

UNA MIRADA CRÍTICA A LA ONTOANTROPOLOGÍA¹

A CRITICAL LOOK AT ONTO-ANTHROPOLOGY

Reinaldo Giraldo Diaz

* Artículo de reflexión

Resumen

En este texto se presentan tanto la crítica del pensador alemán Jürgen Habermas como el análisis de los aciertos y desaciertos del profesor William González a la historiografía genealógica del pensador francés Michel Foucault, es decir, al no tener un fundamento normativo (Habermas) y ante la imposibilidad de *liberar la facultad de juzgar* (González), la genealogía no ofrece salida alguna de la filosofía del sujeto y queda presa de las mismas aporías de las que acusa a las ciencias humanas. Se afirma que tanto la crítica de Habermas como el análisis del profesor William González desconocen el alcance de la preocupación ética del pensador francés, esto es, que Foucault cimienta éticamente su crítica y no normativamente, por lo cual, en la ética de Michel Foucault se halla la posibilidad de la resistencia (respuesta a Habermas) y la *liberación de la facultad de juzgar* (respuesta al profesor William González).

Abstract

This text presents the criticism of German thinker Jürgen Habermas as well as an analysis of the strengths and weaknesses of Professor William González's genealogical historiography of French thinker Michel Foucault, i.e. not having a normative foundation (Habermas) and given the impossibility of liberating the faculty to judge (González), the genealogy does not offer any way out of the subject's philosophy and is left captive to the same aporias that he accuses the human sciences of. It is stated that both Habermas' criticism and Professor William González's analysis do not take into account the reach of the French thinker's ethical preoccupation, i.e. that Foucault ethically not normatively bases his criticism, thus in Michel Foucault's ethics there is the possibility of resistance (answer to Habermas) and liberation from the faculty of judging. (answer to Professor William González).

Fecha de recepción: 04 - 01 - 2009

Fecha de aceptación: 29 - 05 - 2009

DERECHO

Palabras clave

Genealogía-Arqueológica, crítica, naturaleza humana, liberación de la facultad de juzgar, ética, resistencia.

Keywords

Archeological genealogy, criticism, human nature, liberation from the faculty of judging, ethics, resistance

Se afirma que tanto la crítica de Habermas como el análisis del profesor William González desconocen el alcance de la preocupación ética del pensador francés, esto es, que Foucault cimienta éticamente su crítica y no normativamente.

Introducción

Respecto del papel que juega la resistencia en la obra de Michel Foucault, ni Jürgen Habermas ni William González encuentran el fundamento (normativo) del pensador francés. No lo hallan porque Foucault cimienta éticamente su crítica, y no normativamente. Nuestra hipótesis considera que a las preguntas: *¿por qué resistir? ¿por qué oponernos a la sumisión? ¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?*, que le formula Habermas -y ratifica González- a Foucault, es posible responder sin introducir nociones normativas que permitan decir qué está mal en el moderno régimen de producción de la verdad y por qué debemos oponernos a él. Ni Habermas ni González logran comprender la preocupación ética de Michel Foucault, la cual le permite al filósofo francés dar cuenta de la condición humana en la modernidad sin recurrir a un *criptonormativismo autorreferencial* y sin hundirse en los efectos postraumáticos de una Genealogía-Arqueológica que vaga a la deriva, sin referencias ni coordenadas precisas.

El trabajo se divide en cuatro partes. 1. Se presentan los desplazamientos y problematizaciones del pensador francés en torno de los tres campos de análisis que desarrolla en su obra, a saber, el arqueológico, el

genealógico y el ético. 2. Se presentan los principales argumentos de la crítica de Jürgen Habermas a Foucault. 3. Se muestran los análisis del profesor William González a la obra del pensador francés. 4. Se arriesga, a manera de hipótesis, la idea según la cual, al no comprender el alcance de la propuesta ética de Michel Foucault, ni Habermas ni González encuentran su fundamentación (ética).

Desarrollo

LOS TRABAJOS DE UN GENEALOGISTA

Para dar cuenta de la constitución del sujeto y realizar su crítica a la modernidad Foucault despliega tres campos de análisis históricos: el arqueológico, el genealógico y el ético. Elabora, primero, una *investigación histórica de las prácticas discursivas* ligadas al dominio del conocimiento y del saber; luego, emprende una *investigación de las relaciones de poder* consideradas como estrategias abiertas. Por último, realiza una investigación de las relaciones éticas desde la perspectiva de las formas y las modalidades de relación de sí por las cuales el hombre moderno se reconoce como sujeto de uno o de varios regímenes de verdad.

Michel Foucault observa que ha llegado a plantear estos tres campos de análisis un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes al intentar:

Analizar no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus «ideologías» sino las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas².

Es importante señalar que el recorrido intelectual del pensador francés está marcado por sus constantes desplazamientos y problematizaciones; motivo por el cual su itinerario intelectual no tiene una coherencia clara. El mismo Foucault sólo le reconocerá retrospectivamente. Acerca de su progreso teórico dirá con humor “Soy como el cangrejo, me desplazo lateralmente”³.

Hacia 1950, como todos los de su generación, Foucault se ocupaba del problema de la significación, pues, se había formado en la escuela de la fenomenología; se interesaba por la relación existente entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las que aparece tal existencia individual. En su intento por analizar el estatuto del sujeto moderno Michel Foucault se ve enviado de manera apodíctica a sondear la razón. Su primer libro, escrito a finales de su época estudiantil, entre los años 55-60, *Historia de la locura en la época clásica*, no es ni freudiano, ni marxista, ni estructuralista. Está iluminado por la primera lectura que hace de Nietzsche, en 1953, desde la perspectiva de la historia de la razón:

Para mí, el problema se ha planteado en términos un poco análogos a los que señalaba antes: ¿un sujeto de tipo fenomenológico, transhistórico es capaz de dar cuenta de la historicidad de la razón? Y aquí la lectura de Nietzsche ha supuesto para mí la fractura: hay una historia del sujeto como hay una historia de la razón; y no se debe pedir el despliegue de esta historia de la razón en un acto primordial

y fundador del sujeto racionalista. Leí a Nietzsche un poco por casualidad⁴.

Nietzsche representó para el pensador francés una manera de salir de esta “gran época de la filosofía contemporánea”⁵. Se vale de Nietzsche como «caja de herramientas» para señalar el punto de fractura con la fenomenología; es su fuente de inspiración para decir que la historia de la razón es indisoluble de la historia del sujeto. Nietzsche representó una experiencia determinante para poner fin al acto fundador del sujeto. Al indagar ¿cómo es posible que el sujeto constituyente sea al mismo tiempo ofrecido como objeto de saber? ¿por medio de qué formas de racionalidad? ¿mediante qué condiciones históricas? descubre que el abandono del sujeto transhistórico tiene como exigencia otro modo de hacer historia, el privilegio del tiempo cede a la valorización del espacio, la razón histórica y dialéctica son desbordadas por la noción de fin de la historia y la unidad discursiva es fragmentada por la ausencia de obra:

La época actual sería más bien quizá la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, en la época de la yuxtaposición, en la época de lo próximo y de lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso. Estamos en un momento en el que el mundo se experimenta, creo, menos como una gran vía que se despliega a través de los tiempos que como una red que enlaza puntos y que entrecruza su madeja. Acaso se podría decir que algunos de los conflictos ideológicos que animan las polémicas actuales se desarrollan entre los piadosos descendientes del tiempo y los encarnizados habitantes del espacio”⁶.

En *Historia de la locura en la época clásica*, el heredero de Nietzsche muestra que la locura no es una invariable o un objeto natural sino el punto de convergencia de un conjunto de prácticas y de discursos que se entrecruzan, se desbordan los unos en los otros y en el que el análisis metódico muestra que los juegos combinatorios no responden más que escasamente a la actividad de un

espíritu unitario. El estudio de la locura reenvía a los campos de objetivación correlacionados por ciertas estrategias políticas, económicas, religiosas, morales y médicas, reflejados en el filo de sus enmarañamientos que devienen las diferentes experiencias antropológicas que ordenan y hacen posible estos mismos discursos. Foucault piensa en *Historia de la locura* en toda una serie de divisiones binarias que imprimen su sello particular a la división más global entre razón y sinrazón, denunciando el orden en el orden y realizando una variación de las estructuras duales, planteadas sobre dos espacios, el de la razón y el del sinsentido. Asume un doble proyecto:

Una historia de los hombres que mediante el ejercicio de una Razón pueden separar razón y sinrazón y la arqueología de un silencio. La historia de la locura es la contrapartida de la historia de la razón, pues, sólo hay razón por la locura que la limita, la alimenta y la hace posible, es un discurso de la sinrazón sobre la razón a partir de los balbuceos de la razón sobre la locura⁷.

Foucault encuentra en Nietzsche la manera de salir de la «gran época de la filosofía contemporánea», la de la fenomenología marxista que remite al sujeto constituyente y a la ideología, al juego de las superestructuras e infraestructuras. Si bien es cierto que en la primera lectura que realiza de Nietzsche queda atrapado en la pretensión de hacer una historia de la razón en la que los discursos y el lenguaje se asumen desde la historia (como arqueología), será el pensador alemán quien le permitirá desembarazarse del sujeto constituyente y concebir la historia como genealogía:

Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y eso es lo que yo llamo genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto,

etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia⁸.

Esta forma de historia, no fundada en un sentido metahistórico, sino en la originalidad de los sucesos -que le permite problematizarse sobre los dispositivos del poder-, se debe “a una nueva forma de sensibilidad ante la modernidad y, de una manera más precisa, a un modo diferente de concebir la historicidad que domina y rige el pensamiento y la política modernos a partir de 1968”⁹. Al asumir la historia como genealogía Michel Foucault se opone a la búsqueda del origen, al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos, pues, ni la dialéctica ni la semiótica pueden dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos¹⁰. Su problema, ahora, consiste en distinguir los sucesos, diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen y en reconstruir los hilos que los atan y hacen engendrar unos a partir de otros:

No hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas¹¹.

La tarea indispensable de la genealogía es percibir la singularidad de los sucesos en donde menos se les espera, en aquello que pasa desapercibido por no tener historia (como los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos); no para trazar su línea de evolución, sino para analizar los diferentes papeles que ha jugado. Foucault encuentra en Nietzsche que los términos *Entstehung* o *Herkunft* definen mejor que *Ursprung* el objeto de la genealogía. Como se les traduce de

ordinario por «origen» Foucault les restituye su utilización apropiada. *Herkunft* es la fuente, la *procedencia* que permite encontrar bajo el aspecto único de un carácter o de un concepto la proliferación de sucesos a través de los cuales se forman. La procedencia permite percibir todo aquello que ha producido lo que existe y es válido para nosotros; permite “descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente”¹².

Entstehung designa la *emergencia*, la entrada en escena de las fuerzas. La genealogía, como análisis de la emergencia, restablece los diversos sistemas de sometimientos y muestra el juego azaroso de las dominaciones. Señala que la humanidad no progresa hacia una reciprocidad universal en la que las reglas sustituyen para siempre a la guerra, pues, es la regla la que permite que se haga violencia a la violencia.

El gran juego de la historia, es quién se adueñará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto; quién, introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal modo que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias regla¹³.

Foucault se pregunta ¿cuáles son las relaciones entre la genealogía definida como búsqueda de la *Herkunft* y de la *Entstehung* y lo que de ordinario se llama historia? Los historiadores conciben una forma de historia que reintroduce el punto de vista suprahistórico, que tiene por función recoger la diversidad del tiempo, reconocer en los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación y lanzar sobre todo lo que está detrás de la historia una mirada de fin del mundo.

Esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis; porque ha supuesto una verdad

eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista supra-histórico, entonces la metafísica puede retomar por su cuenta y, fijándolo bajo las especies de una conciencia objetiva, imponerle su propio egipcianismo¹⁴.

Para el pensador francés en la genealogía, tal como la concibe Nietzsche, el sentido histórico se encuentra liberado de la metafísica. La genealogía consiste en una mirada que diferencia, separa, disemina; es una “especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone que la conduce soberanamente hacia su pasado”¹⁵. La historia genealógica se diferencia de la de los historiadores en que no tiene ningún punto de apoyo. Por el contrario, hace pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos, introduce lo discontinuo en el ser, divide los sentimientos, dramatiza los instintos, socava aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, pues, “las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha”¹⁶. Para la historia genealógica el mundo actual, *abigarrado, profundo, lleno de sentido, apoyado sobre intenciones profundas y necesidades estables* no es más que una infinidad de sucesos entrecruzados: “el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos”¹⁷.

La historia genealógica tiene una tarea más noble que ser la sirvienta de la filosofía y contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor. Su sentido es más cercano a la medicina, “puede ser el conocimiento diferencial de las energías y de los desfallecimientos, de las alturas y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. Puede ser la ciencia de los remedios”¹⁸. La historia genealógica se libera de la historia supra-histórica haciendo de la historia un uso rigurosamente antiplatónico, es decir, conlleva tres usos que se oponen a las tres modalidades platónicas de la historia; se opone, mediante el uso de parodia y destructor de realidad, a la *historia-reminiscencia* o *reconocimiento*.

La historia genealógica tiene una tarea más noble que ser la sirvienta de la filosofía y contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor. Su sentido es más cercano a la medicina:
 “Puede ser la ciencia de los remedios” Michel Foucault.

A través del uso disociativo y destructor de identidad se opone a la *historia-continuidad y tradición*; por último, el uso sacrificial y destructor de verdad se opone a la *historia-conocimiento*.

Después de mayo del 68 la obra de Foucault sufre una profunda reorganización en la que los temas del poder y de la dominación pasan al primer plano. Hay una «politización» de su investigación, de sus actividades, de sus declaraciones y de sus modos de existencia; llegará a sostener “declaraciones propias de un izquierdismo tan radical que aquellos que lo han conocido antes de 1968 apenas podrán creer que se trata de la misma persona”¹⁹. Desde su alocución inaugural en el Collège de France en 1970 comenzó a insistir en la conexión entre razón y poder. En adelante no estudiará solamente los sistemas de exclusión, lo que la razón reprime, es decir, la función negativa, excluyente y represora del poder sino su fuerza positiva y productiva. Es así como en la obra *Vigilar y Castigar* describe el modo en que las relaciones de poder se instauran en un contexto histórico, político y económico determinado: el surgimiento de la Sociedad Disciplinaria. La particularidad de estas relaciones de poder implica superar la subordinación del poder a la instancia económica, a la ideología y al juego de las superestructuras e infraestructuras, lo mismo que dejar de remitir dicho poder al sujeto constituyente; cuestiones estas que proceden de un cierto marxismo y una cierta fenomenología.

Aunque, como hemos visto, Foucault tuvo a Nietzsche como mentor original de la concepción de la filosofía como diagnóstico, a partir de 1978 sitúa en Kant este planteamiento²⁰. Según el pensador francés, cuando

Kant, en su clásico artículo de 1784, intenta responder a la pregunta *Was ist Aufklärung?*, introduce una nueva forma de pensamiento que se caracteriza por problematizar el momento en el que se enraíza. Uno de los últimos escritos del filósofo de Poitiers es el ensayo intitulado *What is Enlightenment?*, el cual iba a ser presentado en la University of California, Berkeley en la primavera de 1984, como parte de un seminario sobre la modernidad, con ocasión de los 200 años de la publicación del texto de Kant en el periódico alemán *Bertinische Monatschrift*; en este seminario participarían Jürgen Habermas, Charles Taylor, Richard Rorty, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow ²¹.

En mayo de 1978 pronuncia una conferencia ante la Société Française de Philosophie, que llevaba por título *Qu'est que la Critique?* en la que destaca la aparición coetánea de la actitud crítica y la multiplicación y generalización de las «artes de gobierno» a partir del siglo XV. En esta misma época, 1978 y 1979, Foucault se ocupa, en el Collège de France, de la cuestión de la gubernamentalidad. Analiza el desarrollo de una serie de estrategias y técnicas dirigidas al gobierno de los individuos. Estas técnicas y estrategias de la gubernamentalidad son producto de dos concepciones distintas del poder político: el modelo cristiano de la pastoral y el modelo griego de constitución del yo.

En la conferencia, Foucault reflexiona sobre qué es la crítica y el tipo de cuestionamiento que instituye. Se refiere, al inicio de su disertación, a la actitud crítica específica de la sociedad moderna (a partir de los siglos XV – XVI). Esta actitud crítica no es autónoma; es heterónoma, dependiente, dispersa, no existe sino en relación con algo distinto a ella misma:

Es un instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer. Todo esto hace de la crítica una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc.²².

Aunque existen, según Foucault, muchos caminos para hacer la historia de la actitud crítica de la modernidad, su interés se centra en la actitud crítica tanto moral como política de *no ser gobernado* a partir del siglo XV, cuando había una verdadera proliferación del arte de gobernar a los hombres²³. En su origen este arte de gobernar se encuentra en relación con la autoridad eclesiástica, con la existencia conventual. Se desplaza de su foco religioso y se multiplica en dominios muy variados: cómo gobernar a los niños, la familia, la casa, los ejércitos, las ciudades, los Estados, el cuerpo, el espíritu. Desde el siglo XV *cómo gobernar* es la cuestión fundamental a la que responden la multiplicación de todas las artes de gobernar: política, económica, pedagógica.

Foucault sitúa la aparición de la actitud crítica en el contexto de esta gubernamentalización característica de las sociedades europeas en el siglo XVI, pues, la multiplicación de las artes de gobernar y de las instituciones de gobierno no se puede dissociar de la pregunta *¿cómo no ser gobernado?* Esta pregunta, no obstante no plantear la búsqueda de una ingobernabilidad o una oposición

La resistencia consiste en un arte de la inservidumbre voluntaria, en una actitud específica frente a este gran proceso de gubernamentalización de la sociedad.

absoluta, surge en relación con una forma particular de gobierno: “cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos”²⁴.

En *Qu'est que la Critique?* Michel Foucault sostiene que junto a la cuestión de cómo gobernar que domina el discurso político del siglo XVI surge el “*arte de no ser gobernado de esa forma*”. La emergencia de las artes de gobernar se da al mismo tiempo que la emergencia de la crítica. La resistencia consiste en un arte de la inservidumbre voluntaria, en una actitud específica frente a este gran proceso de gubernamentalización de la sociedad. La crítica tiene como función esencial la de-sujeción, desbrozar las relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto. Se ocupa de las relaciones entre verdad y poder y por la forma como el sujeto humano entra en los regímenes de producción de la verdad, pues le interesa mostrar cómo se constituye el sujeto como loco, sano, delincuente o enfermo. Mientras las artes de gobierno intentan sujetar a los individuos, la resistencia pone en cuestión su poder para definir la verdad del sujeto, es el movimiento por el cual el sujeto se da a sí mismo el derecho a interrogarse esa verdad con respecto a sus efectos de poder y a interrogar el poder con respecto a su discurso de verdad.

Foucault halla que su definición de la crítica como de-sujeción está relacionada con la que Kant da de *Aufklärung*:

Lo que Kant describía como la *Aufklärung* es lo que yo intentaba hacer un momento describir como la crítica, como esa actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica en Occidente a partir, creo, de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad²⁵.

La crítica, arte de la inservidumbre voluntaria, no está distante de la definición dada por Kant en 1784 de *Aufklärung*, en relación con un cierto estado de minoría de edad en el cual sería mantenida autoritariamente la humanidad. Kant define dicha minoría y la

caracteriza como la incapacidad de servirse del propio entendimiento.

Kant especifica la *Aufklärung* como lo opuesto a un estado de inmadurez. Este estado de inmadurez consiste en la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Para caracterizar esta incapacidad de servirse del propio entendimiento Kant emplea la palabra *letein* (conducir, guiar, gobernar, llevar, dirigir) cuyo sentido religioso, empleado por el pensador alemán, es la dirección de conciencia. Kant también define esta incapacidad correlacionando exceso de autoridad y falta de decisión y de coraje:

La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga «obedece», es en este momento, cuando nos hayamos hecho del conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el obedece; o más bien, el obedece se fundará sobre la autonomía misma²⁶.

La *Aufklärung* es el problema filosófico de la modernidad, de la relación entre ratio y poder. Las relaciones entre *Aufklärung* y Crítica se dan en el contexto de una desconfianza y una interrogación que es cada vez más sospechosa: “¿de qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprehensible porque se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?”. La interrogación crítica consiste en un juego de poder y verdad que toma la forma de una investigación histórico-filosófica que examina las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan los discursos de verdad y los mecanismos de subjetivación a que obligan.

Michel Foucault considera que este desfase introducido por Kant entre *Aufklärung* y Crítica es un procedimiento de análisis al que denomina legitimidad de los modos históricos de conocer. En lugar de este procedimiento,

planteado esencialmente en términos de conocimiento y que toma como punto de partida el destino histórico del conocimiento en el momento de la constitución de la ciencia moderna, el filósofo de Poitiers prefiere un procedimiento distinto que toma como entrada la cuestión del poder, al que denomina *procedimiento de eventualización*. Este procedimiento no busca saber qué es lo falso o lo verdadero, lo fundado o no fundado, lo real o lo ilusorio, lo científico o lo ideológico. Busca las relaciones que pueden señalarse entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento.

Qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.²⁷.

Foucault utiliza dos términos que juegan un papel metodológico: *Saber y poder*.

- La palabra *saber* se refiere a los procedimientos y a los efectos de conocimiento aceptables en un momento y dominio dados.
- El término *poder* recubre los mecanismos particulares que pueden inducir conocimientos o discursos.

Saber y poder no operan aisladamente, constituyen una rejilla de análisis no compuesta por dos categorías, *saber y poder*, extrañas entre sí, pues:

No se trata, entonces, de describir lo que es saber y lo que es poder, y cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero, sino que se trata más bien de describir un nexo saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea el sistema de enfermedad mental, el de la penalidad, la delincuencia, la sexualidad, etc.²⁸.

Al nivel de la *Arqueología* se separa del punto de vista fundamental de la ley y va del hecho de la aceptación al sistema de aceptabilidad. Al nivel de la *Genealogía* se intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes. Al nivel de la *estrategia* se pone en juego una forma de análisis. Estos tres niveles, *arqueológico*, *genealógico* y *estratégico*, no son sucesivos ni se desarrollan unos a partir de otros. Se trata de “tres dimensiones necesariamente simultáneas del mismo análisis”²⁹.

En opinión del pensador francés, la cuestión que aparece por primera vez en el texto de Kant *Was ist Aufklärung?* es la del presente, de la actualidad: “¿qué es lo que pasa hoy día? ¿qué es lo que pasa ahora? ¿y qué es este «ahora» en cuyo interior nos encontramos unos y otros, y que define el momento en que escribo?”²⁰. El texto de Kant, por primera vez nos dice Foucault, se problematiza su propia actualidad discursiva: indaga la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que de él habla.

A esto, la filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación por parte del filósofo de esta actualidad de la que forma parte y en relación con la cual tiene que situarse, podría muy bien caracterizar a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad³¹.

El texto del filósofo alemán, afirma Foucault, es el punto de emergencia en el que la filosofía se problematiza su actualidad, es un período que formula su propia divisa, su propio precepto, se denomina a sí misma y se sitúa en relación con su pasado y su futuro, señalando el modo de acción que es capaz de ejercer. La *Aufklärung* da inicio a una manera inédita de filosofar –a fines del siglo XVIII– que consiste en interrogarse sobre su propia actualidad: “¿cuál es mi actualidad? ¿cuál es el sentido de esta actualidad? ¿y qué es lo que hago cuando hablo de esta actualidad? En esto consiste, a mi parecer, esta interrogación nueva sobre la modernidad”³². Con

Kant surge un tipo de pregunta en el campo de reflexión filosófica: la pregunta del presente, del momento contemporáneo, aparece una manera inédita de plantear la pregunta de la modernidad.

La trayectoria de esta modalidad de filosofía, que el filósofo de Poitiers llama “moderna”, se puede seguir a través del siglo XIX. Kant plantea de nuevo esta cuestión tratada en 1784 y en 1798 a propósito de la revolución francesa. Foucault encuentra que en ambos textos se analiza el significado del momento contemporáneo:

En 1784, trataba de responder a la pregunta que se había hecho: “¿qué es esta *Aufklärung* de la que nosotros mismos formamos parte?” y en 1798 responde a una cuestión, que la actualidad le planteaba, pero que estaba siendo formulada desde 1794 por toda la discusión filosófica en Alemania. La cuestión era la siguiente: “¿Qué es la revolución?”³³.

Con el surgimiento de la *Aufklärung* aparece una nueva manera de plantear la pregunta de la modernidad, una relación «sagital» con respecto a nuestra propia actualidad, distinta a la relación longitudinal de los antiguos. La revolución define el proceso mismo de la *Aufklärung*:

La cuestión de la *Aufklärung*, e incluso la de la razón, como problema histórico ha atravesado de manera más o menos oculta todo el pensamiento filosófico desde Kant hasta nuestros días. El otro rostro de la actualidad que Kant ha descubierto es la revolución³⁴.

Según Foucault, Kant aísla, en el interior de la historia, a la revolución como un acontecimiento que tiene valor de signo. La revolución guía a los hombres por la vía del progreso permanente, es el evento constante, la causa que sirve de guía en la historia humana en dirección hacia el progreso. Es el evento conmemorativo, demostrativo y pronóstico que permite a la raza humana determinar si está mejorando. Lo que resalta Kant de la revolución no es su carácter de acontecimiento resonante, ni el drama revolucionario en sí, sino su espectáculo y acogida:

La revolución guía a los hombres por la vía del progreso permanente, es el evento constante, la causa que sirve de guía en la historia humana en dirección hacia el progreso. Es el evento conmemorativo, demostrativo y pronóstico que permite a la raza humana determinar si está mejorando.

Como empresa que puede triunfar o fracasar, como precio demasiado elevado a pagar, la revolución en sí misma no puede ser considerada como el signo de que existe una causa capaz de sustentar a través de la historia del progreso constante de la humanidad (...) lo que es importante en la revolución no es la revolución misma, sino lo que acontece en la conciencia de aquellos que no la hacen o en todo caso que no son sus protagonistas principales; lo importante es la relación que ellos mismos tienen con esta revolución de la que no son agentes activos³⁵.

Michel Foucault ve la revolución como el camino en el que la subjetividad se introduce ella misma en la historia y le da un aliento vital. La revolución es la oportunidad para buscar la libertad, para interrumpir el continuum de la historia y rehacer la subjetividad. *Aufklärung* y Revolución, las dos cuestiones planteadas por Kant, son las dos formas en que Kant se plantea la pregunta de su propio presente. También son las dos preguntas que se plantea la filosofía moderna durante el siglo XIX.

Foucault relativiza y contextualiza los factores históricos que desde el siglo XVIII han permitido que la idea del universal (de lo necesario, lo obligatorio, lo sobrenatural) prevalezca sobre la idea del singular (de lo contingente, lo arbitrario, lo empírico), y descalificar y subyugar el último.

El impulso de desmitificar el privilegio otorgado al universal en la tradición que proviene de la *Aufklärung*

es reafirmado por Foucault cuando señala una diferencia entre las dos tradiciones críticas iniciadas por Kant. Kant, según Foucault, funda las dos grandes tradiciones críticas en las que se divide la filosofía moderna. La primera de ellas se presenta como una analítica de la verdad, es decir, plantea las condiciones de posibilidad de un acontecimiento verdadero. La otra cuestión que se plantea la filosofía moderna gira en torno a las preguntas “¿qué es nuestra actualidad? ¿cuál es el campo actual de experiencias posibles?”. En esta última no se trata de una analítica de la verdad, sino de lo que el filósofo francés denomina una «ontología del presente»:

La relación filosófica con la que nos hallamos confrontados actualmente es esta: se puede optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es ésta la forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Francfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión con la cual he intentado trabajar³⁶.

Was ist Aufklärung? plantea una cuestión que la filosofía moderna aún no ha podido responder: “¿cuál es, pues, ese acontecimiento que se llama *Aufklärung* y que ha determinado, en parte al menos, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy?”³⁷. Hegel,

Nietzsche, Max Weber, Horkheimer o Habermas, se han enfrentado a esta misma pregunta. La hipótesis en la que avanza Foucault es que en este texto se encuentra la bisagra entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. En el texto Kant reflexiona sobre la actualidad de su empresa:

Es la primera vez que un filósofo vincula así, de manera estrecha y desde el interior, la significación de su obra con respecto al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del cual escribe³⁸.

Kant no es el primer filósofo que trata de reflexionar sobre su presente. Los filósofos en la historia de Occidente han tratado de reflexionar sobre su propio presente teniéndolo en cuenta como perteneciente a una era del mundo (Platón), como umbral o actualidad interrogada para descubrir las señales de un próximo evento (*La ciudad de Dios*, de San Agustín), como logro o punto de transición hacia el amanecer de un nuevo mundo (*Scienza Nuova* de Vico). La originalidad de Kant consiste en inaugurar una nueva manera de pensar la relación entre filosofía y actualidad. Para Kant, la *Aufklärung* no es ni una era del mundo a la que uno pertenece, ni un acontecimiento cuyas señales son percibidas, ni el amanecer de un logro. Kant define la *Aufklärung* como una *Ausgang*, una «Salida». Busca una diferencia: ¿qué diferencia presenta con respecto a ayer

Foucault encuentra que la crítica es necesaria para definir las condiciones en las cuales el uso de la razón es legítimo con el fin de determinar qué puedo conocer, qué puedo hacer y qué puedo esperar.

hoy? La *Aufklärung* no es concebida dentro de la base de una teleología progresista de la historia sino como un proceso que nos libera de la inmadurez del yo a través de un proceso que es al mismo tiempo una tarea individual y una obligación. Es un proceso en el que los hombres participan colectivamente y un acto de valor individual. La *Aufklärung* representa el esfuerzo para la madurez y la responsabilidad (*Mündigkeit*). Representa el momento en que la humanidad pone en uso su propia razón, sin restricción de ninguna autoridad.

Foucault encuentra que la crítica es necesaria para definir las condiciones en las cuales el uso de la razón es legítimo, con el fin de determinar qué puedo conocer, qué puedo hacer y qué puedo esperar. Sólo cuando el empleo legítimo de la razón se define tanto en la esfera teórica como en la práctica puede asegurarse su autonomía. Por lo tanto, la crítica es el manual de la razón que ha crecido con la *Aufklärung*; y, a la inversa, la *Aufklärung* es la edad de la crítica. Al enfocar así el texto de Kant, Foucault da inicio a la actitud de modernidad. La modernidad debe ser vista como una actitud más que como un periodo de la historia, es más un modo de relacionarse con la realidad contemporánea, una voluntad de cambio, una forma de pensar y de sentir. El pensador francés se refiere a un *ethos*, es decir, a una relación con la actualidad, a una elección, a una manera de actuar y de conducirse que marca una pertenencia y se presenta como una tarea: “el hilo que nos liga con la *Aufklärung* es la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico³⁹”. El texto sobre la *Aufklärung* de Kant provee la idea general de lo que él llama la actitud de modernidad. Para caracterizar esta actitud de modernidad toma como ejemplo el texto de Baudelaire *El pintor de la vida moderna*. La modernidad no es un fenómeno de sensibilidad hacia el presente fugitivo, sino una voluntad de «heroizar» el presente. Baudelaire fue el primero en reconocer que la modernidad rompe con la tradición, que produce un presentimiento de la novedad, un conocimiento de la discontinuidad y un vértigo ante el momento pasajero. Baudelaire define la modernidad como lo efímero, lo fugaz, lo casual. De allí que esta heroización del presente sea irónica, pues para la actitud de modernidad “el alto valor del presente es indisoluble de la obstinación

en imaginarlo de otra manera y en transformarlo, no destruyéndolo, sino captándolo tal cual es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confrontada con la práctica de una libertad que simultáneamente respeta esa realidad y la viola⁴⁰.

La heroización irónica del presente consiste en un acto de transfiguración que no anula la realidad, pues, se trata de una interacción difícil entre la verdad de lo que es legítimo y el ejercicio de la libertad. Para la actitud de modernidad, escribir el alto valor del presente es indisoluble del entusiasmo de imaginarlo de otra manera. La modernidad de Baudelaire es un ejercicio en el que la atención extrema para lo que es legítimo es enfrentada con el ejercicio de una libertad que simultáneamente respeta esta realidad y la infringe. Simultáneamente respetarla en su singularidad e infringirla en su reclamo de expresar la universalidad (ya sea que tal universalidad esté relacionada con la estructura de la razón, la lógica de la historia, o las verdades de la naturaleza humana). La actitud de modernidad es, también, un modo de relación que debe establecerse consigo mismo, está ligada a un ascetismo indispensable:

Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal uno es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: es lo que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el dandismo⁴¹.

El hombre moderno es el que procura inventarse a sí mismo. El dandi hace de su cuerpo, de su comportamiento, de sus sentimientos y pasiones, de su existencia, una obra de arte. En este sentido, la modernidad no libera al hombre en su ser propio, sino que le constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo:

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

filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis históricos de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión⁴².

Ser moderno es no aceptarse a sí mismo como uno es en el flujo de los momentos que pasan sino tomarse a sí mismo como objeto de elaboración.

La heroización del presente, el juego de la libertad con lo real para su transfiguración y la elaboración ascética de sí no pueden producirse en la sociedad ni en el campo político, todo ello “no puede producirse sino en otro lugar: en aquello que Baudelaire llama el arte”⁴³. La actitud moderna, el *êthos* filosófico de nuestro presente es un ascetismo que consiste en realizar la tarea de hacer de nuestra vida una obra de arte. Para realizar esta difícil tarea debemos criticar permanentemente nuestro ser histórico, es decir, criticar el tipo de racionalidad política que se nos ha impuesto.

La *Aufklärung* se enraiza en un tipo de interrogación filosófica que a la vez problematiza la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo. Negativamente este *êthos* implica rechazar el chantaje de la *Aufklärung*, en el sentido de estar “por” o “contra” ella. Esta crítica permanente de nosotros mismos debe escapar a la confusión histórica y moral que mezcla el tema del humanismo y la pregunta de la *Aufklärung*. Positivamente la crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología de nosotros mismos en el presente, busca reactivar el trabajo indefinido de la libertad. Para que no se trate simplemente de una afirmación o del sueño vacío de la libertad, el *êthos* filosófico de la ontología crítica de nosotros mismos debe ponerse a prueba con la realidad y con la actualidad, es una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, de ese modo, como nuestro propio trabajo sobre nosotros mismos en tanto seres libres. El trabajo sobre nuestros límites se necesita siempre, pues, es ineludible una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad.

La “ontología de nosotros mismos en el presente” es un *êthos*, una actitud crítica frente a nosotros mismos y

aquello que pensamos, sentimos y hacemos. Escapar del chantaje de la Ilustración implica dejar de considerar la razón como totalidad. Desde el Siglo XIX el pensamiento occidental no ha dejado de criticar el papel de la razón, o de su ausencia, en las estructuras políticas, la tarea consiste más bien en trabajar sobre “fragmentos de realidad”. La modernidad es una ontología crítica de nosotros mismos, pues, la relación con uno mismo es ontológicamente primera. La modernidad aparece como actitud revolucionaria radical. Es una actitud, un *êthos* filosófico que se caracteriza como crítica permanente de nosotros mismos.

Foucault pone al descubierto un nuevo tipo de pregunta en la filosofía moderna y contemporánea que consiste en una interrogación crítica, en una “ontología de nosotros mismos” en el presente, en una exigencia de transformarse a sí mismo en el pensamiento como en la vida. El cuidado de sí se presenta como exigencia y como fuerza de creación de nosotros mismos y de nuestro mundo. En la actualidad el objetivo no es el de descubrir qué somos, sino el rechazar lo que somos. Debemos escapar de nosotros mismos para ser diferentes de lo que somos. La tarea, por tanto, no consiste en descubrir lo que somos, sino en rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.

LA CRÍTICA DE HABERMAS

La noción de resistencia en la obra de Michel Foucault juega un papel complejo, aunque no por ello menos interesante, que ha suscitado la crítica de diversos pensadores⁴⁴. Respecto del papel de la resistencia Habermas no encuentra el fundamento (normativo) del pensador francés. Consideramos que no lo halla porque Foucault cimienta éticamente su crítica, y no normativamente. Nuestra hipótesis considera que a las preguntas: *¿por qué resistir? ¿por qué oponernos a la sumisión? ¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?*, que le formula Habermas a Foucault, es posible responder sin introducir nociones normativas que permitan decir qué está mal en el moderno régimen de producción de la verdad y por qué debemos oponernos a él. Habermas

no logra comprender la preocupación ética de Michel Foucault, la cual le permite al filósofo francés dar cuenta de *la condición humana en la modernidad sin recurrir a un criptonormativismo autorreferencial*.

Según Habermas, Foucault llega al concepto de poder desde dos ángulos distintos, el intuitivo y el trascendental; recupera el concepto de poder como categoría trascendental de un nuevo discurso sobre las ciencias humanas construido según los métodos arqueológico y genealógico para evitar las aporías y las dificultades en las que caen las ciencias humanas tradicionales. Habermas, en *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)* aspira demostrar que este concepto de poder cae en las mismas aporías de las que Foucault acusa a las ciencias humanas.

Habermas encuentra un problema metodológico en la tarea foucaultiana de escribir la historia de las ciencias humanas con el propósito de hacer una crítica radical a la razón: la historiografía genealógica sólo puede realizar esta crítica “si logra escapar de estas ciencias del hombre de orientación histórica, cuyo hueco humanismo Foucault trata de desenmascarar en términos de una teoría del poder”⁴⁵. Foucault eleva el *poder* a concepto básico trascendental de la genealogía planteada en términos de crítica a la razón; en *Las palabras y las cosas* ya “había hecho derivar las ciencias humanas de la fuerza constituyente de una voluntad de saber explicada en términos de historia de la metafísica. La teoría del poder tiene por objeto, como hemos visto, ocultar esta conexión”⁴⁶. Ni la *arqueología* ni la *genealogía*, empleadas por Michel Foucault para desarrollar su historiografía de las ciencias humanas, ofrecen salida alguna de la filosofía del sujeto, pues, el concepto de poder, tomado de la filosofía del sujeto que critica, no puede hacer desaparecer las aporías de las que la acusa.

La historiografía genealógica realiza tres sustituciones para justificarse en términos de teoría del poder.

La aclaración hermenéutica de plexos de sentido es sustituida por un análisis de estructuras coherentes en sí de sentido; las

Foucault pone al descubierto un nuevo tipo de pregunta en la filosofía moderna y contemporánea que consiste en una interrogación crítica, en una “ontología de nosotros mismos” en el presente, en una exigencia de transformarse a sí mismo en el pensamiento como en la vida.

pretensiones de validez solo interesan en adelante como funciones de complejos de poder; y los juicios de valor, y en general la problemática de la justificación de la crítica, quedan eliminados a favor de explicaciones históricas valorativamente neutrales⁴⁷.

Estas tres reducciones metodológicas que se permite Foucault ponen en cuestión la teoría crítica del historiador genealógico, pues, la genealogía queda presa de presentismo, relativismo y partidismo, las mismas aporías de las que acusa a las ciencias humanas.

El sentido de los discursos se explica de modo etnológico, es decir, retrocediendo siempre a observador genealógico e incurriendo en el presentismo, pues, el análisis histórico queda detenido en su punto de partida en un “cambio de forma caleidoscópico –carente de sentido- de universos de sentido que nada tienen entre sí en común fuera de la determinación de ser protuberancias del poder en general”⁴⁸. Michel Foucault sólo puede dar cuenta de las tecnologías de poder y las prácticas de dominación efectuando una división por épocas y comparándolas entre sí, instrumentalizando el pasado a favor de una historiografía narcisista para exponer las miserias del presente.

La historiografía genealógica queda atrapada, también, en un *relativismo* que se agota en su autoafirmación del discurso. La validez de la historiografía genealógica se agota en los efectos del poder, por lo cual, “el supuesto fundamental de la teoría del poder es autorreferencial”⁴⁹. Esta autorreferencialidad impide que la empresa crítica de Foucault tenga alguna

superioridad sobre el objeto de su interés: las ciencias humanas. La teoría de Foucault se agota en la fijación de un objetivo político-teórico, en una “teoría de la política con objetivos tan pretensiosos, que sin duda desbordarían las fuerzas de que puede disponer una empresa llevada adelante por un solo hombre, por heroica que pueda ser”⁵⁰. La autorreferencialidad le quita, pues, efectividad a la teoría del poder; la genealogía, siempre del lado de los resistentes a la práctica del poder, no puede ser sino un efecto más del poder que todo lo relativiza dentro de un «círculo mágico» en el que:

Todo contrapoder se mueve ya en el horizonte del poder al que combate, y en cuanto se alza con la victoria se transforma en un complejo de poder que provoca otro contrapoder. Este proceso circular no puede romperlo ni siquiera la genealogía del saber cuando activa las formas de saber descalificadas y moviliza el saber sojuzgado⁵¹.

La genealogía tampoco puede escapar al criptonormativismo: no encuentra criterios para realizar su crítica; por ello, aunque Foucault se resista a tomar partido, debe justificarse por normas y valores, por el criptonormativismo que denuncia en las ciencias del hombre. Habermas convierte al pensador francés en un positivista feliz, en un retórico posmoderno, en un “disidente que hace la guerra al pensamiento moderno y al poder disciplinario disfrazado de humanismo. Todos sus trabajos están transidos de *engagement* hasta en el estilo y selección de

vocabulario”⁵². La disidencia de Foucault sólo tiene justificación si logra escapar a las trampas que él mismo le pone al discurso humanista. Sin embargo, el poder, al ser sólo un concepto estético, cuyo carácter toma asiento en los cuerpos y no en las cabezas, toma la forma de un biopoder “que se posesiona más de los cuerpos que de los espíritus y que somete al cuerpo a una inmisericorde coerción normalizadora, sin haber menester para ello de una base normativa”⁵³. Este poder refuerza el humanismo en la forma de poder normalizador. Al no tener fundamento normativo, la genealogía es únicamente una labor solitaria, que ya no sirve como crítica; si acaso pueda servir como táctica “como medio de hacer la guerra a una formación de poder normativamente inexpugnable”⁵⁴.

Aquel que quiera emprender la querrela no hallaría razones para hacerlo. Quizá pueda extraer la resistencia de las señales del cuerpo, teatro de la venganza del soberano y estrato de relaciones de poder:

¿Por qué es preferible la lucha a la sumisión?,
¿por qué debemos oponernos a la sumisión?,
¿por qué debemos oponernos a la dominación?
Sólo introduciendo nociones normativas
podría Foucault empezar a decirnos qué
es lo que está mal en el moderno régimen
de poder/conocimiento y por qué debemos
oponernos a él⁵⁵.

La disidencia de Foucault sólo tiene justificación si logra escapar a las trampas que él mismo le pone al discurso humanista.

Habermas sostiene que la crítica foucaultiana se queda en un vulgar intento: el discurso foucaultiano sólo puede ser aceptado en su parte negativa, es decir, para desenmascarar las exclusiones que la sociedad del bienestar lleva consigo, pues, elimina toda posibilidad de acción comunicativa.

LA CRÍTICA DE GONZÁLEZ⁵⁶

El profesor William González analiza, a su juicio, los aciertos y desaciertos del programa investigativo del filósofo francés. Para ello, parte de tres ideas:

1. Muestra que tanto la arqueología como la genealogía desarrolladas por Michel Foucault (empresa que el profesor González llama *genealogía arqueológica*) afianzan su antihumanismo y antiantropologismo; esta empresa, según el profesor González, debe comprenderse como *liberación de la facultad de juzgar*.
2. Para el profesor González la salida que el pensador francés propone de la disolución del sujeto, la ética de la resistencia y la transgresión, no es la más adecuada, es decir, es menos eficaz que su denuncia genealógica.
3. Para el profesor William González lo que Foucault quiso realizar fue la “liberación de la facultad de juicio”. Para escapar a las pretendidas inconsistencias de Michel Foucault, el profesor William González propone establecer una relación que parte de la *antropobiología*, “entre la constatación foucaultiana de la imposibilidad de encontrar algo así como la *naturaleza humana* y esta *liberación de la facultad de juzgar*. Consideramos que dar un tratamiento transdisciplinario a este tema, representa una de las *transformaciones importantes de la filosofía contemporánea*”⁵⁸.

El profesor William González define *Genealogía-Arqueológica* como el estudio de un conjunto de *prácticas y de problematizaciones* que evita confundir entre la primacía de la arqueología sobre la genealogía o viceversa, pues:

Cuando se hace sufrir estas divisiones radicales a la obra de Foucault, no se obtiene como resultado más que una serie dispersa de estudios, que no pueden conectarse ni a nivel temático, ni mucho menos a nivel metodológico. De allí surgen, por ejemplo, todas y cada una de las especulaciones entre un Foucault tripartita que se ocuparía de los discursos y del saber hasta 1969, otro que se inquietaría a partir de 1970 por las técnicas del poder, y en fin, un último Foucault que “descubriría” la ética de la misma manera que un perverso desordenado y en vías de arrepentimiento descubre un monasterio. No hay tal. Las “mil caras” de Michel Foucault no hay que ir a buscarlas en una explosión generalizada de su obra, sino en la preocupación múltiple de las problematizaciones y de las prácticas que nos han denominado; es decir, en una *Genealogía-Arqueológica* de nuestra cultura⁵⁸.

Compartimos con el profesor William González la idea de defender, con el término *Genealogía-Arqueológica*, la coherencia del «sistema Foucault» con el fin de “conocer igualmente sus límites, problematizar sus prácticas, indicar los puntos frágiles o las nuevas direcciones que podrían tomarse frente a los impases que se presentan a toda filosofía, pero al mismo tiempo le permiten su evolución”⁵⁹. La *Genealogía-Arqueológica* debe esclarecer el lugar a partir del cual hablamos y reflexionamos, debe permitir el diagnóstico de la sumisión patológica del juicio de los societarios, debe permitirnos saber cómo este juicio ha sido dominado por las fuerzas del poder/saber. Para decirlo más claramente, la *Genealogía-Arqueológica* consiste en una reparación del juicio presente antes inhibido⁶⁰.

El profesor William González considera necesario modificar la visión que da Foucault de su propia empresa (*Genealogía-Arqueológica*) con el fin de no caer “en las peores inconsistencias, puesto que no sabemos por

qué los discursos ya genealogizados, tienen más valor que esos que no lo están”⁶¹. De no modificarse la visión que tenía el propio pensador francés de su *Genealogía-Arqueológica*, es decir, mientras no se establezca una relación entre la *Genealogía-Arqueológica* con la reparación del juicio de los societarios se corre el riesgo de hundirse en los efectos postraumáticos que producen estos acontecimientos:

El relativismo y el síndrome postraumático, solo son evitables en la medida en que se considere la genealogía arqueológica como una liberación presente de la facultad de juzgar, que permite a los societarios la búsqueda de una identificación común. Liberando la facultad de juzgar se libera al pensamiento de la creencia en el humanismo⁶².

La *Genealogía-Arqueológica*, al esclarecer el lugar a partir del cual hablamos y reflexionamos, permite hacer el diagnóstico del presente teniendo en cuenta tres dimensiones: *lo que ya no somos* (trabajo arqueológico), *lo que estamos deviniendo* (diagnóstico del presente) y *lo actual, eso con lo cual coincidimos aquí y ahora* (juicio de objetividad). El profesor William González llega a la conclusión de que “la genealogía arqueológica es la empresa que trata de liberar al pensamiento de sus impedimentos históricos y de los dispositivos del poder/saber modernos, con el fin de liberar la facultad de juzgar”⁶³.

El profesor William González, al llegar a este punto, se pregunta: “¿cómo es posible una liberación de la facultad de juzgar, en una filosofía sin sujeto, en donde el hombre, incluido el individuo, son la producción de un poder/saber y no quien lo produce?”⁶⁴. Para resolver este problema que surge en la obra de Michel Foucault, defiende una concepción nueva del *hombre* que no pasa ni por el *humanismo*, ni por el *antropocentrismo*. Esta salida es considerada por el profesor William González como más radical, y al mismo tiempo más positiva, que la de la disolución del sujeto, la desestratificación del individuo y la muerte del hombre⁶⁵. Al no profundizar sobre el *no*

acontecimiento de la naturaleza humana, Michel Foucault deja fuera de su *Genealogía-Arqueológica* al hombre y al individuo, “y puesto que no hay naturaleza humana, puesto que no hay hombre, ¡todo está permitido! Con Foucault no hay verdad posible, sólo existe una voluntad de verdad, un sistema de poder/saber que la hace emerger y que por lo tanto es necesario genealogizar indefinidamente”⁶⁶. La tesis de la inminente desaparición del hombre es una crítica tanto al antropocentrismo (en tanto que el hombre no existió siempre en Occidente, sino el ser, las *personas*, los *individuos*) como al humanismo (en tanto que el humanismo permite dominar el alma y el cuerpo de las poblaciones):

Lo que Foucault quiere decir es que no hay naturaleza humana, no hay “definición última del hombre” y por lo tanto un gran número de ciencias humanas que se organizaron alrededor del hombre no podrán honrar la cuarta pregunta Kantiana. En su incapacidad para encontrar la “naturaleza humana”, estas ciencias se debaten arbitrariamente entre lo empírico y lo trascendental⁶⁷.

El profesor William González sugiere que así como el pensador francés excluye de su crítica de la antropología y de las ciencias humanas a la etnología, la antropología cultural y las ciencias del lenguaje, habría hecho lo mismo con la *antropobiología*, incurriendo en un error, pues la *antropobiología* “no cae dentro de la crítica que él propuso en *Las palabras y las cosas*”⁶⁸. Tomando como eje central de reflexión esta tesis foucaultiana de la inminente desaparición del hombre, el profesor William González recuerda las tesis *antiantropológicas* de Foucault y defiende una nueva concepción del hombre que no pasa ni por el humanismo ni por el antropocentrismo. El ataque de Foucault al humanismo se puede radicalizar desde la antropología filosófica, pues el pensador francés no sabe por qué no es posible encontrar ni “naturaleza humana” ni “hombre”. Aunque Foucault sostiene que no hay *naturaleza humana*, “se contenta con constatar que desde hace 250 años se reflexiona sobre el hombre

en el vacío de su “naturaleza”, e incluso teniendo razón, debe recurrir a la fe, cuando afirma que esta “naturaleza humana” no se le encontrará jamás”⁶⁹.

Al no profundizar sobre el *no acontecimiento* de la naturaleza humana Michel Foucault termina expulsando al hombre y al individuo de su reflexión filosófica. El rechazo profundamente radical de la antropología le impidió al pensador francés superar las paradojas que se generaron al interior de su sistema: “es a nivel de las soluciones que Foucault se equivoca”⁷⁰. El humanismo, en cuyo fondo se halla la teoría del sujeto y los obstáculos para que el individuo común no tome el poder, es el medio que impide a los societarios su facultad de juzgar, “es en nombre del humanismo y de una falsa teoría general del hombre como se ha logrado someter el alma al cuerpo, el hombre a Dios, la consciencia a la ideología”⁷¹.

Con el fin de salir de manera convincente de los problemas denunciados por la *Genealogía-Arqueológica*, el profesor William González intenta mostrar cómo las ideas antropobiológicas se pueden encadenar con la *Genealogía-Arqueológica*. El profesor William González analiza la relación que existe entre el proyecto *comunicacional* habermasiano y la *Genealogía-Arqueológica* foucaultiana. El proyecto habermasiano hunde sus raíces en la problemática de la racionalidad planteada por Max Weber. En su *Teoría de la actividad comunicacional* Habermas muestra que el hombre no puede pensarse como hombre más que reconociéndose como comunidad, pues, los participantes en la comunicación utilizan un lenguaje que les es común y que no puede no serlo: el hombre es lenguaje intersubjetivo, y no puede no comunicar cuando piensa. En este sentido, “Habermas se sitúa en el camino que permite el paso de una *Genealogía-Arqueológica* a una *sociología del saber*”⁷². Aunque Habermas no se opone a la aplicación de una técnica de análisis como la que practica Foucault, argumenta y muestra los límites que tiene, examinando los peligros que conlleva su radicalización⁷³. El profesor William González muestra cómo la *Genealogía-Arqueológica* enriquecería el proyecto crítico comunicacional habermasiano y, a su vez, cómo se legitimaría la empresa de Foucault, pues:

El humanismo, en cuyo fondo se halla la teoría del sujeto y los obstáculos para que el individuo común no tome el poder, es el medio que impide a los societarios su facultad de juzgar, “es en nombre del humanismo y de una falsa teoría general del hombre como se ha logrado someter el alma al cuerpo, el hombre a Dios, la consciencia a la ideología”. William González.

Si deseamos llevar a cabo una empresa rigurosa, es decir crítica, es necesario superar el estadio de la auto-reflexividad (Habermas) que como lo hemos visto juzga al interior de un saber que le ha sido dado y en el cual arriesga revivir aquello que se intenta aniquilar: las estrategias de poder. No es elevando el lenguaje al rango de lo trascendental y dándole una función «utópica» cómo podremos llegar a solucionar nuestros conflictos; es genealogizando nuestros saberes y prácticas y problematizando nuestras instituciones, como podremos a través de una comunicación concertada legitimar nuestras decisiones a través de una normatividad de procedimiento que será forzosamente epistémica, solucionando así la crisis de legitimación interna a la genealogía-arqueológica⁷⁴.

El profesor William González intenta enriquecer, la una con la otra, tanto la empresa foucaultiana (*Genealogía-Arqueológica*) como la habermasiana (ética comunicacional), mostrando los puntos importantes que se deben retener y recuperar entre las técnicas de análisis de Foucault y Habermas. Esta tarea le permite mostrar cuáles son los aciertos y desaciertos de los dos pensadores. Ahora bien, para completar esta tarea el profesor William González tendrá en cuenta las “correcciones” que Jacques Poulain aporta al sistema comunicacional de Habermas y hace un *balance-programa* en el que retoma a los tres autores.

Según el profesor William González, Jacques Poulain es quien explica al interior mismo de la filosofía de la comunicación, el mecanismo genésico de producción del pensamiento:

Hasta ahora, todas las filosofías de la comunicación que van de Habermas a Rorty pasando por Apel, postulaban de manera concreta, y unas de manera menos radical que otras, la comunicación como único medio que el hombre contemporáneo tiene para buscar la salida coherente y eficaz de sus conflictos actuales. Estos autores se habían contentado hasta aquí, con decir que el hombre es comunicación y por lo tanto consenso, que el hombre es lenguaje y el lenguaje comunicación, etc.⁷⁵.

William González, siguiendo a Jacques Poulain, sostiene que la palabra es la que permite fundar la facultad de juzgar. Facultad que impide que se les pueda arrebatar a los societarios el juicio comunicativo sobre su vida:

La facultad de juzgar y la ley de verdad hacen posible la creación de un mundo común en el que los individuos reconocen su libertad, reconociendo sus propias inhibiciones. Ellos fabrican acuerdos que se encarnan en instituciones, reglas, preceptos, etc., de tal manera que el hombre se dota, tanto de una orientación para su comportamiento como de una segunda naturaleza: la cultura⁷⁶.

Habermas ignora el esquema de producción del lenguaje y del pensamiento, ignora que el hombre coordina de antemano su vida a través de la palabra y el juicio, lo que le hará postular un mecanismo autístico de la comunicación. De allí que el aporte de Poulain a su trabajo sea doble, “ya que critica y cura desde el interior mismo la ética comunicacional; y por otra parte, desde el exterior, su trabajo permite ver en qué las filosofías, “estructuralistas y postestructuralistas” arrastran sin saberlo en sus esquemas una arcaización del pensamiento”⁷⁷.

Habermas y Foucault desconocen cómo a partir del sonido el viviente humano organiza a través de las emisiones-recepciones fónicas, su vida y su relación con el mundo exterior. Ignoran que es este mismo mecanismo (emisión-recepción) el que está presente en la subordinación del tacto a la visión, y de todos los otros sentidos a la palabra. Excluyen, sin saberlo, de sus análisis que este mecanismo produce tanto la *conciencia de la comprensión* haciendo concordar palabras y cosas al extraernos del animismo mental, como la *conciencia de verdad* (ley de verdad) al dictarnos una ley que nos permite juzgar el mundo. Habermas y Foucault desconocen que el pensamiento mismo es *juicio*, y que de la misma manera que está obligado a pensar lo que piensa como verdadero para poder pensarlo, no puede no juzgar cuando piensa. Según el profesor William González las consecuencias de esta ignorancia son catastróficas, como lo señala Poulain:

Poulain tiene razón en lo que a las consecuencias; se refiere, pues el hecho de adherir a un consenso que yo no he podido, juzgar antes de adherirme a él, provocará en mí una incertidumbre permanente (“reflexividad crónica”), ya que se reduce la acción del hombre en el mundo a un funcionamiento animal de orden intraespecífico que no corresponde a su naturaleza orgánica (“reduccionismo”). Procediendo de esta manera, Habermas arcaiza y “animiza” el pensamiento, invoca

el consenso de la misma manera que las sociedades arcaicas invocaban los dioses soberanos o el animal totémico, convencidos de que ellos juzgarían en su lugar. Habermas no ve que es imposible ocupar de manera directa el lugar del juicio que pertenece a otro, para transformarse directamente en consenso ambulante, sin impedirse gozar al mismo tiempo de la única libertad que el hombre posee: ejercer su facultad de juzgar. Esta sumisión colectiva y práctica al consenso, es lo que hace funcionar la razón pragmática como un mecanismo autístico, pues ella ésta convencida de que dando la palabra de cada uno de los participantes sociales al consenso colectivo, podrá evitar así la infelicidad que la acompaña⁷⁸.

Además, como el consenso habermasiano está fundamentado en “la ley del mejor argumento” y asegurado por el funcionamiento de la comunicación ilocutoria, el problema se agrava, pues al fundamentar el consenso en la ley del mejor argumento a la que los societarios deben plegarse se rechaza el único mecanismo que puede producir una adherencia cimentada en la facultad de juzgar: *la ley de verdad*: siempre es posible contraponer un “mejor argumento” a ese “mejor argumento” que nos hace hoy adherir al consenso:

Es así que se encuentra cortocircuitado e invertido el proyecto general de Habermas, es decir, el de “la reconstrucción de una crítica general”, deviniendo una simple proyección de identificación de tipo animal “estímulo-reacción-acción consumatoria”: el mejor argumento como “estímulo”, la adherencia a este argumento como “reacción” y el consenso como “acción consumatoria”. Así, curiosamente-desobedeciendo la dinámica del pensamiento- la teoría del “mejor argumento” deviene “el peor”, ya que incita a una discusión infinita, mostrando su carácter patológico⁷⁹.

El profesor William González considera que indudablemente y necesariamente pueden pensarse como constitutivas de una misma técnica la *Genealogía-Arqueológica* de Foucault, la Sociología del saber de Habermas y la Filosofía del juicio de Poulain, pues, la crítica implacable de la una, se convierte en necesidad de la otra: “no se puede adquirir una “posición ideal de palabra” (Habermas) más que aplicando una genealogía-arqueológica (Foucault) que permita al discurso liberado de sus limitaciones históricas juzgar (Poulain) de manera creíble y verdadera”⁸⁰. En otras palabras, “los análisis microfísicos de la genealogía-arqueológica deben ser completados por una macrofísica de lo social, a través de una filosofía del juicio”⁸¹.

LA GENEALOGÍA DEL SUJETO

Tanto el profesor William González como el pensador alemán Jürgen Habermas coinciden en que Michel Foucault no tiene fundamento (normativo) para su empresa Genealogía-Arqueológica: “si seguimos hasta el final el razonamiento foucaultiano, estamos por así decirlo, en caída libre, puesto, que no hay ni un solo puerto seguro, nada a que aferrarse”⁸². La historiografía genealógica continúa con los volúmenes 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad - El uso de los placeres y El cuidado de sí*, que realizan un desplazamiento en el proyecto inicial que anuncia Foucault en *La voluntad de saber*⁸³. Foucault se aleja de sus horizontes históricos cercanos y retorna a Grecia con el fin de dar cuenta de la constitución del sujeto; es este objetivo, que manifiesta al final de su vida, el que le da fundamento a la historiografía genealógica del pensador francés y le permite responder a quienes le atribuyen a su historiografía genealógica una incapacidad de criticar conceptos más globales sobre el plano político (como Estado y sociedad civil), una imposibilidad de examinar la libertad y la resistencia fuera del sujetamiento y una salida al problema de la disolución del sujeto. El desplazamiento hacia la ética permite una comprensión más amplia de la resistencia. Si consideramos que la resistencia se juega en el contexto de una *Ontología*

de nosotros mismos en el presente, la tarea crítica del historiador genealógico consiste en develar los acontecimientos que nos han convertido en lo que somos con el fin de liberarnos de nosotros mismos y en realizar un trabajo de conversión y constitución de nosotros mismos en el presente.

La resistencia para Michel Foucault es una preocupación constante que aparece, al final de su obra, como una estética de la existencia. Al centrar su análisis en la preocupación de sí mismo y en la ética como una estética de la existencia, Foucault no abandona la cuestión de la resistencia al poder político (los cursos sobre la gubernamentalidad preparan el advenimiento de definiciones más precisas que uno encuentra en 1982 a propósito del sujeto, de su libertad y de su capacidad de resistencia. Así, la genealogía del Estado moderno y la historia de las gubernamentalidades revelan no sólo las estrategias de conjunto, sino las condiciones mismas de posibilidad en las cuales se articulan las distintas concepciones de resistencia). A la luz del cuidado de sí, el pensador francés propone una estética de la existencia, un estilo de vida que abre al sujeto la posibilidad de resistir a los poderes que intentan dominarlo (Foucault rechaza la postura demonista de una racionalidad investida de una tecnicidad fría que la hace el nuevo monstruo a abatir. Sus estudios sobre la gubernamentalidad ofrecen sobre todo una grilla de inteligibilidad que permite repensar las nociones de política, libertad, poder y resistencia, observando las diversas estrategias por las cuales se intenta gobernarlos, los distintos modos que tenemos de comprender estas estrategias, de aceptarlas o de resistirlas. Más que un simple examen de las racionalidades y de los dispositivos de poder que recorren Occidente desde la antigüedad hasta la modernidad, el trabajo de Foucault consiste en elaborar una genealogía de la libertad, de la resistencia y del Estado).

Precisamente en el texto *El sujeto y el poder* Foucault sostiene que aunque se ha visto bastante enredado con el tema del poder no ha sido este el tema de sus investigaciones sino el sujeto⁸⁴, pues, reflexionar sobre las conexiones entre teoría y práctica, consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra diferentes formas de poder; es decir, que antes

que analizar el poder a partir del punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones de poder a través del antagonismo de la resistencia⁸⁵.

El análisis de las resistencias al panóptico en términos de táctica y de estrategia no tiene como finalidad mostrar que el poder es anónimo y victorioso siempre, sino que señala las posiciones y los modos de acción de cada uno, las posibilidades de resistencia y de contra-ataque de unos y otros⁸⁶. Como punto de partida Foucault toma una serie de oposiciones: al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre el enfermo mental, de la medicina sobre la población y de la administración sobre las formas de vida de la gente⁸⁷. Estas resistencias son *transversales*; es decir, no se limitan a un país, no son privativas de una política particular o forma económica de gobierno. Los objetivos de estas resistencias son los efectos de poder como tales; son *inmediatas*; no buscan el "enemigo principal", sino el enemigo inmediato y son *anarquistas*. En sus puntos más originales, son resistencias que cuestionan el estatuto del individuo, no son exactamente por o contra el "individuo" sino contra el "gobierno de la individualización"; son luchas contra los privilegios del conocimiento, contra la forma en que el conocimiento circula y funciona, sus relaciones de poder. Todas estas resistencias giran alrededor de la pregunta ¿Quiénes somos? Y su objetivo principal es atacar, ante todo, una técnica, una forma de poder, que se aplica a la inmediata vida cotidiana que al categorizar al individuo, le marca su propia individualidad, lo adhiere a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él debe reconocer y que los otros tienen que reconocer en él. Son resistencias contra una forma de poder que hace a los individuos sujetos⁸⁸.

En *El sujeto y el poder* Foucault concibe la resistencia abiertamente positiva. Describe el poder como acciones sobre acciones; el poder no es concebido como una relación abstracta de fuerzas sino un campo de acciones posibles, el poder funciona a través de la estructuración de acciones posibles realizadas por hombres libres. Esta estructuración se efectúa a través del gobierno, es decir, designa el camino a través del cual la conducta

de los individuos, o grupos de individuos, es dirigida. El análisis del poder como acciones sobre acciones permite mostrar cómo el sujeto puede actuar sobre sí y cambiar la relación de sí consigo mismo: si el poder funciona a través de la estructuración de un campo de posibles acciones, la resistencia al poder puede entenderse no solo como una relación agonística de fuerzas sino como una fuerza creativa del campo de posibles acciones. La resistencia, vista de esta manera, es positiva, y no meramente reactiva, y consiste en la constitución de un sujeto cada vez más *autónomo*:

Contra las artes de gobierno que se apropian de la vida del individuo bajo el pretexto de aliviar su cuidado de sí y que pretenden determinar su modo de vivir (la biopolítica, el biopoder) va a surgir históricamente la distinción entre Estado y sociedad, la institucionalización del Estado de derecho, y una actitud crítica de no-sometimiento⁸⁹.

Aunque ética y política se ocupan de cuestiones diferentes y diferenciables, la ética es una categoría política que toma como punto de partida al individuo, lo cual implica estudiar en qué consiste la ética y el papel de la resistencia en ella. La ética fundamenta el papel de la resistencia en la obra del pensador francés.

La ética de la existencia en Michel Foucault hace referencia a un proceso de subjetivación que se opone a los mecanismos de sujeción en Occidente. A Foucault no le interesa encontrar un nuevo fundamento para el sujeto, sino la constitución de modos de vida. Su trabajo crítico, su *Genealogía-Arqueológica*, busca desprenderse de las ataduras del pensamiento antropológico con el fin de crear estilos de vida. En este sentido, el sujeto, en Foucault, no es el fundamento inmutable y determinante; su razón de ser se halla en la posibilidad de modificarse: su forma se convierte en una tarea de renovación constante. Wilhelm Schmid afirma que:

Foucault recoge la filosofía del sujeto, y le da un giro completamente diferente: en esta medida, la pregunta por el fundamento está ligada a la nueva fundamentación de la ética.

Es ésta, pues, una ética que no se asienta ya en el sujeto epistemológico, sustancial, sino en el sujeto de las prácticas de sí, y que se hace efectiva una historia abierta cuyas estructuras no están determinadas de una vez por todas, sino que son modificables⁹⁰.

El sujeto no se constituye pasivamente en el sometimiento a la norma; lo hace activamente dando forma a su existencia. Frente a un poder que intenta normalizar se halla la posibilidad de darse forma a sí mismo: en lugar de dejarse gobernar, el sujeto se gobierna a sí mismo.

Frente a un sujeto epistemológico, constituido, universal y trascendental se impone la finitud del hombre, es decir:

Al sujeto epistemológico se contraponen el sujeto ético, el cual es un sujeto de experiencia constituido con ayuda de prácticas de sí; sujeto en definitiva, de posibles transformaciones. De ahí que en esta historia lo importante no sea presuponer una naturaleza humana, que habría que volver a recuperar, sino la libertad de los hombres⁹¹.



CITAS

- 1 Documento elaborado con ocasión del DEBATE SOBRE LA ONTOANTROPOLOGÍA DEL DERECHO. TEMA: EL HOMBRE ENTRE LA NATURALEZA Y LA HISTORIA, organizado por el Grupo de Investigación ONTOANTROPOLOGÍA DEL DERECHO. Semillero de Investigación ESCUELA DE PENSAMIENTO UNILIBRISTA, realizado en la Universidad Libre Seccional Cali, los días jueves 2 y 30 de octubre y jueves 27 noviembre de 2008. Una versión previa de este artículo fue publicada en la Revista DIÁLOGO DE SABRES de la Universidad Libre. Véase Reinaldo Giraldo, La ética en Michel Foucault o de la posibilidad de la resistencia, en DIÁLOGO DE SABRES, No 29, Julio-diciembre de 2008, pp. 201-213.
- 2 Michel Foucault, Historia de la sexualidad. El uso de los placeres, Siglo XXI, Madrid, 1999, p. 14.
- 3 Acatamos la sugerencia de Miguel Morey de no tomar estos tres campos de análisis de forma rígida, sino según la interpretación del mismo pensador francés (es decir, como la búsqueda de una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura), en la que la ontología del presente sería la matriz (punto de partida, pregunta radical y objetivo) de estos tres modos de tratamiento del sujeto. Miguel Morey, "Cuestión de método", en Michel Foucault, Tecnologías del yo y otros textos afines, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 24/25.
- 4 Michel Foucault, "Estructuralismo y postestructuralismo", en Estética, ética y hermenéutica, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 312/313. Michel Foucault, El yo minimalista y otras conversaciones, La Marca, Buenos Aires, 2003, p. 107.
- 5 En Sens et non-sens, Merleau-Ponty señala la presencia de un lenguaje común en la filosofía de Hegel en el pensamiento francés contemporáneo, tanto por los que exaltan su dialéctica como por los que la critican, pues Hegel está en el origen todo aquello que ha hecho grande la filosofía -por ejemplo, en el marxismo, en Nietzsche, en la fenomenología, en el existencialismo alemán, en el psicoanálisis- él inaugura una tentativa de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada. La filosofía francesa de los años 1960 considera que el mejor modo de interpretar la filosofía hegeliana es dejar de integrar lo irracional en el contexto de una razón ampliada como quería Merleau-Ponty en 1946. La historia occidental ha privilegiado el discurso de la razón sobre la sinrazón, de lo mismo sobre lo otro. En este sentido señala sus límites en el espacio tenue de su verdad. Al contrario de una historia ampliada de la razón se acentúa el cuestionamiento de un proceso de constitución y la precariedad de su legitimidad. En esta vía se encuentra la investigación de Michel Foucault, quien con respecto a la filosofía de Hegel escribe en su Lección Inaugural de la Cátedra de los Sistemas de Pensamiento que toda su época intenta escapar de Hegel. Escapar de Hegel significa apreciar cuánto cuesta desprenderse de él y saber aquello que permite pensar contra él. La investigación de Michel Foucault se sitúa en esta perspectiva epocal, pues, su lectura se inspira en el legado del traductor de la Fenomenología del espíritu y profesor de la École Normale Supérieure: Jean Hyppolite. Véase Jean-Paul Margot, "La modernidad literaria. Michel Foucault y la generación sesenta", en Modernidad, crisis de la modernidad y postmodernidad, Uninorte, Barranquilla, p. 51.
- 6 Michel Foucault, "Espacios diferentes", en Estética, ética y hermenéutica, Paidós, Barcelona, 1999, p. 431.
- 7 Michel Foucault, "La locura, la ausencia de obra", en Entre Filosofía y Literatura, Op. cit., p. 269.
- 8 Michel Foucault, "Verdad y Poder", en Microfísica del poder, La Piqueta, Madrid, 1991, pp. 191/192.
- 9 Jean Paul Margot, "Genealogía y Poder", en Jairo Montoya (compilador), Nietzsche 150 años, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1995 p. 213. A comienzos de la década del 70 surgieron diversos movimientos como respuesta a los sucesos de mayo del 68, tales como el movimiento feminista, el movimiento de liberación de los homosexuales, el movimiento de reforma de las cárceles, el movimiento ecologista y antinuclear, el movimiento de anti-psiquiatría y distintos

movimientos regionalistas. Algunos pensadores como Foucault, Deleuze, Guattari, Castoriadis, Lefort, Lyotard, Baudrillard, Morin y Lefèbvre tomaron esta situación con mucha seriedad y revisaron su propio pensamiento en función de la nueva exigencia política. Según Eribón, en el pensamiento de Foucault se instaure un corte después del movimiento de Mayo del '68, su trabajo cambia, se politiza: "es en este momento cuando su investigación se orientó hacia el análisis del poder. E interpretó todo su itinerario anterior en términos políticos". Didier Eribon, Michel Foucault y sus contemporáneos, Traducción Viviana Ackerman, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 83.

10 Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía la historia", en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1991, p. 8.

11 Michel Foucault, "Verdad y Poder", Op. cit., pp. 189/190.

12 Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía la historia", Op. cit., p. 13.

13 Ibid., p. 18.

14 Ibid., p. 19.

15 Ibid., p. 20.

16 Ibid., p. 21.

17 Ibid., p. 22.

18 Ibid., p. 23.

19 Didier Eribon, Michel Foucault y sus... cit., p. 84.

20 Jorge Álvarez Yagües, Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La modernidad cuestionada, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 196.

21 Respecto de la importancia del debate Habermas-Foucault Didier Eribon señala que aunque los comentaristas norteamericanos le dan un importante lugar "se advierte bastante rápidamente que Habermas escribió mucho sobre Foucault pero que la recíproca está lejos de ser cierta. Foucault no le dedicó jamás artículos o conferencias a la obra de Habermas, y sólo lo menciona en muy pocas ocasiones -y por lo general porque lo interrogan en una entrevista". Didier Eribon, "La impaciencia de la libertad. (Foucault y Habermas)", en Michel Foucault y sus... cit., p. 273.

22 Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 5.

23 Ibid., p. 7.

24 Ibid., pp. 7/8.

25 Ibid., pp. 12/13.

26 Ibid., p. 13.

27 Ibid., p. 26.

28 Ibid., p. 28.

29 Ibid., p. 33.

30 Ibid., p. 54.

31 Ibid., p. 56.

32 Ibid., p. 57.

33 Ibid., p. 59.

34 Ibid., p. 68.

35 Ibid., pp. 63/64.

36 Ibid., p. 69.

37 Ibid., p. 72.

38 Ibid., p. 80.

39 Ibid., p. 86.

40 Ibid., p. 85.

41 Ibid., p. 85.

42 Ibid., p. 97.

43 Ibid., p. 16.

44 Resaltamos los trabajos de Perry Anderson, Anthony Giddens, Alain Touraine, Axel Honneth, Nicos Poulantzas, N. Fraser. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions, en *Praxis Internacional*, tomo I, 1981, Michel Walzer. La política de Michel Foucault, en David Couzens Hoy (comp.). Foucault, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 61/79. y Charles Taylor. Foucault sobre la libertad y la verdad, en David Couzens Hoy (comp.). Foucault, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 81/118., quienes han insistido en una crítica a la excesiva ontologización del poder, que lo hace invulnerable. Otros autores le atribuyen cierto dandismo y malditismo esteticista.

45 Jürgen Habermas. El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones), Madrid, Taurus, 1989, p. 285.

46 Ibid., p. 327.

47 Ibid., pp. 329/330. Para el pensador alemán la intención de Foucault es construir una historiografía genealógica que supere las aporías de las ciencias humanas interpretadas como producto de la filosofía del sujeto.

48 Ibid., p. 332.

49 Ibid., p. 334.

50 Idem.

51 Ibid., p. 336.

52 Ibid., p. 337.

53 Ibid., p. 339.

54 Idem.

55 Idem.

56 Para desarrollar este acápite voy a tener en consideración los textos del profesor William González Velasco: Foucault y las transformaciones antropológicas de la filosofía contemporánea, en Jacques Poulain y William González (Editores), Transformaciones contemporáneas de la filosofía, Universidad del Valle -Universidad de Paris VIII, Santiago de Cali, 2006; Neotenia, transmodalidad e ipseidad en la antropobiología humana, en William González y Luis Humberto Hernández, Antropología filosófica: el ser, la verdad y el lenguaje, Universidad del Valle -Universidad Javeriana, Santiago de Cali, 2008; Louis Bolck: de la neotenia a la filosofía, en William González (Editor), Louis Bolck. El hombre problema. Retardación y neotenia, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2007; y William González, Propuesta de Seminarios referidos "a los problemas metodológicos que el Informe Final de Investigación del Profesor Ricardo Barreiro presenta", mayo de 2008.

57 William González, Foucault y las transformaciones... cit., pp. 267/268.

58 William González Velasco, Foucault, Habermas, Poulain: crítica implacable, convivencia obligada, en *Revista Universidad del Valle. Filosofía Francesa Contemporánea*, No 13, abril de 1996, p. 47.

59 Ibid., p. 47.

60 William González, Foucault y las transformaciones... cit., p. 276.

61 Ibid., p. 276.

62 Ibid., p. 278.

- 63 Ibid., p. 280. (Las cursivas son del autor).
- 64 Ibid., p. 280.
- 65 Ibid., p. 281.
- 66 Ibid., p. 290.
- 67 Ibid., p. 289.
- 68 Ibid., p. 280.
- 69 Ibid., p. 289.
- 70 Ibid., p. 292.
- 71 Ibid., p. 288.
- 72 William González, Foucault-Habermas-Foucault... cit., p. 53.
- 73 Ibid., p. 53.
- 74 Ibid., p. 56.
- 75 Ibid., p. 56.
- 76 William González, Foucault y las transformaciones ... cit., p. 304.
- 77 William González, Foucault-Habermas-Foucault ... cit., p. 56.
- 78 Ibid., p. 61.
- 79 Ibid., p. 61.
- 80 Ibid., p. 62.
- 81 Ibid., p. 64.
- 82 Ibid., p. 277.
- 83 Habermas desconoce este giro final del pensador francés: "No he podido tener cuenta de los tomos II y III de Historia de la sexualidad que acaban de aparecer en versión alemana". Ibid., p. 291, pie de página 7. Aunque el profesor William González considera en su crítica el giro final del pensador francés no lo comprende como fundamento de la empresa Genealogía-Arqueológica, sino como parte del "sistema Foucault".
- 84 Michel Foucault. El sujeto y el poder. 1ª ed., trad. Cecilia Gómez y Camilo Ochoa. Bogotá, Carpe Diem, 1991, p. 57.
- 85 Ibid., p. 60.
- 86 Michel Foucault. "El ojo del poder". Entrevista con Michel Foucault. En: Benthán, Jeremías: El Panóptico, Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, ed. La Piqueta, Barcelona, 1980.
- 87 Michel Foucault. El sujeto y el poder... cit., p. 57.
- 88 Ibid., p. 60.
- 89 Wilhelm Schmid, En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault, Traducción Germán Cano, Barcelona, Pre-Textos, 2002, p. 63.
- 90 Wilhelm Schmid, En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault, Pre-Textos, Barcelona, 2002, p. 55.
- 91 Ibid., p. 207.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ YAGÜES, Jorge, Michel Foucault: Verdad, Poder, Subjetividad. La modernidad cuestionada, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- COUSENZ HOY, David (comp.), Foucault, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.
- ERIBON, Didier, Michel Foucault y sus contemporáneos, Traducción Viviana Ackerman, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.
- FOUCAULT, Michel, Historia de la sexualidad. El uso de los placeres, Siglo XXI, Madrid, 1999.
- _____, Entre Filosofía y Literatura, Paidós, Barcelona, 1999.
- _____, Estética, ética y hermenéutica, Paidós, Barcelona, 1999.
- _____, El sujeto y el poder. 1ª ed., trad. Cecilia Gómez y Camilo Ochoa. Bogotá, Carpe Diem, 1991.
- _____, El yo minimalista y otras conversaciones, La Marca, Buenos Aires, 2003.
- _____, Microfísica del poder, La Piqueta, Madrid, 1991.
- GONZÁLEZ VELASCO, William, Foucault y las transformaciones antropológicas de la filosofía contemporánea, en Jacques Poulain y William González (Editores), Transformaciones contemporáneas de la filosofía, Universidad del Valle –Universidad de París VIII, Santiago de Cali, 2006.
- _____, Neotenia, transmodalidad e ipseidad en la antropobiología humana, en William González y Luís Humberto Hernández, Antropología filosófica: el ser, la verdad y el lenguaje, Universidad del Valle –Universidad Javeriana, Santiago de Cali, 2008.
- _____, Louis Bolk: de la neotenia a la filosofía, en William González (Editor), Louis Bolk. El hombre problema. Retardación y neotenia, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2007.
- _____, Propuesta de Seminarios referidos “a los problemas metodológicos que el Informe Final de Investigación del Profesor Ricardo Barreiro presenta”, Universidad Libre Seccional Cali, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, mayo de 2008. Documento CIFADER.
- _____, Foucault, Habermas, Poulain: crítica implacable, convivencia obligada, en Revista Universidad del Valle. Filosofía Francesa Contemporánea, No 13, abril de 1996.
- HABERMAS, Jürgen, El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones), Taurus, Madrid, 1989.
- MARGOT, Jean-Paul Margot, Modernidad, crisis de la modernidad y postmodernidad, Uninorte, Barranquilla, 2000.
- _____, “Genealogía y Poder”, en Jairo Montoya (compilador), Nietzsche 150 años, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1995.
- MOREY, Miguel, “Cuestión de método”, en Michel Foucault, Tecnologías del yo y otros textos afines, Paidós, Barcelona, 1990.
- SCHMID, Wilhelm, En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault, Traducción Germán Cano, Pre-Textos, Barcelona, 2002.

Reinaldo Giraldo Díaz

Magister en Filosofía de la Universidad del Valle. Investigador grupo de investigación “Sistemas Penitenciarios y Carcelarios” Facultad de Derecho. COL0043459 - Categoría C y grupo de investigación Génesis G.I.T COL0017585 - Categoría D. Universidad Libre - Seccional Santiago de Cali.