d) y una generalidad: en tanto analiza ésta matriz como una recurrencia histórica, con variantes específicamente tecnológicas.

La actitud crítica no puede caer en lo que Foucault llama el chantaje de la *Aufklärung*, ni debe ser asumida como un humanismo. La actitud crítica no puede estar ni a favor ni en contra de la *Aufklärung*, o dejaría de ser ella misma lo que es. Es decir que la actitud crítica no puede aceptar esa especie de condicionamiento, que la llevaría - como a otros sistemas de pensamiento comunicativo - a estar a favor del proceso de racionalización promovido por la *Aufklärung*; como tampoco tiene que estar limitada a la crítica inútil de este mismo proceso, que ha tenido a la razón como fetiche despreciable¹. Asumir alguna de estas dos posiciones, sería tomar partido, estar de cierto lado del proceso, sea por aceptar el autoritarismo de la *Aufklärung*, o por aceptar la simpleza de su posible crítica. Un chantaje que se juega entre: aceptar la autoridad o aceptar lo simple, fútil e intrascendente. Posiciones contrarias al coraje que exige la actitud crítica, tanto para Foucault, como para Kant.

¹ Dice Foucault sobre este problema: “La relación entre la racionalización y los excesos del poder político es evidente. Y no debería ser necesario esperar a la burocracia o a los campos de concentración para conocer la existencia de tales relaciones. Pero el problema es: ¿Qué hacer con un hecho tan evidente?

¿Probamos la razón? Pienso que nada sería más estéril. Primero, porque el campo a que se aplica no tiene nada que ver con la culpa o la inocencia. Segundo, porque no tiene sentido referirse a la razón como entidad contraria a la sinrazón. Por último, porque tal intento nos obligaría a desempeñar el arbitrario y aburrido papel del racionalista o del irracionalista” (Dreyfus y Robinow 229).



Tampoco debe ser confundida con la generalidad sin contornos del humanismo; palabra que reaparece en distintos momentos históricos, como bandera de movimientos sociales, intelectuales o políticos, que se adjudican una posición de valores renovados, frente a dominaciones obsoletas: “El marxismo ha sido un humanismo, el existencialismo y el personalismo lo han sido también; hubo un tiempo en el que se defendían los valores humanistas representados por el nacionalsocialismo, y en el que los propios estalinistas decían que eran humanistas” (Foucault 2007a 89).

Por el contrario, este *éthos* filosófico lanza una mirada fiscalizadora, de todo aquello que se presente como horizonte posible, o como fuerza con tendencia coactiva de la condición humana. El objetivo investigativo de esta actitud es el análisis del presente, de la actualidad de nosotros mismos, a través de investigaciones históricas dirigidas hacia las fracturas de la realidad, hacia los problemas que se anudan en una agonística del poder. Dice Foucault:

Hay que hacer el análisis de nosotros mismos en tanto seres históricamente determinados, en cierta medida, por la *Aufklärung*. Eso implica una serie de investigaciones históricas tan precisas como sea posible [. . .] estarán orientadas hacia <<los límites actuales de lo necesario>>: es decir, hacia aquello que no es o no es ya indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos (Foucault 2007a 88)

Ahora, el contenido positivo que Foucault le proporciona a este *éthos*, deja percibir la influencia determinante de la hermenéutica perspectivista. La crítica permanente en torno al presente, contiene como exigencias una *actitud límite* y una *actitud experimental*. La actitud límite deviene de la crítica que se hace del propio presente: cómo lo que es dado al sujeto como universal y necesario, las verdades que determinan el contexto y que el sujeto acepta de forma crasa e inconsciente - las divisiones entre lo normal y anormal, el altruismo de las prácticas de gobierno etc. -, pueden ser contingentes y singulares. Una actitud que es límite porque apunta, precisamente, a la fractura crítica del presente, desenmascarando lo más cercano y propio de la condición humana, aquello que hace *pensar, decir y actuar* al sujeto, precisamente lo que piensa, dice y hace (*cf.* Foucault 2007a 91).

La forma en que se ejerce esta actitud crítica como actitud límite, tiene en la historia, abordada desde la arqueología y la genealogía, los métodos técnicos apropiados para este trabajo revelador de imposturas, que toma como objeto las posibles fracturas de la realidad. Una crítica “genealógica en su finalidad y arqueológica en su método” (Foucault 2007a 91). Arqueológica, en tanto se ocupa “[. . .] de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos” (Ibíd.). Y genealógica, en tanto “[. . .] extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos” (Ibíd.).

Se trata entonces de hacer una crítica de nuestro ser histórico, lo más cercana posible a la experiencia del sujeto: se critica a través del contraste histórico, los discursos que permean la totalidad del sujeto, su forma de ser. De esa contingencia extraída - de los quiasmos heterodoxos que forman estos discursos, de la arbitrariedad que los sustenta - hace emerger la posibilidad de no pensar más de esa forma, de no ser más de esa manera, “[. . .] pretende relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible, el trabajo indefinido de la libertad” (Foucault 2007a 92).



Indexado en este movimiento de la actitud límite, *una actitud experimental*, ésta deviene, porque la crítica sobre la realidad del presente requiere de cierta sintonía entre: el posible problema que se encuentra en la epidermis del presente, el despliegue histórico que va a vehicular el contraste crítico, y la determinación del posible cambio. La actitud crítica, como *éthos* filosófico, es una constante prueba de actualidad. Dice Foucault:

Quiero decir que este trabajo hecho en los límites de nosotros mismos debe, por un lado, abrir un dominio de investigaciones históricas y, por el otro, someterse a la prueba de realidad y actualidad, para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, y al mismo tiempo para determinar la forma precisa en que hay que dar ese cambio. (Foucault 2007a 92)

La actitud límite y experimental del *éthos* filosófico, al estar circunscrita a pruebas sobre los límites del presente inmediato, no puede alcanzar un conocimiento general del devenir histórico en el que se encuentra inmersa. No puede tener una mirada global de la totalidad de racionalidades o las prácticas en conflicto, de todas las problemáticas que afectan el presente. El acceso crítico a ese conocimiento se debe a las fracturas medianamente visibles que encuentra en la realidad, por ejemplo: la inconformidad de los movimientos de resistencia sobre la sexualidad, o la locura. Por este motivo, Foucault adjudica un eterno retorno de la actitud crítica: “Desde este punto de vista, la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible transgresión, se encuentra, ella misma, siempre limitada, determinada y, por tanto destinada a recomenzar” (Foucault 2007a 93).

Ahora, esta actitud crítica que se encuentra anclada en los límites de la experiencia del presente, contiene: *un envite o apuesta, una homogeneidad, una sistematicidad y una generalidad*.

La apuesta se juega como un objetivo primordial de la actitud crítica como actitud filosófica. En sus análisis históricos Foucault ha mostrado, por tomar sólo un ejemplo, cómo en nombre del Estado se intenta dirigir la conducta de los hombres, de forma general y particular (*omnes et singulatim*). Este análisis muestra, por contraste, cómo el Estado no es el garante de la libertad individual o colectiva del sujeto, soportada sobre la base de la autonomía, sino que procura la sujeción del individuo a través de unas prácticas que pretenden dirigir su acción. Nada más contrario a la autonomía que una conducción externa, ajena. Así, la apuesta se encuentra direccionada hacia el núcleo de las relaciones de poder, el interrogante sobre su posible desconexión. Dice Foucault:

Y se ha podido ver qué formas de relaciones de poder eran vehiculadas a través de tecnologías diversas (trátese de producciones con fines económicos, de instituciones con fines de regulación social, de técnicas de comunicación): las disciplinas a un tiempo colectivas e individuales, y los procedimientos de normalización, ejercidos en nombre del poder del Estado, de las exigencias de la sociedad o de sectores de la población, son ejemplos de ello. Por tanto, el envite es: *¿Cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder?* (2007a 94)

La homogeneidad radica en los análisis históricos de los “conjuntos prácticos”, entendiendo por estos, conjuntos, un nivel tecnológico y otro estratégico. En el nivel tecnológico, el análisis se torna



arqueológico, esto es, un análisis que se centra en los discursos sobre los cuales se va a ejercer las prácticas. Y un nivel estratégico, donde el análisis se centra en las prácticas reaccionarias que se enfrentan al gobierno de los otros, pervirtiendo las tendencias unidireccionales de las relaciones agonísticas del poder. Dice Foucault:

Se trata de tomar como dominio homogéneo de referencia no las representaciones que los hombres se forman de sí mismos [. . .] sino lo que hacen y la manera en que lo hacen. Es decir, las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer (lo que podría llamarse su aspecto tecnológico); y la libertad con que actúan en estos sistemas prácticos, reaccionando a lo que hacen los otros, modificando hasta cierto punto las reglas de juego (es lo que podría llamarse la vertiente estratégica de las prácticas). La homogeneidad de esos análisis histórico-críticos está, pues, asegurada por este dominio de prácticas, con su vertiente tecnológica y su vertiente estratégica (2007a 95)

La sistematicidad de los análisis tiene que ver con los ejes que se imbrican en los conjuntos prácticos: el eje del poder, el eje del saber, y el eje de la ética, o lo que es igual, la matriz “sujeto, poder, verdad”. Así, aun cuando los análisis estén condenados a multiplicarse y detallarse tanto como sea posible, a reiniciarse indefinidamente, siempre giraran entorno a esa grilla:

La ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de cuestiones, tiene que hacer un número no definido de investigaciones que se puede multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero todas ellas responderán a la sistematización siguiente: cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber; cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o padecen relaciones de poder; cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras propias acciones (Foucault 2007a 95).

Por último, la generalidad de estos análisis se inserta en la recurrencia histórica de la agonística del poder - o de la misma matriz sujeto, poder, verdad - en las sociedades occidentales. El análisis histórico crítico muestra la regularidad de los problemas en torno a la razón, su genealogía o arqueología, anclada en un presente:

Esas investigaciones histórico-críticas son muy particulares, en el sentido de que remiten a un material, a una época, un cuerpo de prácticas y discursos determinados. Pero, al menos a escala de las sociedades occidentales de las que procedemos, tienen su generalidad: en el sentido de que han sido, hasta nosotros, recurrentes; así, el problema de relaciones entre razón y locura, o enfermedad y salud, o crimen y ley; el problema del lugar que hay que conceder a las relaciones sexuales, etc. (Foucault 2007a 96)

Así las cosas, Foucault indica que la actitud crítica se traduce en un análisis histórico-crítico de la condición humana en su presente inmediato. Una vida filosófica que parte de la problematización del presente, despliega un análisis histórico, con el objetivo de transgredir el mismo presente: mostrarlo a contraluz de lo que ha sido, para indicar la posibilidad del cambio, de ser otra cosa de lo que se es.

La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla



como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de posible transgresión (Foucault 2007a 97).

Sin embargo, si bien este *éthos* filosófico Foucault lo presenta a través de sus características más importantes, vinculando la actitud crítica con el análisis histórico-crítico, vinculando la actitud existencial a la forma en que se ejecuta la investigación filosófica, hace falta el esclarecimiento de ciertos conceptos que anclan, de forma determinante, el trabajo filosófico con su propia existencia. Por ejemplo: 1) habría que ampliar la actitud experimental a un concepto de experiencia que recorra todo el trabajo investigativo, desde la experiencia directa con los problemas que se investiga, hasta la experiencia investigativa exigida por la propia investigación; 2) cómo esta experiencia constante es una exigencia de la hermenéutica perspectivista; 3) cómo esta experiencia de la investigación histórica transgrede, transvalora, primero que todo, al sujeto Foucault; esto es, cómo Foucault es el producto de su misma filosofía; cómo emerge de la investigación como un sujeto-desujeto.

Para mostrar estas características implícitas del *éthos* filosófico en el mismo Foucault, hemos tomado la noción de *itinerario* filosófico, en tanto es el que describe, paso a paso, la experiencia que tiene Foucault con los problemas que investiga; la relación, posiblemente indisociable, entre el trabajo filosófico y su propia existencia. Relación que, como si fuera un itinerario de viaje - en este caso reflexivo - podemos describir bajo cuatro grandes estaciones: I) una hermenéutica perspectivista que se postula como la racionalidad desde la cual se van a desarrollar las prácticas investigativas, II) la noción de experiencia, III) la historia como técnica espiritual y IV) Un devenir otro

D) Hermenéutica perspectivista

Lo propio del saber no es ni ver ni demostrar sino interpretar.

Para Foucault, en el siglo XIX, específicamente con Nietzsche, Freud y Marx, el orden en que son interpretados los signos, su propia naturaleza, son alterados. Los signos que en el siglo XVI tenían en la analogía la forma límite y canónica de interpretación, van a ser trastocados por una hermenéutica que abre, en el espacio semántico, en el señalar del signo, una plétora de interpretaciones. En esta hermenéutica, el intérprete debe interpretar el signo, interpretar a quienes abrieron este perspectivismo (Nietzsche, Freud y Marx) y, lo más importante, debe interpretarse *a sí mismo*². Así, por un lado el signo se va a presentar como algo superficial, una virtualidad. Mientras que la actividad interpretativa debe llevarse a la profundidad, en una tarea inacabada, infinita y circular.

Seguimos entonces a Foucault, de una manera exegética, para indicar las características que posee esta interpretación.

a) *Profundidad exterior*: la primera característica de esta hermenéutica indica un cambio en la naturaleza del signo: éste ya no va a referir, como en el siglo XVI, a otro signo que le es análogo, emulo;

² Consideramos que Foucault sigue al pie de la letra estos condicionamientos de la hermenéutica perspectivista. Incluso, logra desarrollar una interpretación de sí mismo, transvalorándose a sí mismo en una estética de la existencia.



con el cual se identifica mutuamente, se aclara y explica. Los signos, en Nietzsche Freud y Marx - más en los dos primeros-, aparecen en una dimensión de *profundidad-exterior*. Es decir, que aquello que parece a simple vista como real, profundo y grandilocuente, no es otra cosa que una superficialidad. La cara visible del signo es una virtualidad. Un ejemplo claro y palmario lo presenta Nietzsche en *La genealogía de la moral*, cuando señala a golpe de martillo, que la moralidad no es una meta en sí misma, alcanzada por un deseo de alteridad del hombre; sino que esta moralidad que el hombre se ha dado, se forjó sobre la antigua base del suplicio y el sacrificio. La moralidad como verdad/máscara.

El intérprete que descubre esta profundidad aparente del signo es, como dice Nietzsche “un buen escudriñador de bajos fondos”³ (Foucault 1). Realiza, en su actividad hermenéutica, un “otear”, en el doble significado asignado a esta palabra: se eleva para ver, de forma panorámica, la aparente profundidad; pero enseguida se sumerge y escudriña palmo a palmo, mostrando la superficialidad del signo que se mostraba como profundo.

b) *Interpretación como tarea infinita*: adjunto a este movimiento desmitificador que realiza la interpretación, ésta se desencadena en una tarea infinita. Cuando el signo declina su importancia ante el intérprete, cuando la aparente profundidad es la cara más simple del signo, la interpretación se remite a un campo vasto y abierto, a la especulación. En otras palabras, cuando de los hechos no quedan sino interpretaciones, y cada signo y cada palabra es ya un interpretar, *no puede haber un principio causal de la interpretación, desde la cual ésta se genere y proyecte*. En consecuencia, tampoco puede haber un *télos*, una finalidad hacia donde se conduzca la interpretación y pueda, de forma ideal, terminar. Por el contrario, mientras el intérprete más desee escudriñar, mientras más profundo pueda ahondar en la interpretación, verá que su tarea no lo llevará a un final. Es el sentido de la crítica que hace Nietzsche a Descartes y su “yo” fundante:

Aunque el pueblo crea que conocer es un conocer-hasta-el final, el filósofo tiene que decirse: cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición ‘yo pienso’ obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, - por ejemplo, que *yo* soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piensa, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un ‘yo’ y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, - que yo sé qué es pensar (Nietzsche 1993 37)

c) *Interpretación como eterno retorno*: esta interpretación que mina la apariencia del signo, que se vuelve una tarea infinita y que carece de principio y finalidad, está condenada a volver sobre el signo interpretado en forma circular. Un volver sobre la propia interpretación, para iluminarla de otra manera, para observarla a través de otro foco descubierto, de otro concepto que sirve como lente. Dice Nietzsche en los fragmentos póstumos que “No se debe preguntar: ‘entonces ¿quién interpreta?’ sino que el

³ Esta imagen que caracteriza al intérprete perspectivista –escudriñador de bajos fondos– es análoga a la definición que da Foucault de sus libros en una entrevista: “*mis libros no son tratados de filosofía ni estudios históricos; en el mejor de los casos, ellos son fragmentos filosóficos en las canchales de la historia*”. En ambos, la labor indica un escrutar profundidades.



interpretar mismo, en cuanto forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un ser, sino como un proceso, un devenir) como un afecto” (2000 151).

Ahora, pueden verse converger estas características de la hermenéutica perspectivista, señaladas por Foucault, en su propia postura investigativa: una interpretación que problematiza la realidad, *su profundidad aparente*, a través de la historia de las racionalidades (arqueología) y la historia de las prácticas (genealogía). De esta manera, Foucault muestra, a modo de ejemplo, cómo el liberalismo no es el oasis del arbitrio dentro de las fronteras del derecho, sino la trampa estratégica que pone como cebo la libertad, para guiar mediante unas prácticas específicas, la conducta de los individuos (cf. Foucault 2007b 43).

La *interpretación como tarea infinita* se puede observar en el carácter inacabado de sus textos, los cuales no parten de una causa inicial, ni se conducen a una finalidad que concluye la interpretación. Por ejemplo, la forma en que inicia *Vigilar y Castigar*, pertenece más a un acontecimiento histórico que a una causa inicial: la muerte fastuosa del regicida Damians. La investigación no inicia con una causa, sino con una singularidad histórica que irradia una serie de prácticas.

Igualmente, la forma en que finaliza el texto es sui generis: una cita. Dice Foucault: “interrumpo aquí este libro que debe servir de fondo histórico a diversos estudios sobre el poder de la normalización y la formación del saber en la sociedad moderna” (2002 314). La interrupción anárquica y adrede del libro indica un corte donde la interpretación siempre puede ser reiniciada.

La última característica de esta hermenéutica, *la interpretación que se vuelve sobre sí misma en un eterno retorno*, puede observarse en las múltiples interpretaciones, los múltiples focos a través de los cuales Foucault lee la época clásica (la locura, la clínica, la Gubernamentalidad, etc.). O también, en la reconfiguración de los conceptos que sirven de grilla de análisis a todas estas historias: de dominación a poder relacional, de poder a gobierno como conducción de la acción de los hombres.

Pero podemos ir un poco más allá, y decir que estas características de la hermenéutica perspectivista, tal como las hemos indicado en Foucault, traen consecuencias determinantes sobre: a) *el método*; b) *la experiencia* y c) *la existencia de quien interpreta*.

a) ¿Cómo puede exigir este tipo de hermenéutica - que desenmascara el signo y lanza su propia actividad en un reinterpretar infinito - un tipo de método preconcebido, unos conceptos fijos, un esquema investigativo que, *a priori*, determine lo que se va a decir y cómo se va a decir? ¿Un pensamiento estructurado, con principios desde los cuales se pueda deducir una respuesta coherente, inalterable? Esta estabilidad es ajena a la naturaleza del perspectivismo, al movimiento especulativo permanente que exige del intérprete. Así, Foucault dirá sobre su método:

Nunca sé, al iniciar un proyecto, cómo pensaré al concluirlo. En otras palabras, es difícil indicar claramente cuál es el método que empleo. Cada uno de mis libros representa una manera de desentrañar un objeto y de construir un método de análisis orientado hacia ese fin. Cuando el trabajo está terminado, por supuesto, puedo, en retrospectiva, deducir cuál ha sido la metodología utilizada en la *experiencia que he acabado*. De este modo, me encuentro escribiendo alternativamente lo que llamaría libros de exploración y libros de método. Dentro



de los primeros podemos citar: “Historia de la Locura en la Época Clásica, El Nacimiento de la Clínica, etcétera; dentro de los segundos: Las Palabras y las Cosas, La Arqueología del Saber” . Y ahora, después de haber terminado “Vigilar y Castigar” , y mientras espero terminar “La Historia de la Sexualidad” , estoy recopilando ciertos pensamientos en artículos, entrevistas, etcétera.

No existe una regla establecida, fija, pero sí una serie de consideraciones precisas sobre libros escritos, lo que me puede ayudar a definir otros posibles objetos de investigación. *Si desea una ilustración de esto, imagine una red de andamios que funciona como un punto de relevo entre un proyecto que se concluye y uno nuevo. Así, nunca construyo un método general de valor definitivo para mí o para otros [. . .].* (1996 10)

El método, tal como Foucault lo ilustra, se aleja del significado común asignado a la palabra. No es el medio o la estructura adecuada para llegar a una finalidad; tampoco es el proceso analítico para llegar a una verdad que pueda ser demostrable. Es más bien una forma, una grilla que se adecúa al problema, al tema que se quiere esclarecer en la investigación, la cual puede variar de un tema a otro. Así, luego de la exploración que fue “El Nacimiento de la Clínica” – un texto que se fijó en el esclarecimiento de las estructuras de saber, sobre las cuales se construyó en discurso clínico - el siguiente texto exigió un mediano esclarecimiento de la arqueología (*Las palabras y las cosas*), para luego proponer la arqueología como método en *La Arqueología del saber*⁴. No se trata entonces de una estructura fija, sino de un orden que se va forjando en la propia naturaleza del problema, y que en últimas, se proyecta como herramienta, hasta que ya no funcione. El método está sujeto al cambio⁵.

La investigación sobre la cantera histórica, entrega al propio Foucault, la forma a través de la cual podrá escrutar hechos y documentos. En consecuencia, la investigación de un proyecto no finaliza, sino que sirve de base, de soporte a otra investigación posterior, por ejemplo: de la *Historia de la locura*, al *Nacimiento de la clínica*, etc. Un soporte que permite que se erija otro, y así sucesivamente. Pero algo sí es claro, sin ninguna finalidad trascendente.

⁴ Dice Foucault a propósito de su recorrido especulativo: “¿Sabe? Ese recorrido ha sido zigzagueante. *Las palabras y las cosas* es un libro en cierto modo marginal, si bien está relacionado con los demás. Es marginal porque no estaba en la línea de mi problema. Al estudiar la historia de la locura, me había planteado naturalmente el problema del funcionamiento del saber médico dentro del cual, a partir del siglo XIX, se habían encontrado delimitadas relaciones del loco y del no loco. Por otra parte, el saber médico conducía al problema de esta rápida evolución, que se produjo a finales del siglo XVIII, y que dio lugar no sólo a la psiquiatría, sino también a la biología y las ciencias humanas [...]. En el fondo *Las palabras y las cosas* no hace más que constatar ese corte” (2006 96).

⁵ Aunque hay consideraciones que son, hasta cierto punto, imperativas para el propio Foucault: no tratar de partir, para el análisis histórico, de conceptos universales como: el Estado, la Razón, la sociedad, etc.; para luego iluminar unas prácticas específicas y hacerlas, de este modo, encuadrar dentro del concepto. Más bien, parte de las prácticas específicas, en instituciones específicas, para ganar lo que él llama *empiricidades*, esto es, el anclaje del objeto de investigación en lo real. Dice Foucault: “En vez de partir de los universales para deducir de ellos unos fenómenos concretos, o en lugar de partir de esos universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, me gustaría comenzar por estas últimas y, de algún modo, pasar los universales por la grilla de esas prácticas” (Foucault 2007b 18).



b) Que el método siempre esté en construcción y sujeto a cambios, exige del intérprete una relación más directa con los problemas que investiga, esto es, tener la experiencia de su propia especulación. Un método a priori fija una distancia entre el intérprete y su objeto de investigación: saber cómo se va a hacer, para encausar lo que se va a decir. En cambio, cuando el método se construye, se recompone o se ajusta dentro de la propia investigación, se juega la experiencia latente, la dubitación de ajustar la interpretación lo mejor posible, de definirla del mejor modo. El libro es, entonces, una experiencia.

c) Por último, esta hermenéutica exige del intérprete algo más que la producción de un discurso, en tanto se toma su propia existencia. Dos formas de este suceso se pueden observar: la que deriva de la experiencia directa, de no tener un método definido. Y la que promueve la naturaleza propia de esta hermenéutica, pues no es mera técnica para el esclarecimiento de textos oscuros, sino que, a la luz de ella, el intérprete debe interpretarse a sí mismo, asumir su propia existencia; no desde el *a priori* de un 'yo', sino como una forma que se va constituyendo sobre el mismo cambio. Interpretarse a sí mismo, en un continuo e infinito volver sobre sí.

Sobre la base de estos argumentos, podemos afirmar que la hermenéutica perspectivista es la “racionalidad”⁶ que le permite desplegar a Foucault su especulación filosófica. Esta hermenéutica, no sólo cumple todas sus características en la especulación foucaultiana, sino que irradia unas consecuencias directas sobre la propia existencia del intérprete. Primer punto de anclaje en la relación discurso filosófico-existencia, en M. Foucault.

II) Experiencia y problematización

A la luz de nuestro objetivo, mostrar la coherencia entre discurso y práctica filosófica en M. Foucault, el concepto de experiencia juega un papel protagónico, en tanto envuelve, a nuestro juicio, los dos objetivos de su especulación: la transformación de sí mismo y el efecto de transvaloración que puede ejercer sobre el público su trabajo filosófico (sus libros). Tenemos entonces un nivel público y un nivel privado de la especulación filosófica. Un eco de la tradición kantiana, en la que se inscribe Foucault, en la primera conferencia sobre la *Aufklärung*.

En la transformación de sí mismo - único objetivo que intentaremos esclarecer⁷ -, el itinerario filosófico inicia a través de la experiencia directa que Foucault tiene con los problemas que investiga. Una “anécdota” que no puede mirarse de forma peyorativa, ya que sobre la base de esta experiencia, se desarrollará todo su trabajo especulativo.

La vida del sujeto Foucault no estuvo alejada - como la de cualquiera de sus contemporáneos - del problema bélico que acosó y diezmó gran parte de los países europeos en la primera mitad del siglo XX.

⁶ Decimos que es una *racionalidad*, en tanto es el marco de pensamiento sobre el cual se van a llevar a cabo las prácticas investigativas del propio filósofo.

⁷ En este artículo, por nuestros intereses, sólo pretendemos esclarecer la transformación que, a través de su propio trabajo, pretende hacer Foucault. Los efectos de transvaloración que causan sus textos, en un nivel público, aunque están esbozados en algunas entrevistas, siendo importantes, exigirían un alejamiento, quizá, de nuestro pequeño objeto, y la dilatación de un tema que consideramos importante.



La amenaza concreta de poderes paroxísticos como el nazismo, el estalinismo y el fascismo, con sus consecuentes guerras y luchas, forjaron en Foucault una experiencia que se transformaría en inquietud crítica, histórica y filosófica.

Mis recuerdos, puede decirse, que no son exactamente difíciles de entender; pero lo que me llama la atención ahora, cuando trato de rememorar esas impresiones, es que casi todos los recuerdos importantes se relacionan con la situación política. Recuerdo muy bien que experimenté uno de mis primeros grandes miedos cuando el canciller Dollfus fue asesinado por los nazis, creo que en 1934 [. . .]. Creo que fue mi primer miedo importante sobre la muerte [...] Recuerdo haber peleado en la escuela con mis compañeros por la guerra de Etiopía. Pienso que los niños y niñas de esa generación tuvimos una infancia signada por estos grandes acontecimientos históricos. La amenaza de la guerra era nuestro trasfondo, era nuestro marco de existencia. Después vino la guerra. En mucho mayor medida que las actividades de tipo familiar, eran esos hechos que vivía el mundo lo que formó la sustancia de nuestra memoria. Digo “nuestra”, porque estoy casi seguro de que la mayoría de quienes éramos niños en Francia, en ese momento, atravesamos por la misma experiencia. Nuestra vida privada estaba realmente amenazada. *Quizás es por eso que me fascina la historia y la relación entre la experiencia personal y los acontecimientos de los cuales formamos parte. Creo que ese es el núcleo de mis deseos teóricos.* (Foucault 1996 83, énfasis mío).

Una vida temprana signada por la guerra, cuyos recuerdos ponderables no son familiares, sino los hechos históricos y violentos que vivía el mundo, y donde la *actitud* del pequeño Foucault ante estos hechos, es análoga a lo que más tarde conceptualizará como *resistencia*; indica la relación que hay entre la política y la propia existencia. Esta experiencia, *a posteriori*, será el núcleo de sus deseos teóricos: concatenar los acontecimientos y problemas contextuales que experimenta, con su ejercicio crítico, histórico.

Por esto, cuando, años más tarde, un periodista del diario *Le Monde* escribiera, no sin cierta frivolidad y ligereza de juicio: “¿Porqué hay tanta gente que se plantea en la actualidad la cuestión del poder? Un día - continuaba - nos extrañaremos sin duda de que este problema del poder nos haya inquietado tanto en este fin del siglo XX” (Foucault 1999 112); Foucault responde cómo la cuestión del poder no parte de un gusto teórico:

No creo que nuestros sucesores, si reflexionan un poco, puedan extrañarse durante demasiado tiempo de que precisamente en este final de siglo XX la gente de nuestra generación se haya planteado con tanta insistencia la cuestión del poder. Porque, después de todo, si se ha planteado la cuestión del poder no es porque nosotros la hayamos planteado [. . .] *Ciertamente, se nos ha planteado por nuestra actualidad, pero también por nuestro pasado, un pasado muy reciente que apenas ha terminado.* En última instancia, el siglo XX ha conocido dos grandes enfermedades del poder, dos grandes fiebres que han llevado muy lejos las manifestaciones exasperadas de un poder. Estas dos enfermedades, que han dominado el corazón, el centro del siglo XX, son, evidentemente, el fascismo y el estalinismo. (1999 112, énfasis mío)



La cuestión del poder no parte de la inquietud abstracta del sujeto Foucault, más bien se ancla en su experiencia. Una inquietud que va a pertenecer, de facto, a su vida. Es un interrogante que se sobrepone, que eclipsa sus recuerdos, que se mantiene latente y acuciante en su propio presente. Un interrogante que se hace permanente en el periplo de su existencia. Es el *sino* que, en últimas, purgará a través de su especulación filosófica, con un punto de vista *sui generis*, innovador, para el común de la filosofía política.

Esta sensibilidad del filósofo que, como una esponja, absorbe las problemáticas que lo rodean, tendrá años más tarde una enseñanza que le servirá de guía, de indicación importante en su propio trabajo. Nietzsche, Blanchot y Bataille despertaron a Foucault del sueño dogmático de la academia, en tanto indicaron que, precisamente esa experiencia de los problemas - pasada por el tamiz histórico-filosófico - era la base para su propia transformación:

Los autores más importantes - yo no diría formado -, sino que me han permitido desprenderme de mi educación universitaria original, son: Friederich Nietzsche, George Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski [. . .] lo que más me atrajo y fascinó de ellos, es el hecho de que no tenían el problema de construir sistemas, sino de atravesar experiencias directas, personales [...] trataban de alcanzar a través de la experiencia ese punto de la vida que se encuentra lo más cerca posible de la imposibilidad de vivir, en el límite, en el extremo. Tienen la tarea de desgarrar al sujeto mismo, de manera que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente “otro” de sí mismo, de modo de llegar a su aniquilación, su disociación.

Y en este emprendimiento de desubjetivación, la idea de una experiencia límite que desgarrar al sujeto de sí, es la elección fundamental que he aprendido de esos autores. Y no importa cuán aburridos o eruditos hayan resultado mis libros, esa elección me ha permitido siempre concebirlas como experiencias directas, para «desgarrarme» de mí mismo, para impedirme siempre ser el mismo. (Foucault 1996 12)

La experiencia directa con los problemas de la propia investigación, los cuales llevan al sujeto a un desgarramiento de sí, para devenir como otro, fue la lección primordial que aprendió Foucault de estos autores; diferenciándose, obviamente, en el tratamiento de esas experiencias⁸. Así, Foucault tendrá experiencias directas con la locura, la psiquiatría, las cárceles, el gobierno, etc.

Por ejemplo: antes de escribir la *Historia de la Locura*, y mucho antes de ser filósofo, Foucault adelantó estudios de psicopatología. Incluso, tuvo prácticas en el centro psiquiátrico de Sainte-Anne⁹.

⁸ El tratamiento de las experiencias que desgarran al sujeto de sí mismo, que trasvolaran lo que es, lo presentaremos en el final del texto. Es todo un itinerario el que debemos seguir, para observar cómo se consume esta lección, vuelta objetivo de la filosofía de Foucault.

⁹ Dice Foucault: “Había seguido también estudios de psicopatología, una pretendida disciplina que no enseñaba gran cosa. Entonces se me planteó esta pregunta ¿Cómo un saber tan parco puede arrastrar tanto poder? Había motivos para sentirse anonadado, y yo lo estaba tanto más porque había hecho prácticas en hospitales, en concreto, dos años en el centro psiquiátrico de Sainte-Anne. Al no ser médico, no tenía ningún derecho, pero al ser estudiante y no enfermo, podía pasearme. Así, sin tener que ejercer nunca el poder vinculado al saber psiquiátrico, podía, en cambio, observarlo a cada instante. Estaba en la superficie de contacto entre los enfermos –con quienes discutía con el pretexto de hacer test psicopatológicos– y el



Cuando escribió *Vigilar y Castigar*, hizo parte de un grupo de investigación sobre las cárceles, en el cual entrevistó reclusos, guardianes, etc. Incluso, en la reformulación que hace del poder en su forma relacional, al concepto de gobierno, tuvo una relación directa con el conflicto iraní. En 1979 viajó a este país y desarrolló una serie de entrevistas que se publicaron en un periódico italiano. Un trabajo de campo, de denuncia periodística, con los directamente implicados en el conflicto (Cfr. Foucault 1991 203).

Esta relación con los problemas que marcan su investigación, Foucault la encuadra bajo el concepto de actualidad:

Por “situación actual” no entiendo el conjunto de mecanismos económicos y sociales que otros analizan mejor que yo, hablo sobre todo de esa especie de interacción entre la sensibilidad de la gente, sus elecciones morales, su relación consigo misma y las instituciones que las rodean. De aquí nacen los disfuncionamientos, los malestares y quizás las crisis (Foucault 1991 211)

La situación actual - la actualidad - parte de la relación consuetudinaria que tienen las personas con las instituciones, en la que el mismo Foucault se encuentra inscrito¹⁰. Pero también, contiene el *agon* ético-político, el quiasmo en donde centellean las primeras crisis y malestares. El filósofo que se encuentra viviendo todas estas experiencias realiza un extrañamiento de esa realidad, pasándola por el cernidor reflexivo, tratando de capturar su singularidad a través de la genealogía o arqueología; del contraste que puede generar la historia de esas prácticas o saberes. Una *actitud crítica* que cuestiona aquello que parece más craso, real y cotidiano, que toma distancia para problematizarlo.

El pensamiento, el acto de pensar, en este sentido, toma la realidad y la refleja problemática, con fisuras.

El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da sentido; es, más bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o de reaccionar, dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. *El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema.* (Foucault 1999 361, énfasis mío)

Pensar es desplazar lo que se piensa para pensar de otro modo, un espacio de libertad que se juega en la diferencia ganada a nivel reflexivo. Cuando el sujeto se encuentra plegado a su propia realidad, se encuentra inserto dentro de los marcos de pensamiento y de acción que no lo alejan de los demás, del gobierno de los otros. Cuando sospecha de su propia realidad, tomándola como objeto de especulación, se despliega de ella, se abre entre la realidad y el sujeto un espacio de libertad, gracias a la fisura crítica

cuerpo médico [...]. Esta posición, debida al azar, *me hizo percibir dicha superficie de contacto entre el loco y el poder que se ejerce sobre él, e inmediatamente traté de restituir su formación histórica*” (2006 75).

¹⁰ Aclara Foucault sobre la actualidad de *Vigilar y Castigar*: “También había, en la época en que escribí el libro, un hecho de actualidad; la prisión, y más en general numerosos aspectos de la práctica penal, eran puestos en cuestión. Este movimiento no sólo era observable en Francia sino también en Estado Unidos, en Inglaterra y en Italia” (1982 58).



que el sujeto ha cuestionado; espacio donde lo que se piensa deviene diferente, y donde la propia acción deberá ser, también, diferente.

De esta manera, la experiencia primaria con los problemas, vuelta reflexión - pensamiento en el sentido indicado por Foucault - histórico/filosófica, indica un desplazamiento respecto de la forma tradicional de hacer filosofía: no se parte de conceptos que, *a priori*, encuadran y describen la realidad; sino que se parte del modo de relación cotidiano, de las insatisfacciones que, a la luz del grueso de la filosofía, pueden parecer extrañas y ajenas. Un imperativo de la experiencia que exige el perspectivismo.

III) Experiencia histórica como técnica espiritual

El segundo paso en el itinerario reflexivo de Foucault es el despliegue histórico de la problemática, con la cual ha tenido contacto, en una experiencia de su propia actualidad. De este despliegue histórico, deslindamos, por nuestros intereses, la forma *sui generis* en la que Foucault explota la cantera histórica, el artificio del filósofo que lee la historia desde las prácticas, y no desde los consabidos y canónicos métodos de los historiadores. Más bien, hacemos un énfasis especial, en los efectos que puede producir la “exigencia” de la experiencia dentro del despliegue histórico, esto es, cómo la investigación histórica exige la experiencia, y cómo ésta produce un efecto de transvaloración sobre la vida del propio filósofo, en tanto cambia la forma en que se relaciona con los problemas investigados.

Cuando Foucault define la historia, no deja de asignarle un carácter puramente instrumental: ella le permite mostrar la imposibilidad sobre la cual funcionan algunas tecnologías de poder, es decir, las paradojas sobre las que se desarrollan sus prácticas¹¹. Dice Foucault en una entrevista:

¿Cómo definiría usted la historia?

Hago de ella un uso rigurosamente instrumental. A partir de una cuestión concreta que encuentro en la actualidad, se perfila para mí la posibilidad de la historia [. . .]. Lo que yo intento [. . .] es mostrar la imposibilidad de ello, la formidable imposibilidad sobre la cual reposa el funcionamiento del asilo, por ejemplo. Las historias que hago no son explicativas, nunca muestran la necesidad de algo, sino más bien la serie de engranajes mediante los cuales se produce lo imposible, y reconduce su propio escándalo, su propia paradoja. (Foucault 2006 102)

Sin embargo, una vez que Foucault ha identificado en su actualidad el problema que se tornará histórico, la investigación, el trabajo de campo sobre el archivo histórico exige un nivel en el que se juega nuevamente la experiencia del sujeto. En este sentido, la historia se perfila como algo más que un simple instrumento, como algo más que una simple cantera. El explorador de bajos fondos, al regresar, ya no va a ser el mismo:

Soy perfectamente consciente de que he producido variaciones continuamente, tanto en los objetos de mi interés, como en los conceptos a que había llegado anteriormente. Por lo tanto, los libros que escribo representan para mí una experiencia que sea lo más rica posible. Al

¹¹ Fiel al perspectivismo de Nietzsche, Foucault muestra la profundidad-exterior de las técnicas y de las problemáticas que investiga, identificando en ellas su carácter paradójico, esto es, las intenciones veladas que esconde su funcionamiento.



atravesar una experiencia, se produce un cambio. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya sé, nunca tendría el valor de comenzarlo. *Escribo precisamente porque no sé todavía qué pensar sobre un tema que atrae mi atención. Al plantearlo así, el libro me transforma, cambio mis puntos de vista.* Como consecuencia, cada nuevo libro altera profundamente los términos de los conceptos alcanzados en los trabajos anteriores.

En este sentido, me considero más un experimentador que un teórico; no desarrollo sistemas deductivos que deban ser aplicados uniformemente en diferentes campos de investigación. *Cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas, para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes.* (Foucault 1996 9, énfasis mío)

El nomadismo especulativo de Foucault, producto de la hermenéutica perspectivista, trae como consecuencia: *la exigencia de la experiencia en los libros que escribe.* Estos libros, en su totalidad, tienen un desarrollo histórico. Así, la historia se encuentra relacionada con la experiencia. Esta experiencia vinculada íntimamente a la investigación histórica, produce un cambio, debido a que en el contacto que tiene con la actualidad del problema que llama su atención, con la problemática que emerge ante sus ojos en el presente, Foucault no sabe muy bien qué pensar sobre ella, no reconoce las aristas del enfrentamiento, de la agonística en que mueve la problemática. Por ejemplo: no reconoce cómo un saber tan parco como la psicopatología, puede arrastrar tras de sí tanto poder (cf. Foucault 2006 75) o por qué hay tanta inconformidad, en determinados grupos sociales, alrededor del encarcelamiento a la sexualidad.

La historia permite reconocer la forma en que las prácticas desarrolladas sobre el delincuente, o sobre la conducta sexual, instauraron la división entre el sujeto normal y anormal; o cómo una técnica de gobierno se tomó las características ínfimas del individuo, politizando su vida privada, su vida sexual (biopolítica). Reconocer estas paradojas, le permite a Foucault pensar y comportarse de forma diferente con esa lucha que se juega en su propia actualidad.

Retornar de la experiencia en la cantera histórica, al problema actual del cual partió, exige un cambio, en el cual se compromete la existencia del propio individuo: su pensamiento, su acción, su *éthos*. Develar las imposturas para, primeramente, cambiarse a sí mismo:

Por eso es que también, en mi opinión, el recurso de la historia - uno de los grandes hechos del pensamiento filosófico francés, por lo menos durante 20 años - tiene sentido en la medida en que la historia sirve para mostrar que lo-que-es no ha sido siempre así; o sea, que lo que nos parece más evidente está formado por la confluencia de encuentros y posibilidades, en el transcurso de una historia precaria y frágil. Lo que la razón percibe como su necesidad, o más bien, lo que las distintas formas de racionalidad ofrecen como su realidad necesaria, puede ser perfectamente demostrado que tienen una historia. Y la trama de contingencias de la que deriva, puede ser estudiada. Lo que no significa, sin embargo, que estas formas de racionalidad eran irracionales. Significa que residen sobre la base de la práctica humana; y como éstas han sido hechas, pueden ser desechas, siempre que sepamos cómo fueron hechas. (Foucault 1996 122)

La historia permite expresar un contraste que mina la realidad actual. Conocer los mecanismos y las técnicas a través de las cuales han sido conducidos los hombres, con sus líneas de fractura, con sus



paradojas, con sus intenciones veladas, permite que el individuo - en este caso Foucault - tome una distancia crítica, tanto en su forma de pensar como de actuar.

Si puede ser importante, después de todo, mostrar lo que fue en un momento dado, no sé, un mecanismo de prisión y ver cuál es el efecto producido por ese tipo de análisis puramente histórico en una situación presente, no es en absoluto y nunca para decir de manera implícita, y menos aún de manera explícita, que lo que era entonces es lo que es hoy. El problema consiste en dejar actuar el pasado sobre la experiencia y práctica del presente. (Foucault 2007b 157)

La historia, en este sentido, cumple una función en la transformación, la transvaloración del individuo Foucault. Se vuelve, en lo que el mismo Foucault denomina, una técnica del yo, una *techne* que permite, no tanto la construcción de sí mismo, sino la deconstrucción de sí mismo, de su pensamiento, de su forma de ser respecto a su propia actualidad. Dice Foucault sobre las prácticas de sí en la antigüedad: “Prácticas meditadas y voluntarias mediante las cuales los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que procuran transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra” (Foucault 2002 59, énfasis mío).

La historia como “técnica de sí” no es el instrumento de una práctica que pertenece a la espiritualidad antigua. Es más bien el instrumento de una práctica especulativa, a través del cual Foucault expresa su *crítica filosófica de la actualidad*. Sí es entonces una técnica. Pero esta técnica histórica no fija una conducta, una norma propia que pueda servir de baremo a la conducción de la acción. Más bien, permite que se cuestionen las conductas exteriores al sujeto. Y la única conducta que permite sería la crítica de la propia realidad, *la herramienta de una actitud crítica* que permite el distanciamiento de la existencia propia, con relación a la existencia de los demás. O, de forma más clara, permite reconocer que la forma en cómo son conducidos los otros, no es la forma en cómo se tiene que conducir la propia existencia.

Sin embargo, lo que permite la historia como técnica de sí es la transformación de sí mismo, la modificación singular de la vida, en tanto reconoce que la forma en que son conducidos los demás, es una máscara con intenciones encubiertas. Así, la forma en que se relaciona el sujeto Foucault, respecto de esa conducción de los otros, no es la misma. Cambia su pensamiento y su forma de ser, respecto a ese problema. Tenemos entonces, que la historia puede ser una técnica de sí, pero no en tanto ayuda a constituir un sujeto, a forjar su propia identidad, sino en tanto permite la *desujeción* de la propia identidad, la *desujeción* de la realidad actual que ha constituido la identidad de los otros:

Lo que intento es experimentar por mí mismo - pasando a través de un determinado contexto histórico - experimentar lo que somos hoy. No sólo lo que fuimos, sino lo que también somos actualmente. *En otras palabras, una experiencia de nuestra modernidad que nos podría permitir emerger de ella transformados*. Lo que significa que, al concluir el libro, podemos establecer nuevas relaciones con el tema que estábamos tratando, como por ejemplo, la locura, su constitución, su historia en el mundo moderno (Foucault 1996 13, énfasis mío).

En el itinerario filosófico, la historia es la herramienta, el medio que le permite tener una experiencia renovada de la modernidad, de los problemas que se dan en la agonística actual del poder. La investigación histórica sobre las prácticas, o sobre los saberes permite que, en la relación que se tiene



con los problemas, ésta sea de otra manera, sea exterior a aquella que viven los demás en su cotidianidad. La distancia crítica que forja el hecho de reconocer el funcionamiento del poder, de conocer sus efectos, trae como consecuencia una nueva actitud, una nueva forma de pensar y hacer.

No significa que Foucault esté fuera del poder, exterior a él; ya que todo sujeto lo ejerce y lo padece, todo sujeto intenta dirigir la conducta de otros, y es objeto de la dirección de la conducta de otros. Se trata, más bien, de reconocer a través de análisis históricos exhaustivos, el funcionamiento, la forma en que son conducidos los sujetos, para tener una actitud diferente, una forma de relacionarse que permita al sujeto ser otro respecto a la conducción de los demás, transvalorándose a sí mismo, estando inmerso en la agonística.

IV) Devenir otro. Producto de la experiencia

El último paraje en el itinerario investigativo de Foucault puede presentarse como una finalidad: la transvaloración de sí mismo, en un devenir otro de lo que se era. Una finalidad que se da como producto de la experiencia. El primer paso en el itinerario es el contacto directo con los problemas que, *a posteriori*, serán investigados. En él se encuentra el acicate que producirá la investigación. El segundo paso es el despliegue de la investigación histórica, la cual permite a Foucault acceder a una experiencia diferente a la de los problemas de su actualidad. La genealogía de los problemas, o la arqueología, en tanto especifican al detalle el funcionamiento de la matriz “sujeto-poder-verdad”, permiten que el filósofo tome una distancia crítica, una actitud renovada frente al problema. A este paso, en cuanto emerge de la cantera histórica, se le puede considerar como un devenir otro.

Son tres pasos solidarios e irreductibles entre sí que, *atravesados por la exigencia de la experiencia, sustentada en una hermenéutica perspectivista*, permiten que la existencia del propio Foucault esté alineada con su propio trabajo. La experiencia como exigencia aparece no sólo en la hermenéutica perspectivista, sino en todos los pasos del itinerario. Pero ¿qué significa esta noción de experiencia para Foucault? ¿Qué papel juega dentro de sus consideraciones especulativas? Cuando Foucault habla acerca de sus libros los considera una experiencia, libros-experiencia. Dice el filósofo en una entrevista:

Lo esencial no reside en las verdades verificables, más bien, se encuentra en la experiencia que el libro nos permite tener. Y una experiencia no es ni verdadera ni falsa: es siempre una ficción, algo construido, que existe sólo después que se ha vivido, no antes; no es algo «real» sino algo que ha sido realidad.

Para resumirlo entonces: la difícil relación con la verdad está completamente en juego, en el modo en que se encuentra la verdad siendo usada dentro de una experiencia, no sujeto a ella, y que, dentro de ciertos límites, la destruye [. . .] este juego de verdad ficción - o, si lo prefiere, de evidencia e invención - nos permitirá ver claramente qué nos vincula a nuestra modernidad, y al mismo tiempo hará que aparezca modificada ante nosotros. La experiencia que nos permite aislar ciertos mecanismos (por ejemplo, la reclusión, la penalización, etcétera), y simultáneamente separarnos nosotros mismos de ellos, percibiéndolos de una forma totalmente diferente, debe ser una única experiencia.



Este procedimiento es el centro de todo mi trabajo. ¿Y cuáles son sus consecuencias? Antes que todo, que no existe un fundamento teórico que sea continuo y sistemático. Eso implica, en segundo término, que no hay ningún libro que yo haya escrito sin que hubiera habido, por lo menos en alguna medida, una experiencia personal directa. (Foucault 1996 16)

Foucault define la experiencia del libro sobre la base de la fugacidad, de una construcción que se realiza y dura sólo en el instante. Algo que no es real, que no se inserta en la realidad sino *a posteriori*¹². Esta experiencia pone en juego la verdad de los otros, pues en tanto se tiene el contacto con ella y se despliega una especulación histórica, pasada por la experiencia, la verdad se pone en tela de juicio, se logra la desujeción de ella. Se pone a contraluz de la historia de las prácticas, la propia actualidad, para observarla como es y separarse de ella. Es el núcleo vivo de la filosofía de Foucault: *el cambio de actitud respecto de lo que se es, respecto de la realidad crasa e inconsciente en que viven los demás*. Esta experiencia permite, en último término, que las consideraciones teóricas de Foucault no sean fijas, que sean más bien móviles, esto es, que estén sujetas a prueba de forma permanente, sea para abandonarlas o para modificarlas ampliando su espectro, su radio de acción.

Sobre la base de esta experiencia descansa precisamente la justificación que Foucault realiza en 1984, de las modificaciones hechas a la *Historia de la Sexualidad*. Las modificaciones teóricas descansan sobre las modificaciones exigidas por la actitud existencial. Dice Foucault:

En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a los ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena de practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores, y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. 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 el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior quiere ordenar a las demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles procesos con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El ensayo - que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación - es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo

¹² La experiencia definida de esta manera, se encuentra dentro de la misma lógica de funcionamiento de la hermenéutica perspectivista, dentro de las exigencias que solicita del intérprete.



menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis” , un ejercicio de sí, en el pensamiento. (Foucault 2007 12)

La exigencia de la experiencia en todo el proceso investigativo, permite: el estado permanente y activo de la curiosidad, de la reflexión, no tanto para adquirir el conocimiento y apropiárselo, sino para utilizarlo como herramienta de un cambio posible. Es el pensamiento que, mediante la reflexión, se modifica a sí mismo. Una práctica filosófica que mantiene en movimiento la actitud reflexiva, poniendo en juego sus propios criterios. Es el ensayar unas posibles grillas de inteligibilidad, y ensayarse a sí mismo con ellas.

Así, la aventura investigativa que llevó al propio Foucault, de la reflexión sobre el dispositivo de sexualidad en el siglo XIX, y que lo remontó hasta la reflexión sobre los griegos y sus prácticas filosófico-existenciales, lo alejó de su hábitat común, la época clásica. Pero, a la vez, le permitió realinear su pensamiento, mirar de otro modo la agonística de la matriz sujeto-poder-verdad: ya no desde el poder en su forma relacional, sino desde el concepto de gobierno, esto es, desde las artes gubernamentales que intentan dirigir la conducta de los individuos. Ya no desde el diagnóstico del poder que producía la individuación del sujeto, sino del sujeto que se puede forjar a sí mismo.

De este modo, dirá Foucault “[...] creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos” (Foucault 2007 14). Creía alejarse en la investigación y se encontró con una serie de técnicas que se enfrentaban al gobierno de los hombres, desde un gobierno de sí mismo (*epimeleia heautou*), o desde un decir veraz (*parthesia*) que expone performativamente al individuo, y que lo enfrenta a la veracidad seguida por los otros. Se encontró, finalmente, con unas técnicas que hacían de lo que debía ser su propio trabajo filosófico. Donde el comportamiento sexual, punto de entrada de Foucault a la antigüedad clásica, es sólo un capítulo de estas técnicas que sirven para la formación de un arte de vivir.

Tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de lo que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva ¿Condujeron efectivamente a pensar de otro modo? *Quizá, cuando mucho, permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara* (Foucault 1996 12, énfasis mío).

Tenemos entonces que las modificaciones de un trabajo teórico, de un ejercicio especulativo, son el prólogo de una modificación más profunda, modificación que se circunscribe al modo de ser del filósofo, esto es, a las modificaciones realizadas al nivel de su propio pensar, decir y hacer. El acicate de estas modificaciones no es otro que la aventura del propio pensamiento, la actitud límite, experimental, de querer cambiar lo que se piensa, para ensayarse a sí mismo, percibir y percibirse de otra manera; de seguir el hilo de la investigación, así el alejamiento del propio interpretar, lo lleve a perderse con él.



Referencias

- Dreyfus, H. y Robinow, P. *Michel Foucault: Más Allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Foucault, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 1982.
- Foucault, M. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991.
- Foucault, M. *El Yo Minimalista y Otras Conversaciones*. Buenos Aires: Biblioteca de la Mirada, 1996.
- Foucault, M. *Ética, Estética y Hermenéutica*. Barcelona. Paidós, 1999.
- Foucault, M. *Vigilar y castigar*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002a.
- Foucault, M. *La Hermenéutica del Sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002b.
- Foucault, M. *Seguridad, Territorio y Población*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, M. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2007a.
- Foucault, M. *El Nacimiento de la Biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007b.
- Nietzsche, F. *Más Allá del Bien y del Mal*. Madrid: Alianza, 1993.
- Nietzsche, F. *Voluntad de Poderío*. Madrid: Edaf, 2000.