

Universidad Nacional de Salta

Facultad de Humanidades

Maestría en Filosofía contemporánea

Especialidad: Etica

**Historia, ética y actualidad en Michel
Foucault**

Director. Carlos Cullen
Codirectora: María Cecilia Colombani

Lic. Hernán Ulm
2005

“Aquello que viene al mundo para no perturbar nada no merece ni consideraciones ni paciencia”

René Char

Agradecimientos

Un trabajo de investigación, es una empresa colectiva. Una imagen del pensamiento, quiere recluir el trabajo de pensar al calor íntimo de una pequeña estufa, en la que el investigador, aislado de todas las impertinencias del mundo exterior, desarrolla, de principio a fin, sus construcciones conceptuales. Nuestras academias insisten en que nuestros trabajos se refugien bajo esas ilusiones. Pero qué puede quedar de esa imagen cuando el cógito en el que se asentaba se ha disuelto en prácticas que lo constituyen. El pensamiento no se produce en ese espacio aislado soñado por Descartes, sino en el contacto, el intercambio, la discusión, el debate con los otros. Un “yo” que se disuelve en instancias discontinuas. Un trabajo de investigación, sólo por un exceso puede permitirse todavía la figura nostálgica del autor.

Hay en este trabajo voces plurales y dispersas. Esas voces múltiples han hecho posible (y han marcado los límites) de un trabajo que considerábamos improbable rectificando caminos, señalando atajos, proponiendo nuevos rumbos, decidiendo la investigación. Foucault sostenía que se escribe para ser otro. Creo también que se escribe con otros, entre otros, mientras se está siendo otros. Un concepto de amistad habita en estas páginas. La que hace posible la invención de un tema, su obstinada persecución, sus inevitables pérdidas, sus amenazas siempre renovadas de abandono. Una amistad hecha de retazos, de partes, de desencuentros, de encuentros fugaces y fortuitos.

Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a quienes, siendo coautores de este trabajo, se escudan en la amabilidad de su anonimato y cuyos nombres no puedo dejar de anotar: Alejandro Ruidrejo (cuya amistad y persistencia excede estas páginas, en horas interminables de discusiones

excesivas), Fernanda Justiniano y Mercedes Quiñones (quienes sugirieron modificaciones fundamentales a la primera parte), Mariela Vargas, Gustavo Salem, Andrea Flores (alumnos del seminario de los viernes que se empeñaban en contradecir todas y cada una de mis afirmaciones), Damián Hoyos (de quien siempre recibí atentas contravenciones), María Susana Paponi y Gabriela Berti (cuyas lecturas precisas, rectificaron muchos errores), Sergio Vargas (por las múltiples ayudas, intelectuales y materiales, prestadas), y a Carlos Cullen y María Cecilia Colombani (por haber brindado su apoyo y consideración). A Paula y Daniela, porque soportaron con paciencia y por el tiempo que me dieron para escribir.

Presentación y plan de trabajo

Todos sabemos lo que sucede en los recorridos que conducen desde el inicio de nuestras investigaciones hasta su finalización. Es siempre más lo que queda fuera que aquello que finalmente se muestra. Escribir es un ejercicio de sustracción. No es posible escribirlo todo. Las desviaciones, las rectificaciones, los recodos, las vueltas a empezar, las hojas arrojadas al olvido, las notas en los costados de los libros, constituyen parte de esa experiencia que se olvida bajo la forma anodina del libro, pobre emblema de “lo que acaba”. ¿Tiene un sentido escribir? ¿Hay que escribir para dar un sentido a esa experiencia? ¿o por el contrario esa experiencia misma debe dejar su constancia (su inconstancia) en lo que se escribe sin sentido? Contra toda ilusión, se hace claro que no se ha dicho aquello que se quería decir. Que lo importante, lo que cuenta, ha quedado fuera, en los márgenes, en palabras más o menos dispersas, y que el libro es el fragmento de una obra que no logra estamparse en el papel. Escribir la palabra fin es siempre el testimonio de ese fracaso.

Este trabajo se ha formado al empuje de esas derivas. Las preguntas que le dan su genealogía se inscriben en el azar de una travesía dudosa: ¿qué es pensar? ¿qué constituye la singularidad de nuestro presente? Preguntas que sólo podíamos reconstruir una vez que las preguntas iniciales habían agotado y perdido todo su sentido.

Por ello nuestro trabajo fue modificando poco a poco el eje sobre el que debía trabajar. La preocupación por dar una nueva reconstrucción de la obra foucaultiana en torno al eje de “lo actual”, dio prontamente lugar a otras series de preguntas que se imponían en cada retraso del proyecto. Al fin y al cabo ya no resultaba interesante hablar de Foucault: muchos y muy buenos trabajos se

han escrito en este sentido. Y no era el caso una vana reiteración de lo mismo. Por el contrario imaginar cómo y hasta dónde podemos dar lugar a una imagen no dogmática del pensamiento, para construir desde allí una ética no universalista que sugiriera una alternativa a las problemáticas prácticas contemporáneas, parecía más interesante. Y para esto nos hemos servido de la obra de Michel Foucault como un índice.

¿Es posible pensar una ética singular? En todo caso esta pregunta no puede encontrar respuesta sin poner en cuestión la imagen tradicional de la filosofía, sin modificar la imagen del pensamiento. No es posible seguir respondiendo a esta cuestión mediante las fórmulas habituales del reconocimiento y del dogma de la Razón. La historia de las ideas muestra que la singularidad ha sido siempre el horror que se debe evitar. El pensamiento es de lo universal. Del lado de la singularidad, nos acechan el acaso, lo fortuito, lo inaccesible, el sin sentido. Del lado de lo singular y de lo múltiple que lo singular provoca, se esconden la impotencia, la parálisis, la ausencia del sentido y la fuga de la verdad. La singularidad parece conducir a una afasia del pensamiento. Un no saber que tal vez ni siquiera sepa enunciarse con propiedad. Reino de exaltación poética y de burla crepuscular, las paradojas de pensar lo singular deben dar paso a la seriedad de una Razón abocada a establecer la legalidad de lo que debe ser. ¿Pero no sucede que al fin y al cabo la persistencia de esto que somos se sustrae a toda forma de generalización? ¿No acontece, más allá o más acá de todas las fórmulas que intentan domeñarlo, que lo múltiple no deja de producirse como diferencia? ¿Y que todo intento por estabilizar su proliferación culmina siempre con el imperativo apenas disfrazado de una violencia?

Foucault ha sido la ocasión para intentar responder estas preguntas. Pensar es una evidencia que debe ser cuestionada. Desde el inicio su obra no ha cesado de empeñarse en su intento por darnos una idea distinta de lo que es pensar, acechando a la filosofía desde la historia: no se puede seguir pensando al abrigo tranquilizador de una historia de las ideas. El pensamiento es una práctica y su historia, la de los sistemas de pensamiento. En este empeñamiento revela su insistencia filosófica la pregunta que se recorre en cada instancia (reiteración y diferencia) ¿cómo es posible una experiencia? ¿cómo es posible que nosotros, en la contingencia que nos constituye, hagamos de nuestro presente una universalidad? ¿cómo es posible pensar? En todo caso en este espacio, Foucault no es una estrella fugaz que recorre y parte el cielo homogéneo de la filosofía contemporánea entregada a reiterar un gesto antiguo. Por el contrario forma parte de una constelación mayor: Bourdieu, Lyotard, Deleuze, De Certeau, Chartier, Farge, entre otros y que se pueden conectar en torno al nombre propio de Nietzsche.

Así, pensar la obra de Foucault fue poco a poco revelándose como la excusa a partir de la cual ir formulando la búsqueda de una imagen del pensamiento que abra la posibilidad para plantear los problemas a los que nos enfrentamos en la hora presente, más allá de los registros habituales que se inscriben como exigencia de solución. ¿Y si hubiera otra forma de plantear la cuestión? ¿Y si se tratara de formular la cuestión? ¿Y si lo que se afirmara en una tesis fuera la posición de una pregunta, de una pregunta que sólo sirviera para volver sobre sí?: ¿tiene alguna utilidad la filosofía?

Implicaba pues intentar también definir qué es este presente filosófico, qué es lo que pasa en el presente, qué es lo que en presente, se sustrae a la

moda y puede aparecer como constituyendo nuestro peculiar modo de ser, nuestra siempre inestable esencia. Exigía ser, en la medida de nuestras fuerzas, intempestivos. Pensar a contrapelo de los intereses actuales: intentar definir una ontología histórica.

Por ello, desde el inicio de nuestra investigación la indecisión de darle un fin (que al igual que esta presentación, se escribió inexorablemente a destiempo), a través de los desplazamientos y los acasos que fueron construyéndola, se ha ido haciendo cada vez más patente. La pregunta no podía cerrarse y quizás su forma misma impide todo intento de clausura ¿Sirve para algo la fatiga de todas las lecturas, el esfuerzo de la sistematización, el cuidado del estilo, la formulación de interpretaciones novedosas en torno a un autor?

Es posible ahora aventurar en esas indecisiones el pálido esfuerzo por intentar un juego poco original: el de las reiteraciones y las diferencias. El de la reiteración como diferencia. De una a otra serie las ideas vuelven una y otra vez (en el límite, se quisiera que cada serie pueda al mismo tiempo leerse como una unidad que implica a las otras). Las ideas se reiteran (hasta quizás hubiésemos querido usar siempre las mismas citas –sólo nos hemos permitido algunas-) aquí y allá con la secreta esperanza de que cada vez, resuenen de forma distinta, interfieran en distintos espacios dando lugar a nuevas interpretaciones.

Con esa esperanza, hemos separado el trabajo en de la siguiente manera:

Introducción

Una imagen de la filosofía supone que la misma es un cuerpo organizado de autocomprensión. Tal imagen de la filosofía encuentra su forma de expresión más clara en el pensamiento hegeliano. Una reiteración de la pregunta ¿qué es pensar? sólo puede darse como diferencia si somos capaces de cambiar la imagen del pensamiento. Durante mucho tiempo, la filosofía pudo alejarse con comodidad en su historia. En este espacio, los conceptos y los pensadores se alojaron como en su lugar. Había pues una naturaleza propia de la filosofía y el pensamiento se redujo a esa naturaleza. Renovar pues la pregunta es ante todo cambiar la imagen que se han hecho de la historia los filósofos. Para ello se recurrirán a dos vías: por el lado de los historiadores, señalando cómo la práctica historiográfica se aleja de un concepto de la historia anclado en los prejuicios decimonónicos y por el costado de la filosofía, indicando a través de la alternativa Nietzsche-Heidegger una posible manera de comprender las derivas de buena parte del pensamiento contemporáneo francés.

Primera parte: por el camino de los historiadores

Hemos intentado mostrar aquí cómo algunas de las tesis más “novedosas” que Foucault sostiene en el ámbito de la filosofía, forman parte del debate habitual de los historiadores vinculados a la Escuela de los Annales. Buena parte de estos conceptos (discontinuidad, historia anónima, historia serial, Nietzsche y la utilidad de la historia para la vida, los tiempos múltiples, el pensamiento como práctica, lo singular y lo general) forman parte del diálogo y de las alternativas que estos nuevos historiadores proponen para desembarazarse de la vieja historia política y del acontecimiento,

desnaturalizando aquellos conceptos que se aparecen como los más evidentes a la hora de pensar nuestras relaciones con el pasado. Hemos por ello querido mostrar el carácter “no original” del planteo foucaultiano y al mismo tiempo señalar los aportes específicos que este debate ofreció a sus posicionamientos filosóficos.

Segunda parte: Por el costado de la filosofía

Hemos intentado en este punto ceñir el concepto de experiencia que resulta determinante para la comprensión del proyecto filosófico de Michel Foucault como una ontología histórica de nosotros mismos. De la arqueología a las problematizaciones queremos insistir en la presencia nietzscheana de todas estas formulaciones, mostrando, al mismo tiempo, la inserción del pensamiento del filósofo francés en el marco más amplio del debate teórico contemporáneo.

Tercera parte: Concurrencias. Los sistemas de pensamiento. El pensamiento como crítica: diagnóstico y estética

En esta última instancia, hemos intentado una conexión de los dos recorridos propuestos, insistiendo en el carácter específico del proyecto foucaultiano de transformación de la historia de las ideas en una historia de los sistemas de pensamiento para dar una visión de lo que puede ser una nueva imagen del pensamiento en este pensador. Esta nueva imagen resulta determinante para comprender la presentación de la ontología histórica de nosotros mismos como empresa de diagnóstico. En este marco se intenta mostrar esta empresa, como parte de una relectura de algunos textos kantianos, especialmente de la Crítica de la Facultad de Juzgar, tarea que, si bien no se encuentra explícitamente en la obra de Foucault, resulta ser una

interferencia con su obra que nos ha permitido interpretarla desde un punto de vista que creemos puede darle un sentido nuevo a su última etapa.

Finalmente en la **Conclusión** se trata de interrogar acerca de la utilidad de la filosofía como herramienta de diagnóstico y como indagación de los límites que encierran y posibilitan la pregunta ¿qué es pensar?

Nota: Las citas de obras cuyos títulos se consignan en su idioma original han sido realizadas por el autor.

Introducción

“Todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata ¿Acaso no se siente esa exacta historia de una génesis como algo paradójico y ofensivo? ¿No *contradice* el buen historiador en el fondo continuamente?” Nietzsche, F. (2000); **Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales**; Biblioteca Nueva; España

A) Historia de las ideas e imagen del pensamiento

1) Pensar la filosofía desde la historia

Desde el comienzo de su obra, Foucault no ha dejado de escribir historias. Historias menores, extrañas, oscuras vistas desde los ojos de la Filosofía. Historias de “objetos” no filosóficos (“objetos” que la Filosofía no ha consagrado como suyos): la locura, el encierro, la sexualidad. Historias que se vinculaban más con las formas en que los hombres hacen cosas, antes que con la de sus ideas o sus representaciones. Historias de prácticas “menores”, prácticas que se constituyen en el territorio de las experiencias antes que en el debate progresivo de las ideas hacia su purificación. Historias “menores” a partir de las cuales Foucault intenta acorralar de cierto modo a la filosofía, hacerla tartamudear, develando otras lenguas y otras formas de hablar, otras formas de enmudecer y ordenar; historias menores que dejan sin habla a la historia mayor de las ideas¹; ya no historias de las ideas sino historias de los sistemas de pensamiento. Historias que le servirán para mostrar que el pensamiento escapa a la imagen tradicional y dogmática que la filosofía tiene de él. Historias que servirán para mostrar también en primer lugar, que la historia (la “historia que hacen los historiadores”) escapa a la imagen que la filosofía se ha hecho de ella. Foucault va a encontrar a través de esas historias una ocasión para perfilar una imagen distinta no solo de la historia sino, a partir de esta nueva imagen, una imagen nueva de la filosofía. Una imagen distinta del pensamiento. ¿Qué relaciones establece la filosofía con su historia? ¿qué debemos comprender por “historia” allí cuando decimos “historia de la filosofía”? No dejamos de permanecer en una cierta ingenuidad cuando, frente

a nuestro objeto, a nuestra disciplina, no somos capaces de interrogarnos por su aspecto histórico. ¿En qué sentido nuestra práctica y la de los antiguos, la de los maestros medievales, o los profesores modernos resulta contenida bajo la totalidad de una palabra, filosofía? La cuestión no es innecesaria, desde el momento en que todo nuestro pensamiento se construye en la herencia recibida de un pasado que nos habita. El siglo XX, siglo del comentario erudito y la reiteración, no puede dejar de poner en cuestión la historicidad misma de aquello que se constituye como el emplazamiento “natural” de su tarea. Foucault se ha mostrado particularmente interesado en analizar ese aspecto problemático de la historia del pensamiento, a fin de liberar a la filosofía de una última forma del idealismo metafísico que entendía a la misma como el desarrollo necesario para la absolución de un fin ya establecido.

2) De Hegel a Habermas: lo histórico y lo político

Todos sabemos qué es pensar. Al menos, ese es el presupuesto evidente de nuestra actividad filosófica. Y si acaso quisiéramos filosofar sin saber lo que es pensar, eso es precisamente lo que la filosofía, su historia, tienen para enseñar: allí, en su historia, la filosofía se ofrece como modelo de todo ejercicio de pensar. La historia de la filosofía se ofrece como un plano. Plano de trascendencia que con un solo golpe de vista nos da las indicaciones necesarias. La historia de la filosofía orienta al pensamiento. No hay formas de perderse aquí. Y no parece posible hoy hacer filosofía sin reconocer su historia. Sin reconocer nuestro lugar en la historia. ¿Cómo sostener un discurso frente a nuestros oyentes, cómo defender nuestras tesis sin apelar a esa historia? ¿Cómo imaginar una clase en la que nuestro docente comience por rechazar

¹ Para un acercamiento a los temas del pensamiento como afasia y a al concepto clave de minoridad, Deleuze, G._Guattari, F; **Por una literatura menor**. También Deleuze, G. (1993);

esa historia? Es necesario dar legitimidad a nuestros discursos y para ello tenemos allí ese cuerpo, ese horizonte. Al fin y al cabo, es en la historia donde se perfilan todas las perspectivas que dibujan nuestros conceptos. Allí donde el riesgo de una deriva excesiva pueda perturbar el buen orden de nuestras ideas, una cita prolijamente extraída y puntillosamente acotada, asegurará el orden de lo dicho². ¿Cómo imaginar un discurso filosófico sin citas que revelen su origen? La historia de la filosofía sobrevuela nuestro discurso, lo encierra y le da un lugar. La historia tradicional de las ideas, lejos de toda porosidad, de toda oscuridad materialista, se construye en el espacio en blanco en el que el pensamiento inscribe sus propios caminos: “En primer término hemos de observar que nuestro objeto, la historia universal, se desenvuelve en el *terreno del espíritu* (...) Pero lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución (...) Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo...”³. La **historia** se revela inmediatamente como **ontología**, y dado que el **pensamiento** se traduce a través de los **conceptos**, siendo la filosofía la ciencia del concepto, la historia del pensamiento se reduce enteramente a la historia de la filosofía (y veremos en qué una ontología de nosotros mismos como práctica de la libertad, deberá abandonar las -aparentemente similares- categorías hegelianas). El hombre, ante todo, piensa. Su vida, los hechos fisiológicos que lo constituyen en ese hombre preciso, nada tienen que ver con

Pourparlers; Minuit; France y (1986) **Foucault**; Paidós; España.

² Al respecto de la historia de las citas como recurso de autoridad véase: Grafton, A. (1998); **Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página**; F.C.E.; México.

³ Hegel, G.W.F. (1974); **Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal**; Revista de Occidente; 4ªed.; pág. 59-61

su pensamiento. Si por algo se distingue de los otros animales es por su pensamiento. En ese espacio en blanco que se abre entre el propio pensamiento y la Razón, sin embargo, los filósofos (aquellos que, de entre los hombres, son quienes se ciñen con más esmero a las imposiciones de la razón) se equivocan. Víctimas de las pasiones políticas, de la ceguera del tiempo propio, de la escasez de medios, el intelecto, ese pobre sustituto de los atributos de las fieras, se encierra en paradojas, se fatiga en vanos esfuerzos en busca de una idea que está siempre más allá de la finitud de su poder. Basta un poco de sensibilidad para que todo el pensamiento se desbarranque. Su obra se deshace, se pierde, se revela inútil. Sólo el tiempo es capaz de resolver estas mediocridades. El tiempo, mediación purificadora de la Razón que espera, al fin, recogién dose a sí misma, liberarse. Las más grandes obras, los más grandes imperios caen sin remedio y se arriesgan al olvido. El tiempo, esa imagen móvil de la eternidad, se nos ha otorgado para alcanzar la inmortalidad que los dioses nos han negado⁴. Es en el tiempo mismo en donde es posible encontrar el modo de sobrevivir a la sombra tenebrosa del silencio (aunque para la mayor parte de los hombres vale lo que para el poeta menor de Borges: “la meta es el olvido, yo he llegado antes”). La Historia es el progresivo esclarecimiento de la Razón, trabajo austero de rectificaciones. Como el ave fénix, el espíritu renace a partir de sus cenizas: “Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una formación nueva. Pero al deponer la envoltura de su existencia, no solo transmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro. Esta es la segunda categoría del espíritu. El *rejuvenecimiento* del espíritu

⁴ Véase Arendt, A. (2002); **Entre pasado y futuro**; Península; (1995) **De la historia a la acción**; Paidós.

no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo”⁵. El trabajo crítico que saca a luz aspectos escondidos (aun para los propios autores) y libera los errores (encuadrándolos en el “espíritu de la época”), es el esfuerzo por el cual los hombres se encuentran cada vez más cerca de la enunciación de la verdad y la pacificación. Ese es nuestro desafío: purificar los errores del pasado, superar los límites de aquellos tiempos, mejorar los instrumentos de análisis, en síntesis, hacer Historia. Los hombres buscan la verdad, el bien, la belleza. La filosofía no es sino el gran desfile en el que diversos personajes hacen su aparición para inscribir su esfuerzo en la larga travesía hacia una sanción definitiva. Y en ese recorrido hemos de inscribir nuestro propio esfuerzo. Nuestro trabajo no es sino el último estadio de un relato inacabado, inconcluso (quizás inacabable, inconcluible) pero cuyo sentido no puede (no debe) ser puesto en duda. El relato filosófico es, de modo emblemático, la narración en la que los hombres nos contamos a nosotros mismos la experiencia de esa búsqueda. Allí es donde nos recuperamos a nosotros mismos. Donde el pensamiento, sin más, se reencuentra consigo mismo. Si la historia puede tener una filosofía, si la filosofía puede desarrollarse en una historia, es porque la filosofía se encuentra gobernada (y gobierna) por los lazos que establecen los conceptos. Y si algo pueden hacer estos conceptos es eliminar todo rasgo de contingencia en el transcurrir de los acontecimientos. La filosofía domina el mundo imponiendo en él la necesidad inviolable de sus conceptos, lugar de absolución de lo real: “Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido

⁵ Hegel, G.W.F. (1974); **Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal**; Revista de Occidente; pág. 48.

racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto*, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado*, mediante el conocimiento especulativo, que la razón (...) es la *sustancia* (...) La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. (...) Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún particular y finito, y sí solo en el fin absoluto (...) Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso (...) Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal”⁶. Esta Historia, no es pues una Ontología cualquiera: es la ontología de la Razón. El relato histórico es una Ontología de la Razón en la que ésta, progresivamente se revela como lo que Es, sin azares, sin acasos: la Historia es gobernada por la Razón, en ella se funda el fin último al que se dirige todo el pensamiento: “Esta consideración nos conduce a la tercera categoría, a la cuestión de un fin último en sí y por sí. Es esta categoría de la *razón* misma, que existe en la conciencia, como fe en la razón que rige el mundo. Su demostración es el tratado mismo de la historia universal, la cual es la imagen y la obra de la razón” ⁷. En ese relato se recoge la continuidad de nuestro presente en nuestro pasado, y se hace posible, una y otra vez, la reconciliación con aquel tiempo sido. Lo que la historia del espíritu recoge son los rasgos afirmativos de su recorrido. Lazos de continuidad, herencia, comunicación, se unen solidariamente para que podamos en este punto preciso del tiempo que nos pasa, reconocer quiénes somos. Nuevas

⁶ Hegel, G.W.F.(1974); **Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal**; Revista de Occidente; pág. 43-44.

reconciliaciones rectificarán nuestros errores, nuevas articulaciones revisarán nuestros desvíos. Nuevas narraciones vendrán a colmar de certidumbres aquello que el destino llama a ser: “Necesidad, totalización, finalidad: tantas nociones fundamentales que durante mucho tiempo han estructurado los discursos filosóficos sobre la historia, con una gran fidelidad a Hegel”⁸

Pero, para que una historia de las ideas así narrada sea un relato verosímil, para que una experiencia tal del pensamiento sea concebible, para que un sentido sea posible en esa historia, es preciso una imagen que determine primero un territorio, que lo desbroce, para que se instale allí lo pensable. No es posible una historia de las ideas, no es posible una historia de la filosofía, no es posible en fin un pensamiento, sino a condición de que un territorio (que defina de antemano lo que es pensar), señale las fronteras de lo narrable, de lo que puede ser dicho y de lo que ni siquiera se podrá nombrar. La historia reclama un derecho, la ontología una política. Una imagen en la que las figuras filosóficas se instalen con comodidad en un suelo desde siempre familiar: pensar es poder distribuir las figuras aparentes de la Diferencia bajo el Orden Inmutable de lo Mismo. No es posible un pensamiento que no trace los contornos de su geografía. Pensar es instalarse, sentar las bases, fundamentar. En vano multiplicaríamos aquí las metáforas colonizadoras del pensamiento, de toda historia de la filosofía. Se trata en todo caso de asentarse en un suelo. Echar raíces. La filosofía no puede dejar de reclamarse bajo el vano sueño de su autoctonía⁹. El pensamiento es desde sus inicios, sedentario, planificación urbana. Sólo cuando las ciudades se organizaron, sólo cuando

⁷ *Ibíd*em; pág. 48-49

⁸ Chartier, R. (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación**; Gedisa; España; pág. 67.

hubo una patria, pudo desarrollarse un pensamiento filosófico: en el trazado urbano de la nueva polis encontramos la cartografía indispensable del pensamiento filosófico: al fin y al cabo Platón tuvo su sueño de una ciudad ideal¹⁰. La filosofía, búho de Minerva que espera la llegada del ocaso para levantar su vuelo, es capaz de ver aquello que, los que actúan, no pueden acaso ni tan siquiera intuir (esta tensión entre acción y juicio articula gran parte de la obra de Arendt). Es la decadencia de ese vuelo, el aletear vespertino del pájaro de la noche, lo que define la filosofía y su historia: cuando el día decae, cuando la actividad del día muere, la filosofía tiene algo para decir. Nada más alejado de la hora elegida por Zaratustra para filosofar.

Es pues claro que una historia del pensamiento (pues ahora pensamiento es sinónimo de filosofía: sólo se piensa por conceptos¹¹) es inseparable de una filosofía del derecho: la polis y la historia de la filosofía no dejarán de constituirse en los polos inevitables de toda reflexión en torno al estatuto de lo que es pensar. Como dijimos, la filosofía para Hegel no emprende vuelo sino al anochecer: allí, el búho de Minerva alza sus alas y contempla las obras y las acciones del espíritu, limitándose a repetir en su vuelo que, puesto que “todo lo real es racional y todo lo racional es real” (la ontología histórica hegeliana puede reconocerse en esta divisa), aquello que se despliega ante la mirada, debe imponerse por su propia necesidad. Y el filósofo sólo puede intentar (si está a la altura de estas circunstancias) formular conceptualmente aquello que se ha ya realizado. O mejor aun, mostrar cómo el concepto ya se ha realizado,

⁹ Detienne, M. (2005); **Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre**; FCE; México.

¹⁰ Para las relaciones entre territorio, urbanismo y filosofía en la Grecia Antigua, véase: Vernant, J.P. (1983); **Mito y pensamiento en la Grecia Antigua**, en especial cap. III La organización del espacio; Ariel; España; Eggers Lan, C. (1997); **Libertad y compulsión en la Antigua Grecia**; Oficina de Publicaciones del CBC de la UBA; Argentina.

liberado, en las configuraciones que le son inmanentes. "...pues la *forma*, en su significado más concreto, es la razón en cuanto conocimiento conceptual, y el *contenido*, la razón en cuanto esencia sustancial tanto de lo ético como de la realidad natural; la unidad consciente de ambas es la idea filosófica"¹². Esta unidad de forma y contenido sólo puede conducir a un final: "La *configuración* que se da el concepto en su realización es, para el conocimiento del *concepto* mismo, el momento esencial de la idea, que difiere de su *forma* de ser sólo como *concepto* (par. 1)", y sigue "La ciencia del derecho es una *parte de la filosofía*. Debe por lo tanto desarrollar, a partir del concepto, la Idea como aquello que constituye la razón de un objeto o, lo que es lo mismo, observar el propio desarrollo inmanente de la cosa misma (par 2)"¹³. Excluida toda contingencia y toda irracionalidad (la lógica de este proceso es sin más la lógica del Ser), lo que se aparece es el juego emancipado del espíritu que se recoge a sí mismo como libertad: esa configuración final es la del Estado que viene al fin a cancelar todas las contradicciones que en la historia asumen las formas transitorias que solo son un lugar de paso para una realización mayor. Si todo lo real es racional y lo real es el Estado, hemos de mostrar en él la racionalidad misma operando como fundamento de su realización. La historia y el derecho son entonces solidarios en esta empresa de autodesarrollo del espíritu.

Hoy, a casi dos siglos del clamor hegeliano para dar existencia a Alemania, para dar a Alemania la constitución de un Estado, Habermas reclama la imperiosa necesidad de transformar, reformar o reformular, crítica,

¹¹ Para un rechazo de esta reducción del pensamiento a concepto véase Deleuze, G-Guattari, F. (1993); **Qué es la filosofía**; Anagrama; España.

¹² Hegel, G.W.F. (1975); **Principios de la filosofía del derecho**; Prefacio; Editorial Sudamericana; Bs. As. 2004 2ª ed. ; pág. 20.

comunicativa, pacíficamente, las funciones y estructuras del concepto de estado. Es necesario dar nueva existencia, ya no a los estados nacionales aislados, sino a Europa como totalidad que reúna en sí las particularidades dispersas bajo el concepto de estado nacional: “La globalización del tráfico económico y de las comunicaciones, de la producción económica y de su financiación, de las transferencias en tecnología y armamento, y, sobre todo, de los riesgos tanto ecológicos como militares, nos confronta con problemas que ya no pueden solucionarse dentro del marco de un Estado nacional o por las vías habituales hasta ahora de los acuerdos entre Estados soberanos. Si no cambia todo, seguirá progresando el vaciamiento de la soberanía concebida en términos propios de los Estados nacionales y se hará necesario la construcción y ampliación de las competencias políticas de acción a niveles supranacionales cuyos comienzos ya podemos observar (...) No obstante, este inaudito momento de abstracción sólo supone **la continuación de un proceso para el que las prestaciones integradoras del Estado nacional representan el primer gran ejemplo**. Pienso, por ello, que podemos orientarnos en el incierto camino hacia las sociedades postnacionales **siguiendo el modelo de aquella forma histórica que estamos en actitud de superar**”¹⁴. Al fin y al cabo, ¿existe el concepto “Europa”? Si fuera así, es necesario apresurarse a demostrar su necesidad, es decir, su racionalidad y para ello, tenemos ya un modelo que puede indicarnos un camino, un lazo de continuidad. La historia se muestra ante nuestros ojos como el lugar de la recuperación de nuestras tradiciones: “Por ello es de esperar que las instituciones políticas que se crearían mediante una constitución europea tengan un efecto *inductor* (...) La

¹³ Hegel, G.W.F.; *Ibíd.*; Introducción; pág. 23

identidad europea puede en todo caso no significar nada más que unidad en la diversidad nacional. Y, dicho sea de paso, **quizás el federalismo alemán, después de la desarticulación de Prusia y del compromiso entre las distintas confesiones, no represente para ello el peor modelo**¹⁵. El modelo de la continuidad histórica resulta indispensable para pensar una identidad: ¿de qué otro modo puede existir un sujeto (individual o colectivo) sino por su permanencia a lo largo de los avatares del tiempo? Por ello, se hace necesaria: 1) la creación de estados supranacionales, 2) la creación de fuerzas internacionales que protejan el cumplimiento efectivo de las normativas del derecho internacional, 3) finalmente, la abolición de algunos principios caducos, como aquel de “no intromisión en los asuntos internos de los estados” en la medida en que los conflictos internos pongan en cuestión el orden y la paz de toda la comunidad: “Los sujetos estatales, que un día fueron soberanos, y que hace ya tiempo perdieron la presunción de inocencia en términos de derecho internacional, no pueden apelar durante más tiempo al principio de no intromisión en los asuntos internos”¹⁶. Nuevamente, el búho de Minerva, la filosofía en su resignada contemplación, “llega tarde” y sólo le permite constatar lo que la historia ya ha realizado. Nuevamente, la misma idea recorre estas constataciones: sólo lo real es racional. Encontremos pues alguna racionalidad que fundamente y asegure la necesidad real de las transformaciones. Busquemos por todos los medios a nuestro alcance un modo de encontrar un orden, un principio que permita estabilizar y asegurar un movimiento que de

¹⁴ Habermas, J. (1999); El estado nacional europeo; en **La inclusión del otro. Estudios de teoría política**; Paidós; Bs. As.; pág. 83 (sub. nuestro)

¹⁵ Si Hegel escribió una constitución de Alemania, Habermas escribe su artículo correspondiente: *¿Necesita Europa una constitución?* en (1999); **La inclusión del otro. Estudios de teoría política**; Paidós; Bs. As.

¹⁶ Habermas, J. (1999); **La inclusión del otro. Estudios de teoría política**; Paidós; Bs. As.; pág. 24.

otra forma parece escaparse a toda mirada contemplativa y se convierte en impensable. Ese principio se encontrará ahora en los registros todavía no explicitados de la Razón Comunicativa. Al fin y al cabo es un hecho incontestable que los hombres hablan ¿por qué no intentar encontrar en esa praxis el fundamento de las acciones? ¿por qué no ver que allí secreta toda la racionalidad su potencia redentora?: “Dado que los discursos *permanecen* enraizados en el mundo de la vida, existe un nexo interno entre los dos papeles que la idea de ‘orientación a la verdad’ juega en un sitio y en otro (es decir, en las certezas de acción –operativas en el mundo de la vida- y en las pretensiones hipotéticas de validez –que se hacen valer en los discursos-). Efectivamente, la función regulativa de la orientación a la verdad, apoyada en la suposición del mundo objetivo, dirige los procesos fácticos de justificación hacia una meta que, en cierta medida, convierte en móvil el tribunal supremo de la razón”¹⁷.

Parece que para Habermas, como también ya para Hegel, no es posible ir más allá del presente. Esa presunción filosófica de pensar el devenir conduce inevitablemente al fracaso y a los sueños más peligrosos. El filósofo debe atenerse a lo que Es (única manifestación posible del Espíritu), y en lo que Es, desentrañar la racionalidad emancipatoria de lo Absoluto: “Si la reflexión, el sentimiento, o cualquier otra forma que adopte la conciencia subjetiva consideran el *presente* como algo *vano*, van más allá y saben más que él, entonces se encuentran en el vacío, y, puesto que sólo tienen realidad en el presente, son ellos mismos vanidad (...) ...la filosofía le opone el conocimiento de que **lo único efectivamente real es la idea**. De ello depende que se

¹⁷ Habermas, J. (2003); **Acción comunicativa y razón sin transcendencia**; Paidós; Argentina; pág. 31

reconozca en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente (...) **La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es es la razón.** En lo que respecta al individuo, cada uno es, por otra parte, *hijo de su tiempo*; del mismo modo, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*¹⁸. Contra toda ilusión que se aventura al sueño inútil de imaginar un porvenir posible, debemos rendirnos ante la evidente racionalidad de esto que nosotros somos. Al fin y al cabo, el presente marca el límite último, desarrollo necesario de una continuidad que se hunde en el remoto pasado, constituyendo todo horizonte infranqueable en el que se instala nuestro modo de ser y de pensar. Hay un fatalismo del presente. Ir más allá es innecesario: la realidad misma ha de mostrar que, en su movimiento dialéctico, el presente hace concreto el recorrido de una flecha que no ha sido lanzada por los hombres. La Comunidad de Estados encuentra en la Comunicación el medio eficaz para darse a sí misma autoconciencia, para fijarse como límite perentorio, estableciendo el criterio de legitimidad en el cual todo pensamiento sea posible: un trascendental diálogo en que la verdad alcanza su configuración final bajo un nuevo concepto totalizador: el Consenso: “Los participantes en la comunicación pueden entenderse por encima de las fronteras de mundos de la vida divergentes, ya que con la mirada puesta en un mundo objetivo común se orientan por la pretensión de verdad de sus enunciados, es decir, por su validez incondicionada”¹⁹

i) *Las sujeciones de la Razón*

Para poder realizarse, las formas racionales del derecho, ancladas en la figura mayor del estado como realidad que da cuerpo a la eticidad, sólo

¹⁸ Hegel, G.W.F.(1975); **Op. Cit.**; Prefacio: pág. 18-19 (sub. nuestro)

necesitan un *mínimum*: ciudadanos. Fijar la identidad de los individuos en la forma de la ciudadanía es el único procedimiento que garantiza la legalidad de todas las acciones dentro del sistema. El derecho que muestra la racionalidad de las instituciones políticas vigentes, limita, da forma y contiene, evitando todas los desbordes y las manifestaciones descontroladas de poder. Todo reclamo, toda disputa, toda pretensión de transformación, debe estar precedida por la articulación de un nombre propio, la enunciación de un “yo soy”. El derecho da una identidad. Y sólo esta identidad legitima los reclamos. Otras formas de resistir serán denegadas. La historia política se resume en luchas por la apropiación del derecho. Estado y ciudadanía fijan esa identidad de lo que somos en el juego del reconocimiento de lo Mismo. Exigencia exigua que se nos requiere para participar del diálogo y la aceptación social: es necesario tener una forma, tener una posición asignable, ocupar nuestro lugar con la mayor claridad posible: debemos con-formarnos. En suma, ser sujetos de derecho, es decir, estar sujetos a la norma, indicados ya por ella, señalados en una esencia, liberados en un modo de ser que se ajusta a lo que desde antes, el orden ha previsto para nosotros. Toda articulación política deberá enmarcarse, bajo la sombra de esta legalidad, caso contrario, fuera de la ley, fuera del juego del reconocimiento, el Estado no oirá nada y, cuanto más, todo murmullo proveniente de aquellos márgenes, será legítimamente acallado. ¿Cómo nombrar aquello que se niega a fijarse en los estrechos límites de lo enunciable? ¿cómo dar existencia a lo que no parece responder a ningún principio de orden?

¹⁹ Habermas, J. (2003); **Acción comunicativa y razón sin transcendencia**; Paidós; Argentina; pág. 33

Queda claro que hay entonces una potencia en el pensar: pensar es en primer lugar hacer algo: explicar, fundamentar, ofrecer argumentos, instalar una perspectiva. (la perspectiva de la razón, la perspectiva de la validez incondicionada de los enunciados con-formes) Pero por ello, se revela en lo que acalla eso que esta razón no quiere decir: pensar es una forma de poder. De poder-hacer. En vano gastaríamos nuestro tiempo si supiéramos que en el pensar se aloja una forma elaborada de la impotencia. Pensar es un poder-hacer, un poder-hacer verdad, un poder-hacer ley, un poder-hacer lo real.

El hecho es entonces que podemos pensar, que pensar resulta por ello, inmediatamente un poder, y que ese poder se define como ordenación de lo múltiple en una unidad razonable. Hay una buena naturaleza del pensar. Juego del error y el reconocimiento, es necesario que lo pensable y la actividad de pensar se distribuyan primero en vistas a una articulación de toda diversidad bajo la soberanía de unos principios bien establecidos: “No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será

conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos. Además ¿con qué títulos poseemos nosotros este mismo territorio? ¿Podemos sentirnos seguros frente a cualquier pretensión enemiga? Aunque ya hemos dado cumplida respuesta a estas cuestiones en el curso de la analítica, es posible que un breve balance de sus soluciones refuerce su aceptación al unificar los diversos aspectos en un solo punto”²⁰. Si el Estado es soberano, si es ese punto único del que surgen todas las garantías posibles de nuestra existencia en un territorio, si puede decidir, en el límite, la muerte de sus súbditos, por su parte también la filosofía, dentro del territorio que ella misma limita, será soberana de esa patria mayor, el pensamiento: los conceptos, al igual que los ciudadanos, sólo si se ajustan a las normativas vigentes en el territorio de pensar, podrán tener derecho de existencia, caso contrario, se los eliminará: ¿quién tiene derecho a pensar? (no los locos y los niños; al menos, no parecen tener pleno derecho) Kant, celoso guardián de la libertad de expresión, no dejará de hacer notar en su lucha contra la censura, la plenitud de tal derecho para una razón “desinteresada”²¹. Sólo a partir de esta soberanía es posible estabilizar el puro devenir en el que el mundo parece habernos arrojado. Sólo mediante esta soberanía, el caos de los sentidos podrá ser sometido al cuidadoso análisis de lo que sin cambios, Es. Es esta una imagen del pensamiento. Una imagen de lo que es, de lo que debe ser

²⁰ Kant, I.(1997); **Crítica de la Razón Pura: Analítica de los principios. Cap. III El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en Fenómenos y Nómenos**; Alfaguara; en torno a la necesidad de delimitar territorialidades de lo pensable y sus principios soberanos, véase también (1992) **Crítica de la Facultad de Juzgar. Introducción**; Monte Avila Editores.

²¹ Una idea que sugerirá a Foucault, un perfil de la práctica filosófica como límite al ejercicio de la razón gubernamental.

pensar. Una imagen que encuentra su forma en la figura del árbol y que se condensa bajo la forma del libro²². Historia, Ontología, Derecho. La Historia es entonces una Ontología Política de la Razón.

De tal forma, bajo el marco regulador de esta imagen, el pensamiento se inventa y aloja en su propia historia. Definido el territorio, no hace falta más que comenzar a poblarlo con los nombres propios que constituirán las señales por las que adentrarnos en él. Si el pensamiento tiene una historia, si esa historia es transmisible más allá de la diversidad de sus encarnaciones, es porque el pensamiento es uno y el mismo, pese a sus azares y acasos, incluso con sus aparentes desvíos y sus posibles rearticulaciones. La historia se da allí como posibilidad de acuerdo: ¿cómo sería interpretable aquello que no nos habla, desde el fondo de los tiempos, transmitiéndonos un mensaje, otorgándose como palabra? La historia del pensamiento así constituida excluye de plano toda diferencia radical. Todo aquello que se aloje más allá de las lindes de su territorio será simplemente una forma abstracta del no-ser: puro silencio de una otredad que sólo merece la mirada piadosa de la curiosidad atenta o el desprecio más definitivo frente a lo que no merece ni tan siquiera ser contado. Toda otra cosa será locura, espanto y riesgo, la sombra amenazante de la sinrazón. Allí, en los límites de lo pensable, es necesario detenerse so pena de verse arrastrado por las fuerzas desconocidas de lo no pensado, porque impensable. **Una historia de la filosofía que es al mismo tiempo una política del pensamiento:** “Para Febvre, y los historiadores de los primeros *Annales*, la historia de la filosofía tal como la escriben los filósofos ha ilustrado lo peor de una historia intelectual desencarnada, replegada sobre sí misma,

²² Un análisis detallado de la imagen dogmática del pensamiento en Deleuze, G. (1988); **Diferencia y Repetición**; Júcar Universidad; España.

consagrada vanamente al juego de las ideas puras (...) Comprendida de esta manera, la historia de la filosofía es una historia específica, irreductible a todas las otras formas del conocimiento histórico (...) Este status propio, que sustrae absolutamente la filosofía de la interrogación histórica ordinaria, se apega al hecho de que la historia de la filosofía es filosofía misma o, según la fórmula hegeliana, es lo 'esencial para la ciencia de la filosofía'. Esta relación original, única, que sostiene la filosofía con su propia historia disuelve un objeto singular, constituida a partir del presente de la disciplina”²³. Pensar nuevas formas de la historia, intentar articular de manera radicalmente diferente las relaciones entre la historia y la filosofía, constituirá entonces uno de los puntos clave del pensamiento contemporáneo, el desafío que dé lugar a una ontología de la diferencia como herramienta política del pensamiento de cara a la actualidad por-venir. Una ontología histórica de nosotros mismos que se constituya como política de lo singular.

3) Foucault y Nietzsche: los desvíos por la historia

“...hay que imaginar otros principios, incluso inaplicables en apariencia, donde el juego se vuelva puro. 1º) No hay reglas preexistentes; cada tirada inventa sus reglas, lleva en sí su propia regla. 2º)(...) el conjunto de tiradas afirma todo el azar y no cesa de ramificarlo en cada tirada. 3º)Las tiradas (...) son cualitativamente distintas. 4º)Un juego tal, sin reglas, sin vencedores ni vencidos, sin responsabilidad (...) parece no tener ninguna realidad (...) El juego ideal del que hablamos (...) sólo puede ser pensado, y además pensado como sin sentido. Pero precisamente es la realidad del pensamiento mismo”. Deleuze, G. (1989); **Lógica del sentido**; Paidós Studio; pág. 79.

El primer desafío que Nietzsche plantea es un empeinado rechazo de esta imagen del pensamiento. Lo sabemos: todo este batiburrillo en torno a la

²³ Chartier, R. (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y**

nobleza del pensamiento y su búsqueda de la verdad, no es más que una forma moral. Se trata simplemente de determinar quién quiere que algo sea verdadero, quién quiere la verdad, para qué, qué se gana y qué se pierde en las reglas que establecen este juego. Se trata en suma de que una vez aceptada sin más aquella imagen, ya no hay más nada que buscar: el juego se ha cerrado. Pensar no es más que encontrarse a uno mismo detrás de los arbustos. El territorio, la imagen, dominan de antemano lo que pueda ser pensado. Lo primero es entonces imaginar otra forma de pensamiento, dar al pensamiento otras imágenes. Pensar una ética que sea capaz de imaginar formas no reduccionistas de relacionarnos con los otros, exige aventurarnos en la deriva de imaginar, de crear, nuevas formas de pensar.

El más claro desafío nietzscheano es presentar una imagen del pensamiento a partir de la cual sea posible pensar la diferencia en su irreductible especificidad. Sólo así, es decir, sólo si somos capaces de pensar la diferencia en su positividad (y no como una mera negación abstracta de lo que es) una ética singular es también imaginable.

¿Qué queda de la verdad cuando la misma ha sido definida de este modo como un juego de fuerzas? ¿Qué espacio, que territorio queda para la filosofía toda vez que el recorrido que se anunciaba se ve atravesado por el espesor incontrolable de lo absurdo? Queda el empeño de jugar el juego. Una nueva imagen puede comenzar allí a perfilarse: ¿no es extraño que los hombres jueguen el juego de la verdad? ¿No es esa extrañeza un campo propicio para hacer aparecer aquello que permanecía innombrado en el relato Absoluto de la Razón? ¿Qué es lo que hace hablar a una cultura en nombre de la verdad? Hacer la historia de esos juegos, de esas reglas que regulan y

definen el campo de lo enunciable y de lo visible, de sus insólitas relaciones, mostrar, contra toda primacía del origen que, cuando una cultura ve la sexualidad como clave de inteligibilidad del ser, allí, en ese instante misterioso y complejo, se esconde el secreto empuje de unas fuerzas que pugnan por establecerse como uniformidad y regla, en fin, mostrar su carácter aleatorio y abusivo, su improbabilidad y su efectuación: ése es un posible modo de instalar otra imagen del pensamiento. Una imagen del pensamiento como genealogía. La filosofía de Michel Foucault no cejará en su intento de capturar esos instantes, esos instantes altaneros en que unos seres inteligentes, en un lugar remoto de la galaxia, inventaron el placer, luego, olvidando todo su espesor, inventaron la confesión, y luego el encierro, la sexualidad... Y si esos instantes son particularmente interesantes es porque en ellos se juega el destino y la suerte de los dados que caen y que constituyen la historia de esto que somos. De esto que podríamos perfectamente no haber sido. El recurso genealógico a la historia disuelve la verdad en las prácticas que la constituyen como tal, y muestra que allí, en el carácter improbable de esas evidencias, las disrupciones, fracturas y discontinuidades impiden que nos reconozcamos en la fatalidad del pasado. Contra todo sueño o ilusión, lo cierto es que no somos griegos y en vano buscaríamos en sus fuentes inagotables soluciones para problemas que sólo son los nuestros. Si, como decíamos antes, pensar es una actividad, un poder, un poder hacer algo, la verdad (como producto emblemático de esos haceres del pensamiento) debe ser puesta en relación no con su historia autonomizada, sino con esas prácticas que también constituyen registros en el hacer del pensamiento. Pensar es inventar, crear nuevas formas de problematizar lo que nos pasa. Pero esas formas problemáticas no se

ofrecen de antemano en el cielo estrellado y eterno de lo siempre idéntico. Son el resultado de un modo específico de estar en el mundo. No hay nada más fugaz que las evidencias que los hombres se construyen. Basta un giro en la mirada, un pequeño brillo que ilumine de modo distinto lo habitual, un sutil choque de espadas, para que todo cambie y allí donde la similitud renacentista gobernaba las relaciones del hombre con el universo, la representación clásica se hace transparencia y luego finitud moderna. Al fin y al cabo, el ser del hombre no tiene un modo definitivo y absoluto y a cada instante, esto que somos, debe ser imaginado. Así se perfila un contorno posible del territorio para una imagen distinta del pensamiento: hay en la historia el juego regulado del azar antes que el destino irrevocable de una razón que se recupera a sí misma. En esta imagen lo que la genealogía puede contar, lo que se nos muestra, es que lo que somos no es más que diferencia. Diferencia a cada instante de lo que es consigo mismo. Lejos de todo juego de identidades que se encuentran en la similitud de los gestos, lo que la filosofía de Michel Foucault hace aparecer en su radicalidad histórica es la paradójica presencia de la diferencia como pura positividad de lo que es. Lo que es, es diferencia, puro devenir-otro. En la historia nada hay para recuperar, nada hay más inútil que el sueño monumental, el conservadurismo anticuario o el ajusticiamiento crítico en nombre de un improbable porvenir mejor. Esa inutilidad histórica no hace más que lamentarse por la pérdida de una supuesta pureza que debemos conservar o recuperar o conquistar. Esa inutilidad es la de la impotencia. La de la decadencia ascética de una historia que se quiere pura objetividad científica, más cercana a la actividad forense que al incremento de las fuerzas de la vida. La utilidad de la historia (y tal vez la utilidad de la filosofía) radica en mostrar

que los hombres nunca han sido los mismos, que el mundo nunca fue el mundo. Que a cada instante, lo que parece ser, deviene en otro que no está anticipado en ninguna figura. Una batalla encarnizada contra todas las naturalizaciones.

Si Nietzsche queda todavía por ser pensado es seguramente por esto: no es posible seguir pensando la diferencia, la ética, la cultura, como el juego cerrado de un rompecabezas en el que las piezas están ya colocadas de antemano por una forma trascendental que se destina. Otros juegos son posibles. Inventar nuevos modos de imaginar el pensamiento, nuevas formas de pensar la ética, son tareas que no están preanunciadas por un conjunto de reglas que determinan lo que es posible decir. Lo que sea posible decir y hacer, elaborar las reglas en las que se construye nuestro ser, es la tarea que le cabe a una filosofía que ve en la genealogía el modo de imaginar una manera de pensar que tiene en la historia la forma de reconocer en qué, esto que todavía somos, puede, a cada instante, dejar de ser.

Hacia una ontología histórica de nosotros mismos

Nota introductoria

Una parte importante de la obra foucaultiana, puede comprenderse a la luz de su concepto de historia. Desplazarse de una historia de las ideas hacia una historia de los sistemas de pensamiento, supone en primer lugar una puesta en cuestión del concepto mismo de historia, a partir del cual aclarar el sentido de tal desplazamiento. Es ese desplazamiento el que puede hacernos comprender la originalidad y coherencia de un pensamiento que siempre fue tentado por las reconstrucciones retrospectivas, al mismo tiempo que reacio a todo comentario y totalización. La apuesta filosófica foucaultiana a favor de una historia que no sea la mera cronología de ideas encarnadas por héroes filosóficos, es inseparable de una concepción de la filosofía que intenta reconsiderar las relaciones que es posible establecer entre teoría y práctica, por un lado, y que apuesta a la formulación de una ética de la singularidad como forma de enfrentar los problemas que presenta nuestra actualidad, por el otro

Desde este punto de vista, intentaremos en primer lugar, poner en claro el estado de la problemática historiográfica a la cual hace explícita referencia Foucault a fin de iluminar en parte el sentido de su propuesta. En segundo lugar, a partir de este primer acercamiento, buscaremos señalar los alcances que se pueden extraer de esta propuesta. En este sentido, parece esencial tomar en consideración la importancia central del concepto de “experiencia” que resulta de esta perspectiva. Finalmente, mostraremos cómo el concepto de experiencia lleva a Foucault a la problemática ética y, en ese marco, intentaremos señalar la unidad de tal proyecto con aquel formulado en el

mismo momento de construcción de una ontología histórica de nosotros mismos.

Para que nuestro trabajo fuera exhaustivo, hubiésemos debido también confrontar las propuestas foucaultianas con aquellas provenientes de la historiografía inglesa (en particular con las que se desprenden de la obra de Thompson) y con las tradiciones alemanas e italiana (en particular con los microhistoriadores). Estos diálogos probablemente serían enriquecedores para la comprensión de las ideas foucaultianas en un marco más amplio (en particular a partir de las apropiaciones de Peter Brown, John Boswell, entre otros) pero exceden con mucho las capacidades del autor. Nos hemos limitado pues a algunas figuras relevantes de la historiografía francesa.

Primera Parte

El camino de los historiadores

-Sartre le reprocha, y otros filósofos también, negar y despreciar la historia, ¿es verdad?

-Este reproche no me ha sido hecho jamás por ningún historiador. Hay una suerte de mito de la historia para filósofos. Ud. sabe, los filósofos son, en general, muy ignorantes de todas las disciplinas que no son las suyas. Hay una matemática para filósofos, hay una biología para filósofos, y bueno, hay también una historia para filósofos. La historia para filósofos, es una especie de gran y vasta continuidad donde vienen a encabalgarse la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales. Cuando se toca algunos de esos grandes temas, continuidad, ejercicio efectivo de la libertad humana, articulación de la libertad individual sobre las determinaciones sociales, cuando se toca a uno de esos tres mitos, enseguida las buenas gentes se ponen a gritar por la violación o el asesinato de la historia. De hecho, hace mucho tiempo que personas tan importantes como Marc Bloch, Lucien Febvre, los historiadores ingleses, etc. han puesto fin a este mito de la historia. Ellos practican la historia de un modo distinto, aunque el mito filosófico de la historia, ese mito filosófico que se me acusa de haber matado, bueno, estoy encantado si lo he matado. Eso es precisamente lo que quería matar, para nada la historia en general. No se mata la historia, pero se mata la historia para filósofos, esa sí, quiero absolutamente matarla” (1994); **Dits et écrits**, pág. 666, tomo 1: Foucault répond à Sartre; (1968:55); Gallimard; France.

A) Febvre y Bloch: la historia entre el presente y el futuro

1) El asunto del historiador y el combate por la historia²⁴

La obra de Lucien Febvre y Marc Bloch es vasta. Fundadores de la Escuela de los Annales, han desplegado una amplia actividad como historiadores que no es enteramente escindible de una fuerte vocación política por la disciplina: alejarse del viejo modelo de la historia del acontecimiento, que hacía de las fechas de las batallas y las ceremonias diplomáticas la clave para recorrer la continuidad del tiempo de los hombres, supuso dar una batalla de varios frentes: al interior de la disciplina histórica, señalando las insuficiencias del antiguo modelo y proponiendo herramientas metodológicas nuevas que reinyectarán vida al trabajo del historiador que parecía estar agarrotado por la inercia de una gloria ya casi (ella misma) pasada. Al exterior de la disciplina, de cara a las nuevas ciencias sociales, en especial la sociología de corte durkhemiano, era necesario reposicionar a la historia como disciplina científica capaz de comprender los fenómenos humanos y no ser solamente una “técnica auxiliar” (en el mejor de los casos) o una simple colección de curiosidades (en el peor)²⁵. En el cruce de ambas batallas, era necesario tomar de estas nuevas ciencias sociales los elementos que fueran necesarios para construir una ciencia histórica que, entonces, pudiera estar en el centro de las investigaciones sociales (como un ingeniero, diría Febvre), que pudiera

²⁴ En lo que sigue se tomarán los textos de Bloch, M; (1952); **Introducción a la historia**; F.C.E.; 5ª reimpresión 2000; Argentina y Febvre, L.(1970); **Combates por la historia**; Planeta-Agostini 1993; España.

²⁵ Alcanzar el estatuto de ciencia para las disciplinas sociales fue el desafío al que se enfrentaron gran parte de los pensadores del siglo XX. En ese camino, la sociología de corte durkhemiano supuso un modelo fuerte a seguir. Los historiadores de los annales fueron receptivos a estas ideas y así es posible encontrar en sus textos un vocabulario que intenta apropiarse de los aportes de esta sociología. Tal cuestión forma parte de la tensión en la que se articulan sus discursos: si la historia puede seguir aspirando a reunir a su alrededor a las demás disciplinas del hombre, es al precio de mostrar su cientificidad. El doble estatuto de relato y de discurso verdadero supondrá un debate que será tenido siempre presente en los

aprovechar las ventajas de los estudios en equipo, interdisciplinarios, a partir de los cuales descubrir (o mejor, inventar) nuevos territorios para la disciplina. La vieja historia, anacrónica e inútil, es decir, incapaz de afrontar los nuevos desafíos del presente en vistas a un futuro urgente, debía dar lugar a una historia capaz de repensar la problemática central de toda investigación científica: ¿quiénes podemos ser? .

2) La historia como problema

“Pero hay que conocerse unos a otros porque ahora –a unos pasos en el pasillo o a un par de rellanos en el ascensor- el amarillo entra en casa del blanco y el blanco en casa del negro, metralleta en mano y con el saco tirolés a la espalda, lleno de buenas cosas que comer: son los dos aspectos más recientes del internacionalismo” (...) “Y entonces qué ¿Tanques, cañones, aviones? Pero ellos también tienen. Vosotros mismos se los vendéis. Y además, son demasiados, demasiados, demasiados... ¿Espolvorear con bombas atómicas todo el universo, metódicamente, kilómetro por kilómetro? ¿Bombardeo de precisión? Hermoso progreso, pero se conocen medios más baratos para suicidarse...” Febvre, L.; pág. 64-68.

Una idea recorre con claridad la colección de textos de Febvre recogidos en **Combates por la historia**: la historia se realiza a partir de los problemas que es capaz de formular. La historia es una ciencia de los problemas antes que de las soluciones. Y el índice para la formulación de los problemas viene dado por nuestro propio presente. Es desde las inquietudes que enfrentamos hoy (y que presumimos relevantes para nuestro futuro), desde donde realizamos cuestionamientos al pasado. Más aun, es desde estas inquietudes como nos inventamos un pasado. Febvre lo dice con claridad: “Elaborar un hecho es construir. Dar soluciones a un problema, si se quiere. Y si no hay problema no hay nada (...) La historia que se nos enseñaba a hacer no era, en

trabajos realizados. De esta tensión da buena cuenta el trabajo de Michel De Certeau, especialmente, (1993); **La Escritura de la Historia**; Universidad Iberoamericana; México.

realidad, más que una deificación del presente con ayuda del pasado (...) La historia de Francia, desde la Galia romana definida por Cesar al comienzo de los Comentarios hasta la Francia de 1933 limitada por sus fronteras seguía el hilo del tiempo sin perderse ni desviarse nunca (...) A pesar vuestro habéis proyectado el ardiente presente sobre siglos fríos. Y en ellos volvéis a encontrar el presente tal como lo habéis considerado. No dudéis que se trata de un método regresivo” (Febvre pág. 21-25) o también: “Ahora bien, ¿qué nos enseñan esas ciencias solidarias cuyo ejemplo debe pesar sobre la historia? Muchas cosas, pero principalmente esto: que todo hecho científico es “inventado” y no simplemente dado al “sabio” (Febvre pág. 88)²⁶. Los hechos del pasado se construyen. Sólo si creemos que en el tiempo se recoge sin fisuras nuestra historia, podemos creer que el pasado se nos ofrece como algo dado. Sólo mediante esta ilusión, son posible las recuperaciones regresivas. Y si los hechos se construyen es porque el pasado mismo es un proceso de reconstrucción. Frente a lo dado, lo construido; el pasado está allí, pero no como una lápida que se coloca sobre la espalda de los hombres sino como un hecho vivo de interpretación: “El hombre no se acuerda del pasado; siempre lo reconstruye. El hombre aislado es una abstracción. La realidad es el hombre en grupo. Y el hombre no conserva en su memoria el pasado de la misma forma en que los hielos del Norte conservan congelados los mamuts milenarios. Arranca del presente y a través de él, siempre, conoce e interpreta el pasado”

²⁶ ¿No se podría decir lo mismo de esa otra patria natural, la Filosofía? ¿No se la quiere ver nacer en las glorias de una Atenas floreciente y desarrollarse sin desvíos ni pérdidas hasta los límites más acotados de nuestros días? ¿Pero no cabe preguntarse en qué aquella práctica y la nuestra pueden todavía reconocerse como una y la misma? ¿y no será en todo caso tal continuidad un efecto de la ilusión retrospectiva, un anacronismo con que el presente (nuestros presentes filosóficos) quieren todavía deificarse? ¿no estará en esta ilusión el peligro y el perjuicio de la filosofía para la vida?

pág. 32)²⁷. Conocer el pasado es siempre, actualizar las virtualidades que él contiene, a partir de las inquietudes del presente, comprender el pasado sólo es posible en la medida en que nuestras preguntas pueden todavía reconstruir en la memoria una respuesta posible a aquello que nos interesa hoy: “La historia responde a las preguntas que el hombre de hoy se plantea necesariamente. Explicación de situaciones complicadas en cuyo ambiente el hombre se debatirá menos ciegamente si conoce su origen. **Recuerdo de soluciones que fueron propias del pasado –y que, en consecuencia, no podrán ser en ningún caso las del presente-. Pero entender bien en qué se diferencia el pasado del presente, ¿no es una gran escuela de flexibilidad para el hombre alimentado por la historia**” (sub. nuestro, Febvre pág. 70). La reconstrucción problemática que la historia realiza del pasado, sólo tiene una utilidad en tanto y en cuanto (lejos de criticar el pasado por el presente, lejos de coleccionar hechos del pasado²⁸, lejos de toda veneración), es capaz de mostrar en qué nuestro presente ya no puede utilizar las soluciones de antaño: la historia, se ofrece como ciencia diferencial del presente con/a partir del pasado²⁹, ciencia que por ello se permite aventurar virtualidades en un porvenir incierto: la historia tiene como utilidad posible el desarrollo de la vida, en tanto muestra que los hombres son variación y que toda reiteración, toda actitud reverencial de “monumentos” impiden nuestra respiración y eliminan nuestra capacidad de acción: “Mi opinión es de la de que mañana será necesario saber más, tener más inteligencia, imaginación y

²⁷ Foucault define en varias oportunidades de modo similar el método genealógico: este consiste en tomar un problema del presente y rastrear sus comienzos (es decir el momento de su “invención”) en el pasado.

²⁸ “Que no se hagan nunca coleccionistas de hechos, a lo que salga, como antaño uno se hacía buscador de libros en los andenes Y que nos proporcionen una historia no automática sino problemática” (Febvre pág. 70-71)

amplitud de miras (en una palabra: más envergadura para plantear bien una cuestión tradicionalmente mal planteada), o principalmente, para plantear por fin, por primera vez, un problema que no se ha planteado nadie aún y que tiene una enorme importancia para nuestro conocimiento tanto del presente por el pasado como del pasado por el presente” (Febvre pág. 231). Si la historia tiene algo por enseñar, es esto: no es posible volver a ser los que fuimos. No es posible, frente a situaciones que pueden parecer similares, tomar las soluciones que antes se han dado y volver a aplicarlas. La historia, por el contrario, muestra la imposibilidad de tales extrapolaciones. La historia, lejos de ser una ciencia de las reiteraciones de lo mismo, se presenta como la comprensión de aquello que se muestra como diferente.

En esto y no en otra cosa radica su fundamental utilidad. Una utilidad que no deja de ser remitida explícitamente por Febvre a la figura de Nietzsche: “La historia historizante exige poco. Muy poco. Demasiado poco para mí y para otros muchos. Esta es nuestra queja; pero es sólida. La queja de aquellos para quienes las ideas son una necesidad. Las ideas, esas valientes mujercitas de las que habla Nietzsche, que no se dejan poseer por hombres con sangre de rana” (Febvre pág. 181)

En esta línea, la utilidad de la historia puede consistir también en mostrar el carácter prosaico de nuestros más acendrados prejuicios y permitir, al menos, si no su eliminación, al menos su puesta en discusión: “Las nubes no han cambiado de forma desde la Edad Media; sin embargo, ya no percibimos en ellas ni cruz ni espada milagrosas. La cola del cometa que observó el gran Ambroise Paré no era evidentemente, muy distinta de las que barren a veces

²⁹ Una idea que desarrollará también Braudel: el pasado, en tanto ya no es nuestro, ofrece la perspectiva con la que podemos ver nuestro presente

nuestros cielos; sin embargo, creyó descubrir en ella toda una panoplia de armas extrañas. **La obediencia al prejuicio universal había triunfado de la acostumbrada exactitud de su mirada, y su testimonio, como tantos otros, no nos informa de lo que vio en realidad, sino de lo que, en su tiempo, se creía natural ver**” (Bloch pág. 101). Contra toda naturalidad, la historia muestra que todas las miradas y todo aquello que los hombres somos capaces de ver, lo vemos en tanto se pueden ajustar a un prejuicio que las hace visibles. Se ve aquello que es posible ver. ¿El mundo? Sí, pero un mundo construido. Un mundo en el que lo visible y lo enunciable se convierten al mismo tiempo en la condición de posibilidad y en el terreno de toda disputa imaginable. Un mundo en el que lo visible y lo enunciable se hacen posible en torno a la variabilidad de las perspectivas. Más que de “un mundo” sería mejor comenzar a hablar de las “experiencias del mundo”.

Así, la historia tiene una utilidad. Una utilidad que debe ser tomada con toda la seriedad del caso. Compromete desde el principio nuestro presente. Compromete desde el principio, el modo que tenemos de ser. Compromete aquello que (todavía) podemos hacer en el presente: “...a falta de terapéutica, la ignorancia del pasado no se limita a impedir el conocimiento del presente, sino que, **compromete, en el presente, la misma acción**” (sub. nuestro Bloch pág. 42). El problema central (al menos el que ahora nos interesa señalar como tal) queda indicado: si por algo es necesario y útil el estudio del pasado, si por algo se revela imprescindible la perspectiva que sobre los problemas de ayer podamos tener, no es ya por el sólo placer de la erudición: la historia prepara para la acción; la historia, en tanto que muestra que los ayeres ya no son modelos para los mañanas, impone una dirección a seguir: pensar el presente

porque en él está comprometido aquello que podamos hacer, es decir aquello que podemos llegar a ser. Poco a poco, la preocupación metodológica se revelará, cada vez con mayor insistencia, como imperativo político.

3) ¿Rabelais era incrédulo?³⁰

La propuesta problematizante de Febvre, encuentra en su texto sobre la incredulidad en el siglo XVI toda su dimensión y potencia. La excusa, refutar la idea de Lefranc, quien sostiene la hipótesis de que Rabelais es un autor ateo. Pero, pregunta Febvre, ¿es posible para Rabelais ser ateo? O más en general, ¿es posible para un individuo del siglo XVI la incredulidad? ¿entra esta categoría dentro de los marcos conceptuales con los que los hombres del siglo XVI pensaban el mundo, con los que pensaban sus relaciones con otros hombres, con los que se pensaban en relación a sí mismos? Aquel carácter problemático y diferencial que se señala en **Combates por la historia**, aquella preocupación por pensar el presente, encuentran aquí una forma ejemplar de presentarse: ¿debemos rendirnos dogmáticamente a las evidencias de la historiografía que juzga y sanciona el pensamiento del ayer a partir de las realidades de hoy? ¿cuáles son los marcos conceptuales en los que hoy construimos el mundo, la relación con los otros hombres, con nosotros mismos?. ¿Son para Rabelais y sus contemporáneos los mismos marcos que los nuestros? ¿En qué ya no somos aquellos hombres? Más allá del valor de las respuestas que Febvre haya dado a la problemática del siglo XVI, más allá de que se pueda hoy impugnar el tipo de respuestas dadas por el historiador³¹,

³⁰ En lo que sigue, tomaremos como texto de referencia Febvre, L. (1959); **El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais**; UTEHA; México.

³¹ Estas objeciones no forman parte del interés que sigue nuestro trabajo y que exigen una especialización que no poseemos. No obstante, se puede encontrar un apretado resumen de las mismas en Burke, P. (1999); **La revolución historiográfica francesa**; Gedisa; 3ª ed., o también del mismo autor, (1997) **Historia y teoría social**, Instituto Mora; 1ª ed.; 1ª reimpresión; 2000.

el libro de Febvre nos sugiere ya las líneas por las que se desarrollará la reflexión historiográfica contemporánea: ¿cómo el presente puede, reconstruyendo el pasado, pensarse a sí mismo? ¿cómo dado el carácter de estas reconstrucciones, hacer del relato histórico, un discurso verdadero sobre el pasado? Si el pasado es reconstruido desde el presente, ¿cómo evitar el anacronismo?

Ya en la página 1 podemos leer: “Cada época se forja mentalmente su universo. No lo elabora únicamente con todos los materiales de que dispone, con todos los hechos (verdaderos o falsos) que heredó o que ha ido adquiriendo. Lo elabora con sus propias dotes, con su ingenio específico, sus cualidades y sus inclinaciones, con todo lo que la distingue de las épocas anteriores. De la misma manera, **cada época se elabora mentalmente su representación del pasado histórico** (...) ...y hay que tener presente, sobre todo, las inclinaciones y los motivos de interés, tan dispuestos a transformarse y que proyectan la atención de los hombres de una época hacia determinados aspectos del pasado que por mucho tiempo estuvieron en la penumbra y **a los que mañana volverán a cubrir las tinieblas**” (sub. nuestro). En el mismo sentido podemos leer también en Bloch: “Así, pues, los períodos más unidos a la tradición fueron los que se tomaron más libertades con su herencia, como si por una singular revancha de una irresistible necesidad de creación, a fuerza de venerar el pasado, fueran **naturalmente llevados a inventarlo**” (Bloch pág. 91, sub. nuestro). Como vemos, lejos de toda ingenuidad de los “hechos dados al sabio”, lejos de la pureza a través de la cual una tradición se construye en la continuidad de los tiempos, comienza a adivinarse en Febvre una idea revolucionaria: el pasado es inventado por cada época (basta evocar a Michelet

o, mejor aun a Burckhardt), es decir, que el pasado, ese conjunto “inalterable” de hechos, se actualiza en función de las problemáticas del presente: la elaboración mental del pasado, la forma de relacionarse con él varían de un momento a otro, iluminan sectores nuevos, re-iluminan sectores, oscurecen otros ³².

No hay pues El Pasado. El pasado, lejos de toda reverencia, es utilizado a favor de las necesidades actuales de cada época. Juego de luces y sombras, es preciso saber dónde y cómo alumbrar: “El problema consiste en determinar con exactitud la serie de precauciones que deben tomarse y la de prescripciones a que uno debe someterse para evitar el pecado mayor de todos los pecados, el más irremisible de todos: el anacronismo” (Febvre pág. 4) Esta precaución permite formular correctamente el problema a investigar: “¿No se deberá esto a que estos problemas de opiniones –que hemos solido proclamar insolubles- los hemos creado únicamente nosotros? ¿No habremos substituido su pensamiento por el nuestro y detrás de las palabras que emplean no pondríamos significados que ellos no pensaron en modo alguno que tuvieran?” (Febvre pág. 8). Seguramente, es este el problema más difícil del cual desembarazarse para un historiador ¿cómo, sabiendo que somos nosotros quienes nos inventamos un pasado, no caer sin embargo en el pecado mayor: juzgar el pasado desde nuestro presente, ese pecado de la historia crítica que

³² Resulta difícil aquí medir hasta dónde estas reconstrucciones, estas invenciones, pueden ser constatadas. Los textos de Febvre y Bloch (y veremos también el problema en Braudel) no parecen decidirse entre un “nominalismo” radical (en que el pasado es sin más y cada vez inventado por las problemáticas del presente) o un nominalismo “débil” en el que las problemáticas del presente releen un pasado ya dado (aquí, las hipótesis dukhemianas tienen mucho qué decir). Pero más allá de los matices, parece claro que el pasado, sin más, no se da como una “naturaleza” a los ojos de los hombres. Puede ser relevante pensar aquí la relación pasado-presente a partir de las ideas de Bergson en torno a la Memoria (como una totalidad virtual que se conserva en forma absoluta) y las formas de su actualización. Al respecto, Bergson H. (1939); **L'évolution créatrice**; Librairie Félix Alcan; France y Deleuze, G. (1987), **El bergsonismo**, Cátedra; España, entre otros.

ya señalaba Nietzsche en la **Segunda Intempestiva**: el pecado de transformar en un tribunal procesal la tarea del historiador: “Es cierto que...” la frase trasciende a juzgado de instrucción. Y en verdad, se trata ni más ni menos que de instruir un proceso, de justipreciar testimonios (...) Vamos a incoar tal proceso. Pero una vez reconstituido éste ¿hemos de sentenciar sí o no? ¿No puede llevarnos el examen crítico de los hechos a substituir la frase del magistrado ‘es cierto que...’, por la del historiador: ‘cómo se explica que’...?” (Febvre pág. 12) “El historiador –dice Bloch- no es, o es cada vez menos, ese juez de instrucción, arisco y malhumorado, cuya imagen desagradable nos impondrían ciertos manuales de iniciación a poco que nos descuidáramos” (Bloch pág. 86) (puede consultarse también, en **Combates por la historia** el artículo: Contra los jueces suplentes del Valle de Josafat³³). El anacronismo resulta un pecado mayor porque lo único que permite es una deificación de nuestro propio presente, es decir una justificación legitimadora de nuestros propios prejuicios. El anacronismo judicial es en última instancia lo que impide que podamos pensarnos de otra manera. Allí donde el historiador sanciona, allí donde el pasado es decretado verdadero o falso, allí la historia deja de hacerse. Para Febvre, la historia es una puesta a punto permanente de nuestros propios prejuicios (aquellos que nos permiten ver el mundo tal como lo vemos) en relación a esos otros mundos ajenos (en relación al cual otros hombres veían otros mundos). El juego diferencial con el pasado (con ese pasado que construimos, con el que nos constituye) debe dejarnos ver que

³³Recogiendo a Febvre, repite casi Braudel algunos años más tarde: “El historiador no tiene que juzgar y sí que explicar y comprender. Nosotros no queremos oír hablar más de un Tribunal de la historia, con una T mayúscula” La historia en busca de un mundo en Braudel, F.; (2002); **Las ambiciones de la historia**: Editorial Crítica; España.

otras invenciones del mundo y por tanto otras formas de constituirnos son pensables.

Pero se adivina ya en esta problemática una tensión aun mayor³⁴. Un tema que tensionará los estudios historiográficos. Febvre, lo presenta así: **“Todo lo anterior nos advierte que entre las maneras de sentir, de pensar y de hablar de los hombres del siglo XVI y las nuestras no existe una medida común”** (sub. nuestro, Febvre pág. 80). No hay medida común entre el siglo XVI y el siglo XX (ni aun entre el siglo XVI y el XVII). Irreconciliable punto de vista el nuestro y el de los hombres del aquel siglo ajeno. Inconmensurabilidad entre lo que ellos podían decir y lo que nosotros escuchamos: las palabras se han cargado de nuevos significados, las operaciones prácticas de nuevos sentidos. Ya no resulta pues posible pensar, sentir, ver el mundo como antaño lo veían Rabelais y Scalígero. Pero no porque aquel mundo no tuviera lógica, no tuviera coherencia, no tuviera unidad, ya que en tal caso el problema sería darles una. El problema es que el siglo XVI tenía otra(s) lógica(s), otra(s) coherencia(s), otra(s) unidad(es), que resultan hoy imposible medir: “La palabra ateo, situada a mediados del siglo XVI no tenía un sentido o significado estrictamente definido. Se empleaba en el que quería dársele” (Febvre pág. 109) “...ateo y luterano: en el siglo XVI la ciega pasión no vacilaba en juntar estos dos epítetos opuestos cuando así convenía para hacer perder a un adversario” (Febvre pág.105) Por ello: “Desconfiemos de las palabras de antaño (...) No pongamos confianza en las palabras y menos todavía en los argumentos y en las acusaciones de las épocas pretéritas” (Febvre pág. 119). Doble precaución entonces: ni las

³⁴ Un tema que compondrá uno de las cuestiones que Foucault llevará al corazón mismo de la filosofía

palabras traducen enteramente el pensamiento de quien las enuncia, ni somos ya capaces de escuchar los matices que tenían para sus contemporáneas. En el hueco que nace **entre** estos dos espacios sin medidas, se abre la posibilidad del trabajo histórico: no una mera colección de hechos, sino la construcción de los mismos a través de los documentos que, puestos de un modo particular, den a comprender un pasado que nos es (ya) absolutamente ajeno³⁵. ¿Cómo recuperar aquello que se ha oscurecido en el espesor del mundo moderno. Resultan así claros otros problemas: ¿qué gestos de ese pasado serán definitivamente olvidados, cómo se transformarán algunos; cómo su sentido será recubierto por nuevas prácticas, en suma, cómo seremos lo que ahora somos?.

Hay pues que intentar reinventar el modo en que esas lógicas funcionaban. Trabajar en ese espacio. Y para ello no alcanzan las palabras: los gestos quedan inscriptos en otros lados y, hay que transformar los papeles, los cuadros, los grabados, las obras literarias, en documentos históricos: “Sería una gran ilusión imaginarse que cada problema histórico se vale de un tipo único de documentos, especializado en este empleo. Al contrario, cuanto más se esfuerza la investigación por llegar a los hechos profundos, menos le es permitido esperar la luz si no es por medio de rayos convergentes de testimonios muy diversos en su naturaleza” (Bloch pág. 66). Esta reconstrucción, probablemente no nos diga la verdad acerca del siglo XVI. Pero al menos nos abrirá a una dimensión hasta ahora no analizada por los estudios históricos tradicionales. La conclusión del libro I (Testimonios y maneras de

³⁵ Véase Foucault, M. (1970); **La Arqueología del Saber**; Siglo XXI; 19ª ed.; México; pág. 9-10: “...la historia ha cambiado de posición respecto del documento: se atribuye como tarea primordial, no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cuál sea su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo”

pensar) se constituye en un programa de la nueva historiografía : “Cada civilización posee un conjunto de utensilios (valga la palabra) mentales; más todavía, a cada época de una misma civilización, a cada progreso, ya de las técnicas ya de las ciencias, que la caracteriza, se renueva ese conjunto de utensilios y se hace algo más desarrollado para determinadas aplicaciones y algo menos para otras. Y se trata de un conjunto de utensilios mentales que esta civilización, que esta época determinada no puede asegurar que sea capaz de transmitir íntegramente a las civilizaciones y a las épocas que le sucederán; es posible que se produzcan mutilaciones, retrocesos, deformaciones importantes; o al contrario, progresos, adelantos, enriquecimientos, nuevas complicaciones y complejidades. **Ese conjunto mental tiene validez para la civilización que supo forjarlo**; tiene valor para la época que lo aplica; pero no sirve para toda la eternidad ni para toda la humanidad, ni siquiera para el limitado curso de una evolución interna de la civilización... **Ni las maneras de razonar ni las exigencias de demostración de los hombres del siglo XVI son las nuestras**” (Febvre pág. 122, sub. nuestro). Pero entonces ¿no hay una verdad? Pues no. Parece ya claro en este libro de 1942 que la verdad es más bien el juego que los hombres pueden establecer entre sí y con el mundo y a partir del cual crean las herramientas que les sirven para juzgar, evaluar, decidir, controlar, establecer pautas de trabajo y acción.

Lejos de una historia de la verdad que se encarnaría de modos más o menos depurados en las épocas cambiantes de la humanidad, se da paso a una historia de las veridicciones, esto es de los modos en que los hombres, a lo largo del curso de sus transformaciones pueden decirse a sí mismos “quiénes

somos”³⁶. Pero al menos ¿hay una evolución cierta, una línea que progresa en la historia? Ciertamente no: los utensilios mentales dibujan una línea quebrada, con avances, retrocesos, caminos que se cortan, que no se continúan, que reaparecen en otro lado. Por tanto, todo juicio evaluativo, todo enjuiciamiento procesal del tipo “es cierto que” debe dar lugar a un “cómo se explica qué...” A la historia sólo le cabe ahora formular problemas en relación al modo en que se puede comprender el pasado: ¿cómo se explica que haya la locura? ¿cómo se explica que haya el castigo? ¿cómo se explica que haya el gobierno? Lejos de toda sentencia, de toda clausura de la investigación, la historia se abre a la deriva de un recorrido ambiguo, pleno de desvíos. ¿Cómo es posible? es la pregunta que indica no que debemos negar tales existencias sino, y principalmente, que debemos atender (hasta donde nos es hoy posible) a los procesos por los cuales los hombres han sido capaces de ver, en un momento determinado, una enfermedad, un peligro, una verdad (sea esta la probable o no incredulidad de Rabelais o la probable o no locura de Pierre Riviere). Y el Hombre, ese Hombre que se quería protagonista de la Historia, el Hombre y la Historia resultan entonces desdibujarse en los perfiles borrosos de los hombres y sus historias, quizás, “como las figuras dibujadas en las arenas del mar”. Concluye así este capítulo clave del libro de Febvre: “También nos enseñan que el **hombre no es el hombre, sino que los hombres varían y en mayor grado de lo que suponemos y con intervalo mucho más corto**” (Febvre pág. 123 sub. nuestro).

³⁶ Foucault, M.; **Las palabras y las cosas**; Planeta-Agostini; pág. 5: “Los códigos fundamentales de una cultura los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá”

El texto tiene luego una lógica que será relativamente familiar a buena parte de la historiografía francesa contemporánea: no es el hombre Rabelais quien es puesto en análisis en el libro de Febvre sino el “utillaje” mental del siglo XVI: “Es decir, lo que se debe tener en cuenta es el clima, el ambiente moral que entonces prevalecía (...) Demuestran simplemente, igual que tantas otras narraciones semejantes **la existencia de un modo de ser, de una actitud que ya no comprendemos**, porque hacia 1560, aproximadamente, dio comienzo una gran revolución que iba a transformar el comportamiento de nuestros antepasados respecto a las cosas y a los lugares de culto” (pág. 141 sub. nuestro). Para esto Febvre va a recurrir a todos los registros posibles de análisis.

Los antiguos no eran para Febvre ni más ni menos inocentes que nosotros. Creían en otras cosas. En cosas en las que ya no creemos, como futuros hombres no creerán en lo que creemos y, quizás extrañados se maravillarán de nuestras preocupaciones por el sexo como nosotros hoy nos maravillamos de las discusiones en torno a la naturaleza del alma: “Sólo de paso y para que no se olvide indico aquí un hecho que suele no tenerse en cuenta; somos incorregibles y siempre creemos ingenuamente que aquello que nos parece completamente natural nunca presentó dificultades a nuestros antepasados, como no nos las ofrece a nosotros” (pág. 179, n77). El problema, una y otra vez a lo largo de toda esta travesía volverá a aparecer de varias formas: somos incapaces de ver las evidencias que nos hacen ver y decir las cosas. Somos incapaces de percibir aquello que constituye nuestro umbral de percepción. Esas evidencias son las que deben ser puestas en tensión, a ellas debemos atender. Pero, como ya señalara Poe en su célebre cuento, es lo que

se esconde a plena vista lo más difícil de descubrir para nuestra mirada. Es el punto de nuestra perspectiva lo que se oculta en el mudo mundo de nuestra mirada. Y si todavía parece que estamos lejos de la formulación de una ontología de la discontinuidad, no deja de aparecer una y otra vez la pregunta que nos llevará a su formulación: ¿cómo capturar ese punto ciego donde se construyen nuestros modos de ser, nuestras actitudes? ¿cómo seremos capaces de darle a la historia esa dimensión reflexiva sobre nuestro presente?

Mucho más cuando estas distancias entre nuestro pasado y nuestro futuro, se inscriben en el lenguaje: “El problema de saber qué claridad, qué penetración (...) poseía tener el pensamiento de aquellos hombres (...) que para especular no disponían entonces de ninguna de esas palabras usuales que espontáneamente se nos vienen ahora a los puntos de la pluma (...) ni *absoluto*, ni *relativo*; ni *abstracto* ni *concreto*; ni *confuso* ni *complejo*; ni *adecuado*, (...) ni *virtual* (...) ni insoluble, intencional, intrínseco, inherente, oculto, primitivo, sensitivo, palabras todas del siglo XVIII” (pág. 315) y agrega en la pág. 318: “En suma, **no hay perspectiva** y, por tanto, se producen dificultades para interpretar el designio confuso de los autores arcaicos (...) Y de la misma manera que la perspectiva –che dulce cosa!- se fue haciendo lentamente para los artistas primero una necesidad y luego un instinto, y que toda nuestra visión del mundo fue cambiada por ella de una manera insensible, también el empleo más regular y concordante de los tiempos³⁷ permitió progresivamente a los escritores introducir orden en sus pensamientos y perspectiva, profundidad si se quiere, en sus relatos” O todavía, para insistir en esta temática que será capital en la obra de Foucault: “...porque la sintaxis no

depende de un hombre, aunque se trate de un hombre genial, sino que es, a su manera, una institución social, es algo que **refleja una época y un grupo y no la manera de ser de un escritor en particular**. Y cada época y cada grupo poseen, en gran parte, la sintaxis que merecen (...) Así, pues, hay una acción y una reacción. El estado de la lengua dificulta el vuelo de las ideas, pero, pese a todo, el impulso de éstas rompe los marcos lingüísticos y los ensancha por dilatación” (pág. 320)

Ya no puede sorprendernos entonces que en la pág. 381 Febvre escriba: “Su manera de reaccionar ante los hechos no era en modo alguno la nuestra. Les sorprendían similitudes que para nosotros carecen de interés y de sentido (...) Desde hacía mucho tiempo les había acostumbrado los teólogos a moverse sin esfuerzo ni trabajo en lo que Fernando Lot llama, en su hermoso libro *El fin del Mundo Antiguo y el comienzo de la Edad Media* (¡aunque no por esto considero excelente la obra!), una ‘temible locura’ de la que proporciona algunos ejemplos (...) con olvido momentáneo de su labor de historiador. **La palabra locura no tiene aquí sentido**. La manera de pensar de aquellas gentes no era la nuestra, eso es todo; y aun bien avanzado el siglo, hombres ingeniosos y eruditos siguieron con comparaciones imprevistas para nosotros, fundando razonamientos a la manera de Diafoirus” (Sub. nuestro) Como señalará Foucault, sólo ya entrado el siglo XVII y a lo largo del XVIII la palabra locura comenzará a tener algún sentido para nosotros.

³⁷ Febvre se refiere a la aparición de los diferentes tiempos verbales en la lengua francesa lo que habría constituido para los escritores del XVI lo que la perspectiva para los artistas del siglo anterior. Todo el capítulo II del libro II da claves relevantes para el presente trabajo.

B) Entre Braudel y Foucault Los tiempos de la historia. Estallidos y multiplicidad

1) La Historia, los problemas, las series

“Y creo, incluso, que estos hechos ayudan también a iluminar el tiempo presente, que no se hallan desprovistos de ‘utilidad’, en el sentido estricto de la palabra, tal como Nietzsche la exigía de la misma historia” Braudel; F. (1953); **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**; F.C.E.; 2ª edición (corregida y aumentada) 1976; 1º reimpresión 1981; México; pág. 15³⁸.

Las razones para abandonar la historia de los acontecimientos, “événementielle”, resultan claras. Es esa una historia en la que todo parece ser explicado por una suerte de milagro. Un hombre ejemplar, una batalla decisiva, la firma de un tratado, bastan para resumir de una vez la inmensa marea de los tiempos. Se disputan en unas fechas o en unos nombres propios los brillos que apenas fulguran, comienzan ya a oscurecer; poco importa que esos hombres se llamen Rabelais, que las fechas sean las de revoluciones, o de batallas, o la de las muertes de monarcas. Porque ¿qué nos hace comprender una historia así contada? Nada. Cuando no es posible formular ningún problema, cuando los hechos son sometidos a la lógica de una causalidad simple, la historia es una mera crónica (incluso una mala crónica). Esa historia perjudica, ya que ignora la vida. Porque la vida, que constituye el objetivo al que dirigir la mirada histórica, no se instala en la inflexible línea recta de un tiempo continuo. La historia no se reduce a la rememoración de hechos individuales más o menos fortuitos y acomodados en una sucesión sin quiebres. Si la historia se limitara a esta “colección” de hechos, si fuera el pasatiempo del trapero, entonces no habría más que abandonar su empresa.

Pero, más allá de esta superficie de las vidas individuales, ¿no será factible revelar, sino leyes, al menos “regularidades” que rigen las historias de los pueblos, las historias colectivas, siendo en definitiva esas regularidades las que pueden dar, al mismo tiempo, comprensión a los “acontecimientos” y rango científico a la disciplina? ¿no será posible encontrar en la masa proliferante de los hechos, formas de agrupación que le den carácter homogéneo a lo disperso, que permitan dentro de los límites de una “regularidad” (es decir encontrar la lógica de su repetición, de su reiteración sistemática), dibujar un “cuadro”, construir algo así como una serie? ¿y no será posible entonces, resignando la idea de una historia universal, al menos intentar escribir una historia de estas generalidades, de esos cuadros, una historia general? El proyecto ya lo anticipaba Febvre: “Porque la historia no presenta a los hombres una colección de hechos aislados. Organiza esos hechos. Los explica y para explicarlos **hace series** con ellos; **series** a las que no presta en absoluto igual atención. Así pues, lo quiera o no, es en función de sus necesidades presentes como la historia recolecta sistemáticamente, puesto que clasifica y agrupa, los hechos pasados. Es en función de la vida como la historia interroga a la muerte³⁹. Una historia limitada entonces a lo que está contenido por lo que definen las series. Porque la serie define, agrupa y limita lo que puede ser enunciado dentro de sus marcos, encontrando criterios de organización. Si un problema es lo que abre el campo de la investigación (lo que determina lo que puede ser encontrado), la serie impone a los elementos así definidos una

³⁸ Otras referencias nietzscheanas en Braudel en el artículo La historia en busca de un mundo Braudel, F. (2002); en **Las ambiciones de la historia**: Editorial Crítica; España; pág. 52.

³⁹ Febvre, L. (1970); **Combates por la historia**; Planeta- Agostini 1993; España pág. 244-245. (sub. nuestro) El concepto de serie ha sido de gran relevancia tanto para la historiografía como para la filosofía contemporánea francesa. Baste señalar el desarrollo que encuentra el concepto en la obra de Gilles Deleuze, en particular, **Lógica del sentido**. En lo que sigue, es

organización. La formulación de un problema impone el criterio con el cual la serie reunirá la dispersión de los acontecimientos; a cada formulación problemática corresponde la articulación en una serie⁴⁰. Lo que abre la posibilidad a un novedoso modo de pensar la periodización: no ya por la radicalidad de un hecho brillante y definitivo, sino por la lógica de agrupación de que se presenta como dispersión⁴¹. ¿Qué es lo que marca la posibilidad de construir un período? ¿Qué elementos quedan definidos bajo el término “época”? ¿en qué medida una tal época puede reunir a todos los hechos de un mismo tiempo cronológico, esto es, en que medida lo literario, lo político, lo económico, lo filosófico, tienen tanto una coexistencia temporal como una evolución diferencial? Si tales cosas quedaran decididas por la fortuita muerte de un rey, o el aleatorio resultado de una batalla, o el nacimiento de filósofo, o la publicación de un libro, si tales conceptos quedaran así fijados al arbitrio caprichoso del investigador, no se ve en qué puede resultar la historia comprensión del pasado. Pero si tales conceptos resultan de la operación por la cual se les encuentra un principio de organización, si tal principio puede dar cuenta del modo en que lo que aparece como lejano se puede reunir en un territorio común, si tal principio establece los límites de un tal emplazamiento, entonces la historia puede adentrarse en las aguas del pasado para establecer

necesario tener en cuenta ambas referencias, ya que es a partir de sus “interferencias” como el concepto puede ser interpretado en Michel Foucault.

⁴⁰ Cuando Gilles Deleuze, retome la cuestión del acontecimiento, lo hará sometiendo el mismo a la lógica de las series y la de lo problemático. Véase además de **Lógica del Sentido, Diferencia y Repetición, El bergsonismo**, entre otros. Reunir en una misma filosofía los conceptos de acontecimiento, discontinuidad, serie, problema, es un rasgo común a los historiadores franceses y al pensamiento de Foucault y Deleuze.

⁴¹ “Los enunciados deben ser tratados en él en masa y según lo que tiene de común; su singularidad de acontecimiento puede ser neutralizada; pierden algo de su importancia, así como de la identidad de su autor (...) hasta dónde y hasta cuándo se repite, (...) qué horizonte general dibujan para el pensamiento de los hombres, qué límites le imponen y cómo, al caracterizar una época, permiten distinguirla de las otras”; Foucault, M. (1970); **La Arqueología del Saber**; Siglo XXI; 19ª ed.; México; pág. 237.

allí la sistematicidad de los hechos, las leyes de su evolución, las fronteras de su existencia, su coexistencia y su heterogeneidad.

En esto reside la posibilidad de la historia de establecerse como una ciencia, ya que en última instancia, lo que define la serie es la ley de una regularidad: hechos que se reiteran, que se repiten, cuya ocurrencia involuntaria revela la existencia de un ritmo, de una cadencia peculiar, puesto que no hay propiamente “acontecimientos” sino en el interior de una serie que los define como tales⁴² : “La historia es, sí, una ‘pobre pequeña ciencia coyuntural’ cuando se trata de individuos aislados del grupo, cuando se trata de acontecimientos, pero es mucho menos coyuntural y más racional, tanto en sus pasos como en sus resultados, cuando se refiere a los grupos y a la repetición de acontecimientos. La historia profunda, la historia sobre la que se puede construir es la *historia social*”⁴³. Es a esa masa, a esa “historia profunda” entonces, a las que nos invita la travesía emprendida por Braudel. En ese tránsito, iniciado desde su primer gran estudio, el historiador francés multiplicará los desafíos y la historia será puesta en cuestión. Porque, la relación problema-serie, sugiere ya la aparición de tipos distintos de temporalidad, el descubrimiento de una larga duración que sobrevuela los tiempos de la coyuntura y el acontecimiento. Estas cuestiones ¿suponen sólo una apuesta metodológica o más bien una definición ontológica de la historia con relación al pasado?. Hablando de la larga duración dice Braudel: “Para el historiador, aceptarla equivale a prestarse a un cambio de estilo, de actitud, a

⁴² En este punto, la doble referencia a Deleuze y a los historiadores, encuentra su punto de mayor relevancia: por ello no es posible ver en el concepto de acontecimiento, tal como aparece por ejemplo en **El orden del discurso**, una vuelta a la vieja historia tradicional: tanto para los historiadores como para Deleuze, la serie es la condición de posibilidad de aparición del acontecimiento.

⁴³ Braudel, F. (2002); Tres definiciones: El acontecimiento, el azar, lo social; en **Las ambiciones de la historia**: Editorial Crítica; España; pág. 35.

una **inversión de pensamiento**, a una nueva concepción de lo social. (...) La totalidad de la historia puede en todo caso, ser replanteada como a partir de una infraestructura en relación a estas capas de historia lenta. Todos los niveles, todas las miles de fragmentaciones del tiempo de la historia, se comprenden a partir de esta profundidad, esta semiinmovilidad; todo gravita en torno a ella”⁴⁴. La serie, la larga duración, etc. ¿son ellas mismas hechos históricos o simples operadores metodológicos? Resulta difícil decidirse en los textos braudelianos. Pero esta dificultad tenderá a desaparecer en los de Foucault: en esta interrogación se instalará su apuesta filosófica y se someterá a las contradicciones que esta alternativa implica⁴⁵.

2) La multiplicación de los tiempos

“Es, además, un intento de historia de una nueva especie, una historia global, escrita en tres registros diferentes, a tres niveles diversos, o, y prefiero esta expresión, **tres diferentes temporalidades**, siendo mi objetivo abarcar en toda su multiplicidad todos los diferentes tiempos del pasado, y **afirmar su coexistencia, sus interferencias, sus contradicciones y la riqueza de experiencias que contienen y que nos brindan**. La historia, a mi modo de ver, es una **canción que debería cantarse a muchas voces, aceptando también el inconveniente de que con frecuencia las voces se cubre unas a otras**. Nunca ha habido una voz que se haya impuesto para cantar un solo, rechazando cualquier clase de acompañamiento ¿Cómo se podría, entonces, percibir, en el sincronismo de un solo instante, y como por transparencias, **las historias diferentes que la realidad superpone?**” (Braudel, F. (1953); **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II (**)**; F.C.E.; 2ª edición (corregida y aumentada) 1976; 1º reimpresión 1981; México. Pág. 788 sub. nuestro

⁴⁴ Braudel (1968); **La historia y las ciencias sociales**; Alianza Editorial; España; 10ª reimpresión 1999 Pág. 74 (sub. nuestro). También Bergson sostenía que: "FILOSOFAR CONSISTE EN INVERTIR LA DIRECCIÓN HABITUAL DEL TRABAJO DEL PENSAMIENTO"; Bergson, H. (1977); **Memoria y vida**; Alianza Editorial; P.M 213-217; pág. 43-46.

⁴⁵ Aun en nuestros días la alternativa metodología-ontología, resulta decisiva: Chartier, cuya obra se pone voluntariamente bajo algunas indicaciones foucaultianas, no puede admitir la noción de discontinuidad radical que sugiere el pensamiento del filósofo y opta por seguir un concepto de “discontinuidad blanda”, que él encuentra en la obra de Norbert Elias.

¿Cuántas formas hay de hacer historia? Una respuesta es posible: tantas como tipos de problemas seamos capaces de formular. Es decir, tantas como series regulares podamos formar. Frente al “recitativo” histórico de sentido único, lineal, que se acomodaba sin sobresaltos sobre la pendiente suave de la evolución de las civilizaciones, los planteos de Febvre y Bloch abrían un campo asombroso y nuevo para la historia. Braudel transitará por esos campos: será posible formular (al menos) tres series problemáticas, tres tipos diferentes de preguntas que apuntarán a delinear tres objetos particulares de análisis que se revelarán en formas específicas de la temporalidad que, cada una por su parte, marcarán ritmos de evolución peculiar. No hay “solos” en la historia. Hay la polifonía cromática de los coros (una idea que puede resonar al Bajtin que estudia la cultura del renacimiento o la poética de Dostoievsky).

Una multiplicación de tiempos que encontrará ocasión de mostrarse en el gran escenario de los mares.

Sabemos la anécdota del Mediterráneo. Braudel planea su tesis bajo el título Felipe II y el mundo del Mediterráneo. Febvre le recomienda una sutil modificación; el título final de la tesis atestigua claramente el ligero desplazamiento que propondrá el movimiento de los Annales: **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**. El protagonista no debe ser Felipe II sino el Mediterráneo. El problema se modifica y la serie se agrupa en torno a una lógica distinta: no la que rige la vida de un hombre, sino la que define la vida de los lugares. Estas lógicas suponen tiempos y periodizaciones distintas: la vida del mar tiene una amplitud muy superior a la de cualquier hombre. Hoy, la sorpresa es casi nula. Pero una historia cuyo protagonista no sea una persona, ni siquiera un grupo humano sino, en forma eminente, una

geografía, un lugar; una historia cuya periodicidad no se mide a partir de las fechas de nacimiento y muerte de un individuo, sino por los ciclos mucho más desmesurados de los climas y las orografías, resultaba a todas luces inesperada en 1949. El libro presentaba un modelo nuevo, modelo que se ajustaba a tres tipos de problemas (series) distintas: cómo evoluciona una geografía (luego la pregunta será cómo evoluciona un medio cultural), cómo evolucionan los fenómenos económicos sociales, cómo evolucionan los acontecimientos políticos (Braudel realizará reajustes y “afinará” cada vez más cada una de las temporalidades). Cada serie, según su principio de organización, define objetos que exigen temporalidades propias: fenómenos de larga duración, fenómenos de media duración y fenómenos de corta duración: estructuras, coyunturas, acontecimientos: “Este libro presenta un triple retrato del prestigioso Mediterráneo del siglo XVI, pero las tres imágenes sucesivas, la de sus constantes, la de sus tardos movimientos y la de su historia tradicional atenta a los acontecimientos y a los hombres, los tres aspectos se refieren, en realidad, a una misma y única existencia. El lector tendrá que combinar las sucesivas imágenes de este libro, y ayudar así al autor a reconstruir la unidad de un complicado destino, que sólo le ha sido posible captar y evocar volviendo a él hasta tres veces”⁴⁶. Primer dato llamativo: se presenta el retrato de un espacio; esa “existencia única” a la que refiere el texto, no es Felipe II sino el mar. El mar y las contracciones, las imposiciones, las limitaciones que les impone a los hombres que desarrollan sus vidas a lo largo de su territorio diverso, a través de las constancias de sus geografías. Una historia que queda

⁴⁶ Braudel; F. (1953); **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**; F.C.E.; 2ª edición (corregida y aumentada) 1976; 1º reimpresión 1981; México, Prefacio a la 1ª edición española pág. 9.

íntimamente ligada a una cartografía: el “cuadro” queda compuesto de tres imágenes sucesivas. De estas imágenes sólo la última parece contar con los hombres, (en las otras dos, no son las acciones individuales de los hombres las que cuentan, sino que, por el contrario, su evolución responde a la “falta de conciencia” que los mismos tienen frente a lo que se desarrolla). Y estas imágenes deben ser ajustadas por el lector: él debe encontrar la clave a partir de la cual reconstruir ese retrato como una unidad. Es decir que, lejos de una historia con un sentido dado, no hay en este retrato una imagen fija que se entrega para ser simplemente leída, sino que por el contrario, estas imágenes superpuestas, reconstruyen una unidad (Braudel no resigna aquí la idea de una unidad y no resignará tampoco la idea de una historia “globalizadora”, al menos como un sueño más o menos claramente inalcanzable), pero una unidad que debió ser recorrida “hasta tres veces” (es interesante notar, que entre las comparaciones preferidas de Braudel se cuentan aquellas que hablan de la historia como un film, de cada momento como un “trailer”, etc. Cine antes que fotografía, la historia nunca inmoviliza el pasado, sino que debe contarlo, debe reconstruirlo “en movimiento”). Se cuentan así historias sin individuos, colectivas, anónimas. Historias cuya ocurrencia resulta “involuntaria”.

Y estas historias anónimas ya no presentan el tiempo periodístico de los días que pasan sino que se componen de un tiempo hecho de grandes inercias, de pesanteces. Un problema que Braudel no dejará de meditar a lo largo de su obra y que reaparecerá todavía en 1977: “La historia económica (...) es la historia íntegra de los hombres, contemplada desde cierto punto de vista. Es a la vez la historia de los que son considerados como sus grandes actores (...) la historia de los grandes acontecimientos, la historia de la

coyuntura y de las crisis y, finalmente, la historia masiva y estructural que evoluciona lentamente a lo largo de amplios períodos” (...) Quise empezar por las inercias, a primera vista una historia oscura y **fuera de la conciencia clara de los hombres**, que en este juego son bastante más **pasivos que activos**”, una historia “de esta vida más bien soportada que protagonizada”⁴⁷.

No hace falta ahora andar mucho camino para comenzar a encontrarse con una problemática (que retomaremos con algún detalle) capital para el pensamiento contemporáneo, y que se explicita en el segundo prefacio a la edición francesa de 1963: “Sin embargo el problema básico continúa siendo el mismo (...) ¿Es posible aprehender, de una forma u otra, al mismo tiempo, una historia que se transforma rápidamente –cambios tan continuos como dramáticos- y otra, subyacente, esencialmente silenciosa, indudablemente discreta, casi ignorada por quienes la presencian y la viven y que soporta casi inmutable la erosión del tiempo? Esta **contradicción decisiva**, que debe ocupar siempre el centro de nuestros pensamientos, se revela como un magnífico instrumento de conocimiento y de investigación”⁴⁸. Entonces, problema de la articulación de las temporalidades, problema que representa, a ojos de Braudel, una **contradicción decisiva**. Y tanto más cuando en la conclusión del libro nos encontramos con una afirmación sugestiva. Allí, afirma Braudel: “Pero la dificultad estriba en que **no hay sólo dos o tres temporalidades, sino más bien varias docenas: y cada una de ellas**

⁴⁷ Braudel, F. (1985); **La dinámica del capitalismo**; Alianza Editorial; España; pág. 13-16 (sub. nuestro).

⁴⁸ Braudel; F. (1953); **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**; (*) F.C.E.; 2ª edición (corregida y aumentada) 1976; 1º reimpresión 1981; México; pág. 23 (sub. nuestro).

implica una historia particular⁴⁹. Hay por lo tanto varias docenas de historias posibles. ¿Cómo se articulan las temporalidades, cómo es posible que se encadenen entre sí tiempos de evolución tan distinta uno de otro? ¿cómo se articulan las distintas series? ¿cómo trabajan las evoluciones más allá de los hombres que soportan sus efectos? ¿cómo es posible que esta multiplicidad de imágenes diferentes se reúna en un retrato único? ¿cómo evitar la proliferación de relatos en torno a este personaje prestigioso, el Mediterráneo, cómo evitar la proliferación en torno a otros muchos lugares prestigiosos? Pero, más aun, estas temporalidades ¿son de los objetos o son fruto de las operaciones metodológicas con las que los apresamos? Preguntas decisivas dado que las series temporales, al menos las de larga duración definen, en última instancia, “estructuras”. Estructuras que, lo veremos, más allá de su permanencia en el tiempo, no dejan de sufrir “discontinuidades”

3) La “historia estructural”: límites y experiencia. Lo discontinuo⁵⁰

“Los historiadores son especialistas del tiempo a largo plazo, de los movimientos de larga duración. Estos implican de vez en cuando una **discontinuidad estructural**” Braudel, F.(2002); **Las ambiciones de la historia**: Editorial Crítica; España, Historia y economía: el problema de la discontinuidad, pág. 121 (sub. nuestro).

i) *El concepto de estructura: la falsa oposición estructura-devenir*

La relación entre problema y serie apuntaba ya a la formulación de un conjunto de paradojas que se irían presentando en el ámbito de historiográfico

⁴⁹ Braudel; F. (1953); **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II (**)**; F.C.E.; 2ª edición (corregida y aumentada) 1976; 1º reimpresión 1981; México; pág. 788 (sub. nuestro).

⁵⁰ Para este apartado seguiremos fundamentalmente las reflexiones de Braudel recogidas en Braudel (1968); **La historia y las ciencias sociales**; Alianza Editorial; España; 10ª reimpresión 1999, en particular el artículo de 1958, La larga duración y los artículos (no incluidos en esta primer compilación) recogidos en Braudel, F.(2002); **Las ambiciones de la historia**: Editorial Crítica; España, en particular el artículo inédito, texto de una conferencia dictada en México en

francés, paradojas que se hacen evidentes a través de la especificación de los diferentes estratos temporales, y que se despliegan en torno a un concepto clave: el concepto de “estructura”. Al fin y al cabo, como vimos, lo que queda definido por la distribución de términos efectuada por una serie, no es sino una “estructura”. La serie define, limita y da forma, en última instancia “estructura” los hechos; la serie da “estructura” a una masa de hechos dispersos, a partir de una lógica de agrupación que los reúne como una pura dispersión: registros parroquiales, testamentos, pedidos de misa por los muertos, actas notariales, cambios de precios en los mercados, son todos hechos dispersos reunidos por un principio que nunca los totaliza como una unidad compacta sino que los describe como pura exterioridad⁵¹.

La estructura, pone límites y señala el espacio en el que se instalan las leyes de regularidad de los sistemas. Para cada estructura será necesario pensar las reglas específicas que funcionan en su interior: nada de juegos binarios, en este caso. La estructura puede estar habitada por una pluralidad de relaciones precisas, singulares, que, repitiéndose en el interior del juego definido, es irrepitible en su singularidad en el interior de otros juegos, de otras estructuras. O, si se repite, se repite como diferencia⁵². Lo vimos ya cuando Febvre trabajaba sobre Rabelais: la lógica del siglo XVI ya no es la nuestra (ni siquiera es la del siglo XVII). Un utillaje es (lo dirá Braudel) una estructura mental y, entre la estructura del XVI y del XVII se producen

1953, Historia y economía: el problema de la discontinuidad, de inestimable valor para nuestra problemática.

⁵¹ Este es el tratamiento que Foucault intentará llevar para el análisis de los discursos, véase Foucault, M.; (1973); **El orden del discurso**; Tusquets (1999); España; pág. 53: “Cuarta regla, la de la exterioridad: no ir del discurso hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestarían en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites”

inconmensurabilidades. Hay una distancia, una “discontinuidad estructural” entre una época y otras. Inconmensurabilidad entre las estructuras, realidades diferenciales que impiden toda identificación entre ayer y mañana. De lo que se trata es de analizar las leyes que rigen para cada uno de los sistemas y, de ser posible, los regímenes de sus transformaciones. Las estructuras, en fin, constituyen ejemplos de larga duración.

¿Es curioso que en 1977 Braudel hubiese llamado estructural al tipo de historia que intenta realizar? No, puesto que la dicotomía estructura-historia parece ya claramente haberse disipado. Así lo señalaba Burguière, en 1971⁵³: “Si el análisis estructural consiste en descubrir permanencias, en poner de manifiesto tras la aparente dispersión de los datos ‘un sistema de transformaciones que implica leyes en cuanto sistema’, los historiadores están realmente forzados a reconocer, a riesgo de aparentar que reivindican un nuevo derecho de primogenitura, que ese desarrollo les resulta desde hace mucho familiar”. Los historiadores a principios de los 70 ya no sienten esta tensión, o al menos no como parece formularse en los años 60⁵⁴. El propio Foucault, tampoco ve contradicción alguna entre lo histórico y lo estructural: “La oposición estructura-devenir no es pertinente ni para la definición del campo histórico, ni, sin duda, para la definición de un método estructural”⁵⁵. Pero esta tensión ¿existe en los textos de Braudel?. No parece ser el caso al leer el

⁵² El más emblemático de estos juegos de repetición y diferencia es el de **Pierre Menard, autor de El Quijote**.

⁵³ Citado en Revel J. (2001); **Las construcciones francesas del pasado**; F.C.E.; Argentina; pág. 98.

⁵⁴ Puede consultarse también la obra colectiva, dirigido por Jacques Le Goff (1978), **Hacer la historia**; Editorial Laia (1985); España En los tres volúmenes, que lo componen y del que participan Duby, Nora, Chartier, Revel, entre otros, la oposición estructura devenir resulta prácticamente ausente.

⁵⁵ Foucault, M. (1970); **La Arqueología del Saber**; Siglo XXI; 19ª ed.; México; pág. 19.

artículo de 1958, La larga duración⁵⁶. Lejos de tales tensiones se trata de reconocer cada vez los rasgos particulares que identifican cada estructura, revelar el modo de su evolución, captar las reglas de sus transformaciones, detectar aspectos coyunturales en el interior de cada “estructura”... En este, y en otros textos es otra la tensión que parece preocupar al historiador.

ii) *Las estructuras: límite y experiencia.*

“No deseo que se nos dé una filosofía de estas catástrofes (...) sino un **estudio de iluminación múltiple de la discontinuidad**”. La necesidad de esta teoría queda apuntada inmediatamente “¿Han tenido ocasión, como nosotros, de encontrar el agudo pensamiento de Ignace Meyerson? Estas rupturas en profundidad tronzan uno de los grandes destinos de la humanidad, su destino fundamental. (...) Si, como es posible, acabamos de atravesar una de estas zonas decisivas, **ninguna de nuestras herramientas, ninguno de nuestros pensamientos o de nuestros conceptos de ayer vale para mañana y toda enseñanza basado en una vuelta ilusoria a valores antiguos esta caducada**” Braudel, F. (1968); **La historia y las ciencias sociales**; Alianza Editorial; España; 10ª reimpresión 1999; A favor de una historia económica; pág. 58 (sub. nuestro).

El planteo braudeliiano debe enmarcarse en la crisis general que es diagnosticada para las ciencias sociales, abrumadas por sus propios progresos y por un “humanismo retrógrado”. Frente a este desarrollo impresionante, Braudel hace un señalamiento fundamental: las ciencias sociales ignoran el concepto clave de duración. La historia debe constituirse en ese lugar de encuentro de las ciencias del hombre por una razón inmediata: ella se ocupa precisamente de lo que puede reunir a este “mercado común” de las ciencias sociales: la temporalidad. Encontramos reformulada, la distinción en tres duraciones: en primer lugar, la corta de los acontecimientos (historia explosiva,

⁵⁶ En Braudel (1968); **La historia y las ciencias sociales**; Alianza Editorial; España; 10ª reimpresión 1999 (pág. 60-106) y en Braudel, F. (2002); **Las ambiciones de la historia**; Editorial Crítica; España; pág. 147-177.

periodística, de los “mediocres accidentes de la vida cotidiana”, la más engañosa de las duraciones); frente a esta historia política, en segundo lugar, se va desprendiendo poco a poco (gracias al desarrollo de métodos cuantitativos), una historia en otro nivel: la historia económica. Una historia de media duración, “coyuntural”: ciclos de veinte a cincuenta años, marcados por alzas o bajas de precio, tasas demográficas, movimientos de salarios, entre otros indicadores posibles, conformando los elementos constitutivos de esta duración. Esta duración media no deja de estimular estudios en lo social, eminentemente los de Labrousse: es posible allí entrever una duración de lo social que alejándose cada vez más de la coyuntura tiende al tercer tipo de duración. Pero también, a los ojos de Braudel, en los estudios sociales parece haber una recaída en el tiempo corto del acontecimiento; finalmente, frente a estas dos duraciones (el autor diría frente a estos dos “recitativos”), se detecta el comienzo de estudios de amplitud secular que llevan a identificar “crisis estructurales”: estos períodos imponen un tiempo propio: la larga duración⁵⁷. Con lo que se ven tres niveles distintos de análisis: una historia de corta duración fijada a lo “excepcional” de día a día; una de media duración atenta a la “variabilidad de los procesos”, que merece desconfianzas; una historia de larga duración que se detiene en el análisis de lo semejante: las estructuras. Veamos qué entiende Braudel por estructura para ver cuál es la tensión que comienza a presentirse en el texto. El historiador distingue dos niveles semánticos posibles: un nivel sociológico: allí “estructura” es sinónimo de

⁵⁷ En A favor de una economía histórica, Braudel, F. (1968); **La historia y las ciencias sociales**; Alianza Editorial; España; 10ª reimpresión 1999: “...Se instala, con imperceptibles inclinaciones, una historia de muy largos períodos, una historia lenta en deformarse y, por consiguiente, en ponerse de manifiesto a la observación. Es a ella a la que designamos en nuestro imperfecto lenguaje bajo el nombre de historia estructural, **oponiéndose ésta menos a una historia episódica que a una historia coyuntural** de ondas relativamente cortas” pág.

organización, remite a la coherencia de los sistemas y establece relaciones fijas entre la realidad y las masas sociales. Luego, un nivel histórico: estructura remite al ensamblaje, a la arquitectura de una realidad que el tiempo tarda en desgastar y transportar; es al mismo tiempo el sostén y el obstáculo, y en ese sentido fija el límite de un posible; este límite puede darse por el marco geográfico, la realidad biológica, la productividad, el **encuadre mental**; los ejemplos de este tipo de duración los dan la relación con **el espacio y la cultura**. En todo caso, en este nivel nos encontramos con la **estructura** concebida como un **límite** que no sólo obstruye la visión sino que permite ver lo visible. El problema no es el devenir de la estructura, sino su estatuto “ontológico”: la estructura aparece, para decirlo de una vez, como un límite de la **experiencia** posible: “En tanto que obstáculos, se presentan como **límites (envolvente, en el sentido matemático) de los que el hombre y su experiencia no pueden emanciparse** (...) y hasta determinadas coacciones espirituales: también los encuadramientos mentales representan prisiones de larga duración” (**Historia y ciencias sociales**, pág. 71, sub. nuestro). Y uno de los ejemplos que encuentra Braudel de un tipo de límite estructural, no es otro que el desarrollado por Febvre a cuenta de Rabelais: El utillaje mental es ahora tratado como uno de los elementos que posibilitan la **experiencia** del mundo por parte de los hombres. Pero, si la estructura es esa prisión de la que no es posible emanciparse, en qué punto, nuestra propia experiencia puede encontrarse ya prefigurada a lo largo de toda la historia. Cómo es que nuestro mundo no es el de Rabelais. Para escapar a la tentación de la continuidad, para evitar que en la historia puedan colarse nuevamente las teleologías,

53, sub. nuestro. Veremos que la relación entre coyuntura y estructura no dejará de resultar altamente problemática en los textos braudelianos.

Braudel hablará de “discontinuidades estructurales”. Vemos cómo se vuelve a presentar la contradicción decisiva: la estructura, la discontinuidad estructural ¿es un simple operador metodológico o condición ontológica de posibilidad?

Además, esta discontinuidad de lo “estructural” relevante porque puede darse el caso (por ejemplo entre los siglos XIV y XVIII) de que lo coyuntural “esconda” de algún modo una larga duración económica (**Historia y ciencias sociales**; pág. 72-73), (ya que siendo sus temporalidades diferenciales, la evolución inercial -geográfica y cultural- suele actuar como un freno al desarrollo económico⁵⁸). Y así será posible identificar dos tipos de ruptura, dos tipos de discontinuidad: una coyuntural y otra estructural. Pero como los tiempos de la historia no son tres, sino que podrían ser “varias docenas”, pueden ser también varias docenas de rupturas las que tengamos que reconstruir: “Para mí, la historia es la suma de todas las historias posibles (...) El único error, a mi modo de ver, radicaría en escoger una de estas historia a expensas de las demás. En ello ha consistido –y en ello consistiría- el error historizante” (**Historia y ciencias sociales**; pág. 75). Varias formas de la discontinuidad pueden ser pensadas.

iii) *La discontinuidad como ontología y como política*

La cuestión ya se anticipaba a partir del planteamiento general de El Mediterráneo y no hará más que explicitarse a lo largo de los debates historiográficos de los que se hace eco la reflexión braudeliana. Pero como estamos viendo, parece haber una leve oscilación de sentido no del todo esclarecida entre una discontinuidad en el campo de lo coyuntural, y una discontinuidad estructural. Si la primera puede ser comprendida en el largo (o

⁵⁸ Esta idea se desarrolla también en las primeras páginas de **La dinámica del capitalismo**, ya citado.

muy largo) plazo de la historia estructural, ¿cómo comprender una discontinuidad estructural?

Llegamos así a uno de los temas claves en torno a los que se debatirá el pensamiento contemporáneo. Porque si el problema parecía el de la articulación de los diferentes niveles de la temporalidad histórica, ya se ve que ahora tal tema nos abre a uno mayor: el de la(s) ruptura(s), lo(s) quiebre(s), la(s) discontinuidad(es). Porque ¿cómo se articula aquello que, estructuralmente, presenta discontinuidades, es decir, interrupciones radicales?. Límite, serie, “estructura”, discontinuidad: son conceptos comunes al pensamiento filosófico francés del siglo XX. Conceptos que definen las chances y posibilidad de pensar una **experiencia** del mundo y una **ética** de la singularidad.

¿En qué sentido es posible hablar de rupturas, discontinuidades, quiebres de los tiempos estructurales de la historia? ¿Cómo es que el largo plazo de lo social se rompe? ¿Cuáles son las consecuencias de estas rupturas? ¿cuáles los índices por los cuales capturar estas rupturas, las grietas por lo que algo que es, comienza a dejar de ser?

El problema entonces, no es la oposición estructura-devenir, sino la alternativa **discontinuidad-continuidad**, como manera de hacer de la **Diferencia** el concepto **positivo** en el cual anclar toda posible **experiencia** histórico-política de lo **singular**. La alternativa discontinuidad-continuidad se plantea tanto como una opción metodológica, cuanto como una apuesta ontológica y política, ya que de la opción que tomemos surgirá la posibilidad de realizar una crítica del presente que establezca, al mismo tiempo, los límites que nos constituyen y las fisuras por donde saltarlo: en qué medida esto que

somos, esta estructura que nos limita y nos constituye históricamente, puede “discontinuarse”, puede, “estructuralmente”, modificarse.

4) La discontinuidad: el modo de pensar el presente

“Ahora bien, en lenguaje histórico, una discontinuidad social no es otra cosa que una de esas rupturas estructurales, fracturas de profundidad, silenciosas, indoloras, según se nos dice. Se nace en un estado de lo social (es decir, al mismo tiempo, una mentalidad, unos marcos, una civilización y concretamente una civilización económica) que varias generaciones han conocido antes que nosotros; pero todo puede derrumbarse antes de que termine nuestra vida. De ahí interferencias y sorpresas” Braudel, F. (1968); **La historia y las ciencias sociales; A favor de una historia económica** Alianza Editorial; España; 10ª reimpresión 1999; pág. 57

El problema queda claramente expuesto por el propio Braudel: la historia debe tratar de adquirir la **perspectiva necesaria para poder pensar el presente**. Se trata de que la distancia con el pasado haga posible una mirada sobre el presente: “Philippe Aries ha insistido sobre la importancia del factor desorientador, factor sorpresa en la explicación histórica: se tropieza uno, en el siglo XVI con una extrañeza; extrañeza para uno que es hombre del siglo XX ¿Por qué esta diferencia? El problema está planteado. Pero a mi modo de ver la sorpresa, la desorientación, el alejamiento y la perspectiva –insustituibles métodos de conocimiento todos ellos- son igualmente necesarios para **comprender aquello que nos rodea tan de cerca que es difícil vislumbrarlo con claridad (...)** Frente a lo actual el pasado confiere, de la misma manera, perspectiva” (**Historia y ciencias sociales**; pág. 79-80, sub. nuestro). Como se ve, la discontinuidad estructural con el pasado se muestra como condición de posibilidad para pensar el presente. Es entonces en ese lugar en donde el problema de la discontinuidad y la continuidad aparece con

todo rigor metodológico, pero también ontológico y político. Ya no es sólo el problema de cómo se reconstruyen las imágenes del pasado, sino de cómo se construyen las imágenes del presente. De cómo esas imágenes del pasado, en el que vemos que ya no somos esos que fuimos, permiten reflexionar acerca de esto que somos y (eventualmente) modificar lo que somos en un virtual poder ser. Se trabaja para intentar dar respuesta a algunas preguntas ¿qué imagen del presente es posible? ¿cuáles son los límites de nuestro presente, hasta dónde nos es posible pensar, es decir hacer una experiencia del mundo? No se trata simplemente de cómo podemos estudiar el pasado, sino más bien de cómo a partir de una forma de apropiación del pasado hacernos un presente y aventurar un porvenir. ¿Cómo pensar las evidencias que nos constituyen sino por un “extrañamiento” con nuestro propio presente?; el presente impone límites infranqueables (compartimos una experiencia posible, compartimos un utillaje mental): esos límites determinan nuestras posibilidades de hacer lo visible; límites estructurales sobre los que no tenemos capacidad alguna de elección: nos anteceden y nos constituyen en estos que somos. Encerrados en la rejilla de nuestras propia evidencias, no podríamos salirnos de los límites en que nos vemos y nos pensamos, no podríamos cuestionar el propio punto de vista. La historia sería sólo la eterna repetición de lo Mismo: recuperación, rememoración, vuelta a un pasado más o menos perdido, crítica en nombre de un deber ser (tal era la advertencia nietzscheana contra una historia impotente para pensar la vida, tal era el perjuicio de la historia para la vida). Pero, a partir del concepto de discontinuidad, la historia nos ofrece la posibilidad de acceder a una perspectiva que el presente nos esquivo. El pasado como operador diferencial, muestra el modo de revelarnos a nosotros mismos como diferencia

con lo que ya no es un “nosotros”. Muestra que **toda ontología es histórica**. Habiendo abandonado todo sueño teleológico que hacía de nuestro presente el momento necesario hacia un fin inevitable, nuestro presente se pone en cuestión frente a un futuro que se revela incierto. La historia, lejos de establecerse como la herencia de un tiempo continuo se abre sin cesar en bifurcaciones inesperadas. Hay (lo dirá el propio Braudel) mutaciones. ¿Cómo es posible que nos hayamos constituido de este modo? ¿En qué podremos constituirnos?

Doble extrañamiento que nos distancia no sólo del pasado sino de lo que somos en el presente y de lo que podremos ser en el porvenir. La discontinuidad nos abre la posibilidad de pensar aquello que no somos y, al mismo tiempo cuestionar esto en lo que nos hemos convertido. ¿De qué otra manera sería posible la puesta en crítica de lo que nos pasa si no por este doble alejamiento, uno en la relación con el ayer, otro en relación al hoy?

Sólo olvidando esta realidad histórica de la discontinuidad, olvidando que no somos los que fuimos, es posible imaginarse una Francia que hunde sus raíces en la mitología romana (como sugería ya Febvre: **Combates por la historia** pág. 21-25)⁵⁹. Instalados en este presente que a cada instante y sin cesar reconstruye sus pasados, ¿cómo establecer las relaciones que nos unen y nos separan de aquellos tiempos idos, hasta dónde es posible intentar los juegos del reconocimiento y las diferencias, cómo articular las diversas temporalidades que supone cada uno de los niveles posibles de la mirada historiadora?: “En este debate, la obra de Michel Foucault habrá desempeñado un papel esencial. En muchos aspectos, está más cerca de los historiadores y juega con esta proximidad para tomar distancia provisionalmente de su

disciplina de origen (...) Pero va más lejos. *La arqueología del saber* (1969), sobre todo en sus primeros capítulos, propone una aproximación entre su propio desarrollo y aquellos ilustrados por los Annales, instalando en el centro de su análisis el estudio de las series, de los sistemas y las discontinuidades en el seno de las formaciones discursivas, temas que retomará al año siguiente en su lección inaugural en el Collège de France, *El orden del discurso*. Se trata de una caución, mejor aún, un reconocimiento”⁶⁰. No resulta demasiado aventurado pensar que una arqueología del saber venga a establecerse como una tal teoría general de las discontinuidades. Una arqueología que es un primer momento en la tarea de pensar positivamente la diferencia.

Veamos hasta donde es posible continuar con el juego de las analogías y las diferencias, de las cauciones y los reconocimientos entre el filósofo y el historiador.

5) Las “contradicciones” y la muerte del Hombre

“Exagerando un poco, diré que cada cincuenta años nace un mundo nuevo, que se rehace en todos sus aspectos, incluso en profundidad. Naturalmente, no resulta fácil analizar esta discontinuidad en sus raíces” Braudel, F. (2002); Historia y economía: el problema de la discontinuidad; en **Las ambiciones de la historia**: Editorial Crítica; España; pág. 123.

¿Hasta qué punto estas rupturas en profundidad dejan al mundo y a los hombres sin ser afectados?. Si los cambios se producen “en profundidad”, ¿las mutaciones no implicarán cambios radicales en el mundo que se ve, en el mundo en el que el Hombre se ve?. Bien, avanzando unas pocas páginas nos encontramos con una afirmación que ya no puede asustarnos pero que puesta

⁵⁹ O una filosofía que permanece idéntica a lo largo de toda su tradición.

⁶⁰ Revel J. (2001); **Las construcciones francesas del pasado**; F.C.E.; Argentina; pág. 97.

en la perspectiva de nuestro estudio resulta altamente significativa (así como aquella de Febvre al respecto de que “la locura no existía”): **“En resumen, al contrario de lo que han escrito tantos pensadores, el hombre a través de la historia no es el mismo hombre, no es tampoco una evolución sino una mutación, una serie de mutaciones”**⁶¹. Llegados a este punto casi resulta necesario constatar quién escribe. Están en la frase de Braudel los tópicos más escandalosos del Foucault arqueólogo: el Hombre no existe y no hay tanto evolución cuanto mutación: el hombre es el resultado de una serie de mutaciones ¿Cuál puede ser el escándalo provocado por las Palabras y las cosas? ¿De qué sorprenderse con el inolvidable cierre de ese libro “profundo” (en el sentido de esa historia profunda que piensa Braudel?). Al fin y al cabo ¿qué dice allí Foucault? Que el hombre no es sino el resultado de una serie de mutaciones y en términos muy similares a los de Braudel⁶². ¿Foucault plagiando a Braudel? No parece posible puesto que según indican editores, el texto original no se encuentra en francés sino en español. ¿Cuántos debates se podrían haber evitado, cuánto ataque y cuánta innecesaria palabrería si remitimos a Braudel? Ya no hipótesis antihumanista del último filósofo de la burguesía, menos aun la idea más o menos descalabrada de un supuesto portavoz del estructuralismo, sino conclusión del trabajo en curso de un historiador tan respetable como el autor de El Mediterráneo: ¿un Braudel antihumanista, un Braudel que rompe con todas las reglas del juego historiográfico, un Braudel....?

⁶¹ Braudel, F. (2002); Historia y economía: el problema de la discontinuidad; en **Las ambiciones de la historia**: Editorial Crítica; España; pág. 125 (sub. nuestro). Es interesante señalar que estas reflexiones Braudel las pone en línea con las de Ignace Meyerson y Gastón Bachelard.

⁶² Foucault, M.; **Las palabras y las cosas**; Planeta-Agostini; pág. 375: “De hecho, entre todas las **mutaciones** que han afectado al saber de las cosas y de su orden (...) una sola, la que se

Aquel “extrañamiento” frente al presente al que se incitaba más arriba, es lo que justamente produce las mutaciones que nos diferencian. La ilusión de recogerlos en el pasado debe dar lugar a la tarea de construirnos en el presente. La ilusión de encontrar nuestros gestos más íntimos, transformados en una naturaleza del hombre, debe dar paso a la idea de ficción. **Somos una singularidad histórica.**

Pero Braudel, el historiador no puede resignar toda la continuidad a esta filosofía discontinuista: “...En tercer lugar, sobre la filosofía de la discontinuidad diremos que no puede explicar por entero el pasado. Eso sería una herejía, es decir, (...) el pecado de quienes contemplan una verdad desde demasiado cerca. La vida nunca es unilateral, es confusión, oposición, dialéctica (...) la discontinuidad no va tampoco nunca sin la continuidad. Pero ¿de qué manera?” Como vemos, vuelve aparecer el problema en los términos de una relación. ¿Cómo se articulan las discontinuidades coyunturales y las estructurales? ¿son los mismos tipos de discontinuidad? Enseguida aparece el trazo típicamente braudeliano: una continuidad de siglos, dada por lo geográfico y lo cultural, atravesaría las discontinuidades coyunturales (de cincuenta años). Pero nada nos aclara esto al respecto de las discontinuidades estructurales, de esas rupturas en profundidad que determinan las mutaciones radicales en la historia.

¿Ambigüedad y contradicción en el pensamiento de Braudel que alterna entre discontinuidad y continuidad, discontinuidad coyuntural y discontinuidad estructural? Más bien, como lo señala el propio Braudel ambigüedad y contradicción de los propios conceptos señalados. En una conferencia ofrecida en 1955 en el Collège Philosophique, por invitación de Jean Wahl, y a la que

inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre” (sub. nuestro).

asisten R. Caillois, G. Deleuze, entre otros (¿Michel Foucault?) afirma: “Pero es sobre la discontinuidad sobre lo que pretendo llamar la atención de ustedes. Que haya continuidad y discontinuidad, después de todo, no es nada extraño: cuando los físicos se ven obligados a explicar la luz, la explican o bien desde la teoría corpuscular o bien desde la teoría de las ondas. **Nosotros también podemos ofrecernos la contradicción de la continuidad y de la discontinuidad**”⁶³. Una paradoja, una tensión, que estará presente en el centro de la arqueología foucaultiana: “La de discontinuidad es una noción paradójica, ya que es a la vez instrumento y objeto de investigación; ya que delimita el campo cuyo efecto es; ya que permite individualizar los dominios, pero que no se la puede establecer sino por la comparación de éstos. Y ya que a fin de cuentas, quizá, no es simplemente un concepto presente en el discurso del historiador, sino que éste la supone en secreto, ¿de dónde podría hablar, en efecto, sino a partir de esa ruptura que le ofrece como objeto la historia, y aun su propia historia?”⁶⁴. Porque ahora ya está claro que para hablar de la historia, de nuestra historia, es necesario en primer lugar, romper con sus límites, quebrarlos, separarlos, en síntesis, para hablar de la historia es necesario romper con la historia. Para poder hablar de nuestro presente, para poder criticarlo, para poder rebasarlo, para poder señalar sus límites y salirse a la vez de ellos será necesario, en primer lugar, romper con nuestro presente: ser **Intempestivos**, diría Nietzsche. Ser intempestivos es la utilidad que tiene la historia para la vida. En esta paradoja se instalará el pensamiento historiográfico contemporáneo. En esa paradoja en la que la discontinuidad

⁶³ El imperialismo de la historia; en Braudel, F. (2002); **Las ambiciones de la historia**: Editorial Crítica; España.; pág. 138.

⁶⁴ Foucault, M. (1970); **La Arqueología del Saber**; Siglo XXI; 19ª ed.; México; pág. 14.

será el índice diferencial de las singularidades: allí donde sólo es posible decir “yo, soy otro”

C) Entre Veyne y Foucault: los objetos como prácticas

“Cuando comencé a leer a Foucault, he visto los árboles, pero no el bosque. Me dije: ‘Foucault hace historicismo, piensa que todo es histórico. Nosotros, en la Escuela de los Annales, pensamos lo mismo’. No había visto que el libro iba al fondo de la herida ni hasta dónde se hundía el escalpelo. Había entonces juzgado que Foucault (y pienso que es el caso de muchos historiadores) no había en suma dicho nada más que lo que todos nosotros, historiadores pensábamos, a saber que todo es histórico, sin ir más lejos. Yo no había visto que había introducido una sistematización que operaba una gran partición del pensamiento” Veyne, P. (1995); **Le quotidien et l’interessant**; Les belles lettres; France; pág. 209.

Como lo sugería la cita de Revel, Foucault ha atravesado y participado activamente en los debates historiográficos y ha sido particularmente receptivo de algunos de los requerimientos y demandas que surgían en el marco de las búsquedas polémicas, investigaciones novedosas y emplazamientos metodológicos que llevaban adelante los historiadores desde los años 30: en la arqueología intenta establecer los lineamientos de una teoría general de la discontinuidad: “Como si hubiera sido particularmente difícil, en esta historia que los hombres reescriben de sus propias ideas y de sus propios conocimientos, **formular una teoría general de la discontinuidad**, de las series, de los límites, de las unidades, de los órdenes específicos, de las autonomías y de las dependencias diferenciadas...”⁶⁵; en la genealogía, al tiempo que indica las coordenadas nietzscheanas para una crítica de la noción de “origen” en la historia, intenta una apropiación de ese trabajo historiador puesto al servicio de la crítica del presente: “La historia tiene algo mejor que

⁶⁵ Foucault, M.; **Arqueología del saber**; Siglo XXI; pág. 19 (subrayado nuestro).

hacer que ser la sirvienta de la filosofía y que contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; 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”⁶⁶. La conjunción de ambas propuestas se articula claramente en su lección inaugural: “Y, por debajo de ellos, independientemente de ellos, es preciso concebir entre esas series discontinuas de las relaciones que no son del orden de la sucesión (o de la simultaneidad) en una (o varias) conciencia; es necesario elaborar –fuera de las filosofías del sujeto y del tiempo- **una teoría de las sistematicidades discontinuas**” (...) “La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de construir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas”⁶⁷. Ya en la discusión que siguió a **Vigilar y castigar**⁶⁸, Foucault se lamentaba de la pobre idea de lo real que tenían los historiadores y que les hacía considerar al pensamiento como algo distinto y separado de lo real (no menos relevante parece la pobre idea de lo histórico que nos aqueja a los filósofos) Una cierta ingenuidad que no deja de atenerse a lo real como aquello que es lo ya dado en el mundo (pese a la enseñanzas de Febvre)

En este marco, Paul Veyne, en un pequeño artículo escrito en 1978 (**Foucault revoluciona la historia**) da un breve resumen de lo que constituye

⁶⁶ Foucault, M.; **Nietzsche, la genealogía, la historia**; en Microfísica del poder; La piqueta; pág. 23.

⁶⁷ Foucault, M.; (1973) **El orden del discurso**; Tusquets (1999); pág. 59-69 (sub. nuestro).

⁶⁸ Foucault, M.(1994) ; El polvo y la nube; en **Dits et Ecrits IV**; pág. 10-19.

desde su punto de vista uno de los aportes más relevantes que el pensamiento foucaultiano realiza de cara a los historiadores.

Es a partir de esta lectura de Paul Veyne que queremos exponer lo que constituye quizás una de las tesis de mayor relevancia del pensamiento foucaultiano tanto para los historiadores, como para la filosofía, para mostrar sus apropiaciones en el marco de una crítica de la historia de las ideas. Esta tesis se puede expresar mediante una formulación simple: no existen objetos naturales para la reflexión teórica. La locura, el poder, la sexualidad, el discurso, no constituyen objetos cuya identidad se desplegaría para una mirada atenta que pueda develarla en sus aspectos esenciales. No existen objetos transhistóricos que permanecieran idénticos a sí mismos y sirvieran para establecer comparaciones, evaluaciones o valoraciones en torno a cómo se los apropian unos u otros hombres a lo largo de las diversas épocas, u objetos transhistóricos que se modalizarían epocalmente, dando cada vez una parte nueva de su sentido, revelando poco a poco su carácter absoluto. Tesis a la vez nominalista y positivista del pensamiento foucaultiano que resulta vital a los ojos del historiador.

No es raro, por otro lado, que los filósofos profesionales resultaran poco receptivos a esta tesis foucaultiana. La misma resulta, impactante, revulsiva, atrevida, y viene a poner en tela de juicio los modos, las actitudes, los presupuestos en los que se asienta gran parte de esa disciplina que quiere reconocerse como filosofía. El rechazo, el desprecio, la polémica, la ignorancia o la reducción a unas citas citables (“el saber es poder”, “la locura no existe”, “todo es poder”) constituyeron en gran parte la reacción de ese campo disciplinar. Y es que una consecuencia de esta tesis es que la filosofía tampoco

es un objeto natural, una actividad propia del hombre que se encarnaría sin más en las conciencias de algunos para desplegar en ellos su racionalidad. Lejos de todo cielo estrellado, la filosofía se revela como una práctica discontinua y siempre en ruptura consigo misma: la supervivencia de una historia de la filosofía (al menos en sus aspectos más comunes) supone la constante de una Razón a la que, con mayor o menor fortuna, algunos hombres dedicados, los filósofos, acceden con diversos grados de gloria: a esa gloria se llama comúnmente el buen pensar, ajustarse a los dictados de una Razón que nos sobrevuela. Pero ¿qué quedaría de esa gloria filosófica, si la razón se revela como parte del entramado cotidiano de los hombres en sus problematizaciones prácticas? ¿dónde quedaría el privilegio del pensador? ¿en qué consistiría la actividad de la filosofía luego de esa búsqueda de la Verdad, -cazadora que no dejaba de paralizar a aquel que osara verla allí cuando ella se ocultaba-?.

No hay objetos naturales sino más bien objetivaciones prácticas. Es decir modos en que los hombres intentan cosificar aquello que hacen: “Los objetos parecen determinar nuestra conducta, pero nuestra práctica determina antes sus objetos. Es preferible, por tanto, partir de esa práctica misma, de forma que el objeto a que se aplica no sea lo que es más que por relación a ella” (...) “El objeto no es sino una consecuencia de la práctica (...) Para Foucault, el método consiste, por tanto, en comprender que las cosas no son más que objetivaciones de prácticas determinadas, cuyas determinaciones hay que poner de manifiesto ya que la conciencia no las concibe” ⁶⁹. Objetivaciones sin conciencia, pero mejor, sin el mérito de una aceptación o un rechazo

⁶⁹ Veyne P. (1984); **Cómo se escribe la Historia. Foucault revoluciona la Historia**; Alianza; España; pág. 209/213.

voluntarios que las decida: es allí en esas prácticas ni concientes ni inconcientes, que brilla, como en el choque de dos espadas, el pensamiento: pensar es esa actividad, esa interpretación práctica del mundo⁷⁰. Locura, Sexualidad, Estado, no son sino palabras vacías que lejos de explicar lo real lo anulan, desde el momento en que las palabras (esas palabras que Marc Bloch ya denunciaba como conservadoras) esconden la singularidad misma de lo que los hombres hacen: “Reproducir o calcar la terminología del pasado puede parecer, de buenas a primeras, un camino bastante seguro. Sin embargo, tropieza en su aplicación con múltiples dificultades. Primero, porque el cambio de cosas está muy lejos de producir siempre cambios paralelos en los nombres. Tal es la condición natural del **carácter tradicionalista inherente a todo lenguaje**, al igual que la falta de inventiva que padecen la mayoría de los hombres”⁷¹. Gobernar, encerrar a otros hombres, incentivarlos a hablar de sus deseos pueden parecer prácticas cuya evidencia atraviesa los días. Pero no hay que engañarse detrás de la apariencia estable de las palabras. Al fin y al cabo, entre las palabras y las cosas, se abre, incesantemente un abismo que los hombres, en vano, se afanan por zanjar. La creencia en la estabilidad de los conceptos, es el último refugio de una metafísica que no deja de amenazar: “Una noción que no se traduce en nada efectivo no es más que una palabra. Esa palabra solo tiene existencia ideológica o, mejor dicho, idealista”⁷², y avanzar contra todos los restos del idealismo en el pensamiento, es una de las

⁷⁰ Intentar definir ese espacio en el que se instalan las lógicas prácticas ha sido también el intento de Pierre Bourdieu. En su definición de habitus, no se deja de hacer referencia a ese emplazamiento, ni conciente ni inconciente (ya que no decidimos por él) en el que se constituyen nuestros gestos, nuestras representaciones, nuestros modos de ser en el mundo, véase, (1998); **Cosas dichas**; Gedisa (2 ed. 2000); España. Es en ese mismo sentido que debe situarse la historia que construye Chartier, véase (1999); **Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Roger Chartier**; F.C.E.; México.

⁷¹ Bloch. M.; **Introducción a la historia**; F.C.E.; pág. 146: (sub. nuestro).

⁷² Veyne, P.(1984); **Op. Cit.**, pág. 209.

tareas principales a las que se ha abocado el pensamiento francés contemporáneo, se llamen esos restos, Idea, Razón, Consenso o Comunicación. En este enfrentamiento contra el idealismo confluirá una ontología de nosotros mismos.

Analizar el modo de objetivación de las prácticas permite entonces poner de manifiesto que no hay conductas que se repiten una y otra vez, en todos los tiempos y para todos los hombres de manera idéntica; permite revelar que no hay formas universales de la comprensión, ni del acuerdo, ya que todas esas palabras deben ser resueltas en el tejido práctico que les dan valor. Por el contrario, prestar atención al modo en que estas objetivaciones se producen permite revelar que detrás de la aparente similitud entre aquellas de ayer y estas de hoy se aparece la profunda diferencia que impide que lo que es permanezca, y que su racionalidad es sino contingencia que nada tiene de absoluto.

La problematización de la actualidad no es ni idealismo histórico ni negación dialéctica que se afirma en la superación que contiene el pasado. Las objetivaciones muestran que no hay una supraracionalidad sino racionalidades locales, inscriptas en las prácticas mismas que los hombres actúan y que se tornan por eso, evidentes para aquellos que las realizan. La práctica no es un doble del pensamiento, fantasmal, oculto, que sería necesario desocultar mediante una hermenéutica interpretativa. La práctica no tampoco la ciega aplicación de unos conceptos puros, despojados de toda contaminación empírica o sensible (nada hay más alejado de la historia que los conceptos en "estado puro"). La práctica es, por el contrario, lo que resulta más evidente para aquellos que la realizan y por lo que no les es necesario interrogarse. Es

también lo más evidente y manifiesto para aquellos historiadores o filósofos que toman esas objetivaciones por objetos naturales. Desnaturalizar los objetos, desnaturalizar los objetos que nombran el mundo, desplazarlos hacia las objetivaciones prácticas, permite hacer aparecer su carácter no evidente, y así, al mismo tiempo su “racionalidad” y su no necesidad. Es permitir el extrañamiento frente a aquello que parece constituirse como absoluto: lo que Foucault llama, en otras oportunidades lo impensado del pensamiento⁷³. Por ello mismo, la práctica (o algún “concepto” o “abstracción concreta”) ni es la instancia última de lo real ni constituye el lugar escondido de una verdad. Discurso, Poder, Sexualidad no constituyen esas instancias en las que vendría a encontrarse, como un tesoro enterrado, una verdad a la que nuestra mirada hábil vendría a desenterrar. Son más bien otras tantas formas de objetivación y subjetivación a partir de prácticas interconectadas e históricamente localizables. No hay tampoco instancia ideológica última que se encarnaría en las conciencias de los hombres y que por su intermedio determinaría conjuntos de prácticas homogeneizándolas. La conciencia no concibe las determinaciones de las prácticas sino que es el producto de esas determinaciones: “Foucault no intenta revelar que hay un ‘Discurso’, ni siquiera una Práctica: dice que no existe ‘racionalidad’. Mientras se crea que el ‘Discurso’ es una instancia o una infraestructura (...) es que no se ha entendido bien” (pág. 238) “Foucault no revela ningún discurso misterioso, distinto del que todos oímos: solo nos invita a observar exactamente lo que se dice” (...)

⁷³ Nuevamente, aparece claramente quién es el enemigo a combatir: si en Hegel necesario es lo que muestra su carácter racional, ahora la racionalidad revela el carácter contingente de lo que acontece.

“Foucault no ha descubierto una nueva instancia llamada ‘práctica’ que fuera desconocida hasta ahora (pág. 210) ⁷⁴

Así, desde el inicio de su obra, se trata de ver cómo se constituyen los sujetos en el marco de determinadas prácticas. Volver los ojos a la historia, no es entonces renunciar al trabajo de la filosofía. Sin embargo supone una forma de acorralamiento de esa Filosofía que se quiere pura especificidad a-histórica. Foucault acecha a la filosofía, con los elementos que puede extraer del diálogo con los historiadores: serie, discontinuidad, práctica, límite. Y si “revoluciona la historia” no menos cierto parece que con mayor justeza, gracias a este movimiento, revoluciona la filosofía. En Foucault el pensamiento es relacional y la racionalidad es el producto de las interacciones prácticas que nos constituyen y en las que nos constituimos como subjetividad: **entre** el loco **y** el cuerdo, **entre** el enfermo **y** el sano, **entre** el gobernante **y** el gobernado. Son esas formas de subjetividad, que aparecen en el entramado de efectuaciones prácticas, las que dan su sentido y su precaria estabilidad a nuestra frágil identidad. Poner pues de manifiesto estas determinaciones supone encontrar las **rarezas** en la historia de los sistemas de pensamiento: **rareza** en tanto que no era necesario que tal acontecimiento sucediera, rareza en tanto que otra cosa hubiera sido posible, **rareza** en tanto que no podemos ya reconocernos en esas determinaciones, **rareza** en fin de que pese a todo ello, esa objetivación y su correspondiente subjetividad hayan podido constituirse. No hay pues una naturaleza humana, no hay tampoco una esencia del hombre que se daría de una vez para siempre o se encarnaría en sucesivas manifestaciones. Y no hay pues tampoco esos otros objetos que pasan también por naturales: la Historia, la Filosofía, las Ciencias del Hombre.

⁷⁴ Veyne, P. (1984); **Op. Cit.**

Revelar su no naturalidad, su carácter contingente y “auténticamente” derivado es permitir comprender la racionalidad propia en la que tales disciplinas adquieren su sentido y su lugar. Es en este marco que la problemática de las discontinuidades adquiere un sentido específico en el pensamiento foucaultiano: no se trata tanto de una dicotomía continuidad-discontinuidad sino de establecer hasta dónde nuestras continuidades son apropiadas para describir estos procesos, en dónde poner un corte, cómo oponer objetividades y subjetividades, cómo establecer el momento en que unas y otras ya no se reconocen y dan lugar a nuevas formaciones y efectuaciones.

La exposición que Veyne hace de Foucault, esta tesis que hemos querido retomar para nosotros, viene pues a dar cuenta de cómo se ha establecido su filosofía en el marco del debate de los historiadores. En este sentido, sería quizás mejor y más justo decir que Foucault no revoluciona la historia. El discurso foucaultiano sobre la historia viene a “sistematizar”, en todo caso, el conjunto de problemáticas que se encontraban dispersas a lo largo de las monografías, las investigaciones, los libros, que los historiadores venían desarrollando al menos desde los años 30’ y que su propio trabajo de historiador del pensamiento había revelado en sus tensiones primordiales⁷⁵: separar sus aportes del ámbito de las discusiones historiográficas es perder parte de la riqueza que los mismos tuvieron para el pensamiento contemporáneo. En las diversas definiciones de episteme, discurso, formación discursiva, archivo propias del esfuerzo arqueológico, es posible escuchar gran parte del debate que articuló la disputa de la historia de las mentalidades frente a la clásica historia de las ideas. En la genealogía, la introducción de un

⁷⁵ Y que probablemente podremos encontrar en otros pensadores contemporáneos.

renovado concepto de poder, llevó a clarificar las relaciones prácticas que el pensamiento establece desde el primer momento: el poder no es lo opuesto al saber sino su exterioridad íntima. El poder, que no reprime sino que produce. Y su producción realiza, en primer lugar, las relaciones en que el saber puede establecerse como discurso: el discurso es no menos relevante que otras prácticas (pero por ello mismo, no la única ni la más importante): práctica entre otras prácticas, es necesario entonces analizar las relaciones que mantienen entre sí estas series prácticas. No dejan de resonar por ello, los problemas y dificultades que esta historia supo enfrentar a lo largo de su desarrollo: habiéndose postulado como historia de tercer nivel, luego de lo económico y lo social, se planteaba nuevamente el problema de la articulación de las series, la cuestión de las relaciones entre la larga y la corta duración (estabilidad de la mentalidad versus cambios “repentinos” de las conductas). Releyendo las fuentes clásicas y descubriendo nuevas fuentes de investigación, a las cuales aplicarles la metodología serial, se perfilaba en el horizonte la idea de que, en determinados momentos los hombres comparten **una** mentalidad, comparten un “utillaje mental”, **una** forma de pensar, de actuar, de plantear y resolver problemas. En el límite, esta historia de las mentalidades, arriesgaba nuevamente una totalización homogeneizante que dejaría que se le escapará la singularidad de la realidad histórica.

En **Hacer la Historia**, la tensión que habita y articula el proyecto de una historia de las mentalidades quedaba claramente fijada en los textos de Le Goff, por un lado y Chartier y Roche, por otro, permitiendo restituir el lazo que une a las propuestas foucaultianas (a partir de la lectura propuesta por Veyne) con estos debates historiográficos. Si por un lado se afirma que: “La historia de

las mentalidades (...) se sitúa en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general. El nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, **lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento, es lo que César y el último de sus soldados, san Luis y los campesinos de sus tierras, Cristóbal Colón y el marino de sus carabelas tienen en común.** (...) De ahí el método que la historia de las mentalidades impone al historiador: una investigación arqueológica, primero de los estratos y fragmentos de arqueopsicología (...) La mentalidad es lo que cambia con mayor lentitud. Historia de las mentalidades, historia de la lentitud en la historia.”⁷⁶. Por otro lado se presiente el problema: “(La historia del libro es) Ocasión para nosotros para reflexionar sobre el significado de lo cuantitativo; **impotente para dar vestigios sobre la invención o la ruptura, casi siempre marginales y minoritarias, no nos informa con seguridad más que sobre la innovación aceptada**” ⁷⁷. Es en esa tensión (entre lo común y lo novedoso, entre la totalización y la singularidad) que el pensamiento foucaultiano participa activamente en el debate contemporáneo; es esa tensión que no dejará de hacerse sentir en el ámbito de la filosofía cuando ésta quiera fundamentar todas las posibilidades de la ética y la política en principios de carácter universal. En resumen los planteos historiográficos no dejarán de indicar una cuestión que surgirá cada vez con mayor fuerza en el pensamiento filosófico contemporáneo, y del que la

⁷⁶ Le Goff, J.; Las mentalidades. Una historia ambigua; en **Hacer la Historia Vol. I**; Laia; España pág. 85-87(sub. nuestro).

⁷⁷ Chartier, R.-Roche, D; El libro. Un cambio de perspectiva; en **Hacer la Historia; Vol. II**; Laia; España; pág. 126 (sub. nuestro).

obra foucaultiana no será más que un índice: ¿Cómo es posible dejar hablar a la singularidad? ¿cómo es posible pensar sin reducir toda alteridad a la uniformidad de un concepto totalizador? ¿cómo realizar una crítica que no sea una pura negatividad? ¿cómo hacer de la crítica la instancia de un pensamiento positivo de la diferencia?

D) Entre Chartier y Foucault: ontología y representación

1) Entre lo culto y lo popular: las prácticas y apropiaciones

“Son entonces **las relaciones con los objetos las que los constituyen, de una manera específica cada vez y según ensamblajes y distribuciones siempre singulares.** La historia intelectual no debe dejar engañarse por palabras que pueden dar la ilusión de que los distintos campos de discurso o de prácticas están constituidos de una vez para siempre, desglosando objetos cuyos contornos, si no los contenidos, no varían; contrariamente, ésta (la historia intelectual) debe **plantear como centrales las discontinuidades** que hacen que se designen, se agreguen y se ventilen, en formas diferentes o contradictorias según las épocas, los conocimientos y las acciones” Chartier, R. (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación;** Gedisa, 4ª reimpresión; España; pág. 43 sub. nuestro

La obra de Roger Chartier puede enmarcarse a partir de múltiples referencias. Participante activo del movimiento de los Annales, se mostrará rápidamente insatisfecho con los logros en los que se afincaba la historia de las mentalidades. Esta insatisfacción lo llevará a indagar con mayor detenimiento el nivel de la historia cultural: allí detecta Chartier un espacio en el que los prejuicios más habituales de los investigadores se muestran con más fuerza: para muchos de estos investigadores, las prácticas culturales estarían fijadas de antemano a objetos ya dispuestos, y esta relación no haría sino transparentar lo cultural permitiendo la inmediata separación entre culto y popular, letrado-iletrado, alto-bajo, entre otras distinciones. Objetos fijados a

sujetos, lo culto y lo popular designarían al mismo tiempo estratos sociales y niveles culturales: “Arriesgándonos a simplificar excesivamente, podemos reunir las innumerables definiciones de la cultura popular en dos grandes modelos de descripción y de interpretación. El primero, que desea abolir cualquier forma de etnocentrismo cultural, concibe a la cultura popular como un sistema simbólico coherente y autónomo, que funciona gracias a una lógica absolutamente extraña e irreductible a la de la cultura letrada. El segundo, preocupado por recordar la existencia de las relaciones de dominación que organizan el mundo social, percibe la cultura popular en sus dependencias y sus faltas con relación a la cultura de los que dominan”⁷⁸. Pero, a los ojos de Chartier, ambos posicionamientos comparten un punto de vista común: suponen que culto y popular son datos naturales, hechos que se han constituido desde el fondo oscuro de los tiempos y en el que las determinaciones sociales resultarían decisivas para decidir los lugares que cada uno de los individuos tiene para jugar⁷⁹. Por el contrario, lejos de tales fatalidades, lo cultural es visto por él, como el escenario en el que se hacen cita las violencias y las astucias que dan lugar a modos de ser peculiares, que lejos de estar inscritos en los objetos o en los sujetos, se constituyen a partir del tipo de relación que unos y otros mantienen entre sí, provocando inesperados movimientos de diferenciación y singularización. Culto y popular, lejos de ser formas estables, acontecen en el espacio de intercambios y **apropiaciones**: “Esta noción parece fundamental para la historia cultural

⁷⁸ Chartier, R. (1995^a); **Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación**; Instituto Mora; México; pág. 121.

⁷⁹ Chartier cita a Paul Veyne: “En este mundo, no jugamos al ajedrez con figuras eternas, el rey, el alfil: las figuras son aquello que las sucesivas configuraciones sobre el tablero hacen de ellas” en Chartier, R. (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación**; Gedisa, 4^a reimpresión; España; pág. 42.

siempre y cuando se la reformule. Esta reformulación, que acentúa la pluralidad de empleos y de comprensiones y la libertad creadora –aun si ésta se encuentra reglamentada- de los agentes que no sirven ni a los textos ni a las normas, se aparta, en primer lugar, del sentido que Michel Foucault le otorga al concepto (...) También se aleja del sentido que la hermenéutica le confiere a la apropiación, pensada como el momento donde ‘la aplicación’ de una configuración narrativa particular a la situación del lector, refigura su comprensión de sí mismo y del mundo (...) La apropiación tal como la entendemos nosotros apunta a una historia social de usos e interpretaciones, relacionados con sus determinaciones fundamentales e inscritos en las prácticas específicas que los producen”⁸⁰. ¿Qué pasa cuando las clases “incultas” se apropian de los modos y las costumbres de la corte? ¿qué pasa cuando la burguesía se apropia de prácticas nobles? ¿qué transformaciones suceden al sentido cuando los artesanos se apropian de los libros?. Prácticas y apropiaciones son esos mecanismos donde nuestros prejuicios de análisis fracasan: “Esto significa restituir, bajo las prácticas visibles o los discursos concientes, la ‘gramática oculta’ o ‘inmersa’ (tal como lo dice Veyne) que les da razón. Al identificar las divisiones y relaciones que han constituido el **objeto** que quiere captar, la historia (de las ideas, de las formaciones ideológicas, de las prácticas discursivas –poco importa la designación-) podrá **pensar en él sin reducirlo** a no ser más que una figura circunstancial de **una categoría supuestamente universal**”⁸¹. ¿Cómo es posible captar la singularidad sin

⁸⁰ Chartier, R. (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación**; Gedisa, 4ª reimpresión; España; pág. 53.

⁸¹ Chartier, R. (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación**; Gedisa, 4ª reimpresión; España; pág. 43 sub. nuestro. Es este otro tópico común al pensamiento filosófico y a la historiografía francesa y que podemos remitir por un lado a Nietzsche, en el caso de Foucault o, por otro lado a Bergson, tal como lo hace Gilles Deleuze. Pero también podríamos citar a otros autores, como Lyotard que lo intenta a partir de sus

resumirla, sin reducirla y anularla en la abstracción de un concepto? ¿Cómo captar la singularidad en su específica diferencia sin reducirla a ser una figura reconciliada de lo mismo? La singularidad es el índice inequívoco de un pensamiento de la diferencia. Chartier, verá en lo cultural, en sus formas de apropiación, el escenario que instituyen modos de ser que rechazan toda forma de comprensión en los términos habituales de los saberes ya constituidos. Así, a través de la dinámica entre práctica y apropiación, intenta captar los objetos (en tanto construcciones) en su especificidad, irreducibles a toda universalidad.

El planteo de Chartier exige entonces una reconsideración del concepto de cultura. Parece que todos sabemos que hay una cultura. Que todos sabemos más o menos lo que es tener una cultura. Que podemos también clasificar la cultura en popular y de elite, y que esta clasificación habilita valoraciones morales legítimas: hay una buena cultura y una mala cultura, que se constituyen en campo de batalla ideológico: una cultura de la resistencia o una cultura hegemónica... Dependerá del lugar en que nosotros mismos nos posicionemos y tendremos nuestros héroes y nuestros villanos: la cultura popular será mala, decadente, vulgar, consumista... mientras que la alta cultura será crítica, elaborada, progresista, etc. O, la cultura popular será resistencia, expresión de lo auténtico, de lo real, instancia de formulación de un contrapensamiento y la cultura elitista será opresiva, represiva, homogeneizadora... Pero si interrogamos esas categorías en su historicidad: cómo se han constituido, desde cuándo se utilizan, para qué, dentro de qué

lecturas de Kant. Se trata de encontrar para estos autores **conceptos singulares**. Esta búsqueda se enmarca dentro de un movimiento común contra las filosofías hegelianas y sus variantes comunicativas.

sistema común se comprenden mutuamente estas antinomias y su legitimidad, revelan su carácter artificial y que, más que decirnos algo del pasado, dicen algo de nosotros mismos: en esas categorías no se esconden los rasgos de las culturas de ayer, sino los modos de pensar y ser de los hombres de hoy. En este sentido, lejos de tomar como ya establecidos estos conceptos: “cultura”, “popular”, “elite”, Chartier se propone a interrogar por el valor epistemológico y metodológico de los mismos, por sus consecuencias políticas, por la posibilidad de su desplazamiento, redistribución y quizás por su abandono. Al fin y al cabo, es posible (como pensaba Braudel) que algunos conceptos ya no resulten pertinentes a la hora de volver a pensar estas cuestiones (que hoy nos resultan evidentes), justamente porque es a partir de esos conceptos que se nos hicieron evidentes esas cuestiones. Poner bajo la crítica genealógica la formación y establecimiento de tales nociones “evidentes” (y por tanto lugar “natural” de nuestro pensamiento, su impensado), resulta para Chartier un primer paso ineludible para avanzar en la tarea de volver a pensar nuestro presente. Porque allí, en eso no pensado, en eso impensable para nosotros mismos, se esconde la posibilidad de un devenir actual nuestra ontología. Y es que popular y culto, son dos categorías modernas que, lejos de permanecer en la estabilidad que habitualmente les adjudicamos, se ven sometidas a un fuerte desequilibrio en cuanto las interrogamos por lo que describen: “...no hay una estabilidad de sentido de los mismos objetos o las mismas prácticas, cuando cambian los contextos en que estas prácticas son llevadas a cabo. Detrás del discurso, en su estabilidad, o detrás de la práctica, en su homogeneidad, cuando los actores cambian, cuando las relaciones cambian, se imponen nuevas significaciones. Abordar las **discontinuidades culturales** es una

lección fundamental que debe ser entendida **contra toda forma de universalización**, demasiado apresurada y un poco miope”⁸².

Para pensar un “concepto” de cultura que escape a las trampas de la universalización (siguiendo algunos lineamientos de Foucault, De Certeau, Marin⁸³), Chartier irá perfilando un modelo de análisis crítico que le permite emprender un cuestionamiento radical en torno al problema político de lo cultural que lo llevará a profundizar las separaciones con la historiografía de las mentalidades.

2) Contra la mentalidad: la ontología y la singularidad

“En este sentido, el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción en tanto que implica el juego de lo verdadero y de lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación consigo mismo y con los otros. El estudio de las formas de experiencia podrá entonces hacerse a partir de un análisis de las ‘prácticas’ discursivas o no, si se designa por esto los diferentes sistemas de acción en tanto que están habitados por el pensamiento así entendido” Foucault, M. (1994); **Dits et écrits v. IV**; París; Gallimard pág.; 580

Chartier realiza una triple crítica a la historia de las mentalidades: en primer lugar cuestiona la adecuación simplificadora que propone esta historia entre clases sociales y diferenciaciones culturales: la idea de que a ciertos grupos sociales le pertenecen y corresponden prácticas específicas (o aun peor) determinados objetos culturales, resulta inaceptable una vez que tal distinción se pone bajo la óptica del concepto de prácticas. Los “objetos” dan testimonio de esta variabilidad de apropiación, de los que los libros de la Biblioteca Azul no son más que un índice emblemático: textos que han sido

⁸² Chartier, R. (1999); **Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Rocher Chartier**; México; F.C.E. pág. 33 sub. nuestro .

⁸³ Véanse Chartier, R. (1996); **Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin**; Manantial 2ªed. 2001; Argentina. y Chartier, R. (2000); **Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura**

escritos para un determinado tipo de lector, encuentran un espacio inesperado en el mundo iletrado de las clases obreras y campesinas gracias a un simple procedimiento de abaratamiento de los costos de edición: no es posible decidir que esos libros sean populares o cultos ya que las prácticas se los han apropiado en uno y otro sentido y es en ese espacio de apropiaciones múltiples, en ese territorio conflictivo de apropiación como, en última instancia, esos textos diversos, van inventándose un sentido. No hay correspondencia entre los lugares sociales de los individuos y los usos culturales de los objetos. La **práctica** es un principio de **proliferación**⁸⁴.

En segundo lugar, Chartier dirige su crítica contra una concepción “ingenua” del lenguaje, comprendido como simple útil a través del cual se vehiculizan los pensamientos y las ideas. Entre lenguaje y pensamiento, como entre objetos y sujetos, se establecen opacidades y diferenciaciones. Lejos de ser el lugar de una transparencia, el lenguaje es el lugar de una intervención. El lenguaje no traduce las prácticas ni las prácticas son el reflejo “objetivo” del lenguaje. Se trata de mostrar las relaciones entre ambos (entre palabras y cosas, no menos que entre saber y poder: toda reducción de uno a otro de los miembros, resultaría fatal para estos pensadores). Desentrañar las reglas de esa intervención resulta indispensable a la hora de intentar un acercamiento a nuestros mundos culturales (sean los del pasado o, más difícilmente, los del presente).

en la **Edad Moderna**; Cátedra; España. A este trío de autores podríamos agregar a Elías, Bourdieu, Farge, entre otros.

⁸⁴ Resulta lícito pensar las apropiaciones en términos de uso y, por esta vía, recurrir a las nociones que forman parte de la filosofía de Wittgenstein. Tal es de hecho el recorrido indicado por Michel De Certeau en (1996); **La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer**; UIA; 1ªreimpresión 2000; México.

En tercer lugar, es necesario oponerse al carácter globalizador que implica el concepto de mentalidades colectivas. Este cancela la posibilidad de encontrar la singularidad actuante en el mundo social (esto es lo que ya sostenían Chartier y Roche en el artículo arriba citado, al respecto de los límites de una historia serial). Si intentamos captar ese espacio en que la invención y las rupturas son posibles, debemos dejar de lado todas las comodidades que se instalan bajo la tranquila mirada de una mentalidad totalizante. Captar la singularidad es el desafío redoblado de la apuesta charteriana ⁸⁵.

No hay, entonces, como quería Le Goff, rasgos que se repiten idénticos, entre el último soldado y César, o entre San Luis y sus súbditos y que nos permitirían recorrer, hilo de Ariadna, las manifestaciones de lo cultural. Las prácticas lejos de traducir las formas de pensar comunes a toda una época, inventan modos singulares de ser en relación a lo que habilitan las reglas que nos constituyen. A cada instante los individuos se apropian de modos singulares de las reglas y las transforman, les dan un sentido inesperado, las vuelven lo contrario de lo que indican. Las operaciones prácticas se emplazan en el hueco que se abre entre las acciones y las normas. En la genealogía de Proteo, formas de apropiación y construcción de “lo real”, adquieren formas diversas en cada momento. Es necesaria una historia de las prácticas culturales entendidas como apropiaciones constructivas. Las prácticas presentan carácter **polimórfico**. Aquella crítica que señalábamos que Foucault

⁸⁵ En esto, el esfuerzo de Chartier no es ajeno al pensamiento contemporáneo francés embarcado en una militancia aguda y permanente contra todas las formas de universalismos.. Para una idea de esta militancia contra los universales en Foucault, puede consultarse los diversos artículos que Gilles Deleuze le ha consagrado, entre otros en **Pourparlers** como también su trabajo **Foucault** o finalmente el artículo aparecido en AAVV (1995) **Michel Foucault, filósofo**; ¿Qué es un dispositivo?; Gedisa; Barcelona; España; pág.155-163.

hacía a los historiadores por tener un pobre sentido de lo real (Foucault señalaba que reducían lo real a lo social) ya no parece aplicable al trabajo de Chartier. No es difícil ver que lo que está jugando en la crítica charteriana a las mentalidades es cierta forma de operar con el concepto de discontinuidad: las prácticas son discontinuidades. Las prácticas, ellas mismas discontinuas, imponen discontinuidad al mundo cultural del que se apropian: discontinuidad entre el lugar social y los objetos culturales; discontinuidad entre lenguaje y pensamiento, discontinuidad en fin entre mentalidad y operaciones singulares de innovación y ruptura: “Segunda exigencia: tratar los discursos en su discontinuidad y su discordancia (...) Volver a introducir entonces en el corazón de la crítica histórica el cuestionario elaborado por Foucault para el tratamiento de las ‘series de discursos’ significa ciertamente mutilar la ambición totalizadora de la historia cultural, atenta a las reconstrucciones globales. Pero también es la condición para que los textos, sean cuales fueren que el historiador transforma en archivos sean sustraídos a las reducciones ideológicas y documentales que los destruían en tanto que ‘prácticas discontinuas’”⁸⁶

3) Los juegos de la representación

“Si es verdad que las representaciones han sido frecuentemente interpretadas en términos de ideología (primer error); que el saber ha sido considerado como un conjunto de representaciones (segundo error), el tercer error consiste en olvidar que las personas piensan, y que sus comportamientos, sus actitudes y sus prácticas están habitadas por un pensamiento” Foucault, M. (1994); **Dits et écrits v. IV**; París; Gallimard pág. 654.

De este modo, y siendo los “objetos” el resultado de operaciones prácticas que los representan, es a esas operaciones de construcción a las que debemos

⁸⁶ Chartier, R. (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación**; Gedisa, 4ª reimpresión; España; pág. 61 Volvemos pues a tener ante

dirigir la investigación histórica. Un desplazamiento de los objetos a las prácticas de representación: en vez de ver cómo los sistemas de representación ocultan, engañan, mienten; en vez de denunciar cuánta verdad hay en un sistema o cuánta falsedad esconde; en vez de señalar el carácter generalizado de un objeto en un medio sociocultural; en vez de mostrar las íntimas alianzas entre objetos y lenguajes; en vez de señalar los momentos de “ideologización” de los niveles culturales y de sus correspondientes “objetos”; en vez de, dado un sistema normativo establecido, revelar los modelos de resistencia que en él se articulan, mostrando hasta dónde esos modelos, por no tener la suficiente conciencia de sí, no hacen sino reproducir el sistema del que pretenden escapar; en vez de mostrar, las insuficiencias, las carencias o virtudes que estos intentos encierran; en vez, en fin, de suponer que tales procedimientos analíticos (anacrónicos) liberan por aquello que denuncian, es necesario interrogar por el valor que se da al sistema en el que se construyen nuestras representaciones del mundo y de nosotros mismos en él⁸⁷. ¿Por qué determinadas limitaciones resultan aceptadas mientras otras no se asumen sin conflicto? ¿por qué algunas “transgresiones” son permitidas mientras que otras son inaceptables? ¿Por qué se representa algo como intolerable? ¿qué dice lo intolerable del modo en que nos constituimos? ¿hasta dónde esos “intolerables” han constituido pero ya no constituyen un “nosotros”? Las preguntas tienen resonancias claramente foucaultianas. Y es que la investigación de Chartier toma un rápido giro nietzscheano: no se interroga qué es valioso en lo representado, sino cómo es que algo adquirió valor, cómo es

nuestros ojos la paradoja que recorre toda la reflexión en torno a la discontinuidad, a la vez instrumento y objeto de nuestras investigaciones.

que tales prácticas de la representación resultaron valiosas en un momento dado (tan valiosas que a veces es necesario un combate permanente entre su conservación o su transgresión, tan valiosas que los individuos las sienten como inevitables y como aquello que es necesario rebasar) ¿Cuáles son las reglas que rigen las prácticas de la representación, ya que son esas prácticas las que construyen “objetos”, convierten a determinadas acciones en impensables, a determinados grupos (a determinados individuos) en normales o “anormales”? Ya no ¿qué objetos son relevantes en la representación? Ni ¿qué representación es relevante? sino ¿bajo qué régimen de práctica de la representación un “objeto” tal ha podido ser construido con determinado valor? puesto que, desde el momento en que los “objetos” son el resultado de un complejo haz de relaciones, aquella pregunta sólo puede ser respondida a condición de haber establecido los regímenes indicados por ésta. Un “objeto” no existe fuera del régimen (práctico) de representación que lo constituye como tal. Lo representado, representa en un régimen de representación y su valor no se mantiene de un régimen a otro. Y ambos, “objetos” y “régimen de representación” son resultados de juegos conflictivos: “...y al considerar que no hay practica ni estructura que no sea producida por las representaciones contradictorias y enfrentadas, por las cuales los individuos y los grupos den sentido al mundo que les es propio”⁸⁸ No hay objetos y luego representaciones más o menos adecuadas de ellos. Tampoco las prácticas quedan inmediatamente reflejadas en las representaciones que pretenden enunciarlas. Esas formas de representación de las prácticas son objeto de la investigación.

⁸⁷ Apuesta teórica pero también política de la historia cultural de Chartier, que, sin renunciar a cierta forma de la crítica, se aleja de todo iluminismo tardío que sigue creyendo que el filósofo es quien da luz a la oscura realidad social.

Tal era la crítica ya indicada de Chartier a la historia de las mentalidades: entre prácticas y representación, entre pensamiento y lenguaje, entre lo que se hace y se dice (entre lo que se cree hacer y lo que se cree decir que se hace), no hay transparencia: “Cualquiera que sean, las representaciones no mantienen nunca una relación de inmediatez y de transparencia con las prácticas sociales que dan a leer o a ver. Todas remiten a las modalidades específicas de su producción, comenzando por las intenciones que las habitan, hasta los destinatarios a quienes ellas apuntan, a los géneros en los cuales ellas se moldean. **Descifrar las reglas que gobiernan las prácticas de la representación** es pues una condición necesaria y previa a la comprensión de la representación de dichas prácticas”⁸⁹.

Por ello, todo intento de reducción de las prácticas al registro de lo semiológico, queda también abolido, así como todo intento de retorno a lo político como clave de acceso a lo social. Ni el lenguaje es un sistema cerrado de signos que se bastaría a sí mismo para explicar todo fenómeno (que encuentra, por cierto, expresión en los discursos, pero no sólo en ellos), ni lo político se convierte en el lugar privilegiado de la lucha por la significación (real o simbólica) de lo social: “Contra estas formulaciones radicales, estructuralistas o postestructuralistas, es necesario, creo, recordar **la ilegitimidad de la reducción de las prácticas constitutivas del mundo social a la lógica que gobierna la producción de los discursos**. Afirmar que, para el historiador, la realidad no es accesible más que a través de los textos que quieren organizarla, someterla o representarla no es, por tanto, postular la identidad

⁸⁸ Chartier, R. (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación**; Gedisa, 4ª reimpresión; España; pág. 49.

⁸⁹ Chartier, R. (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación**; Gedisa, 4ª reimpresión; España pág. VIII.

entre la lógica hermenéutica, letrada, logocéntrica, escrituraria, y la 'lógica práctica' que gobierna las conductas cuya trama define las identidades y relaciones sociales. De esta irreductibilidad de la experiencia al discurso, toda historia social debe dar cuenta, guardándose de un uso incontrolado de la categoría de 'texto'..."⁹⁰. Por ello, para realizar su historia de las prácticas de la lectura, Chartier propondrá un triple nivel de análisis: 1) crítica textual; 2) historia del libro (en tanto soporte material); 3) sociología retrospectiva de las prácticas de lectura (formas de apropiación de los libros y, por tanto, construcción de sentido variable según el tipo de lector –o las comunidades de lectura-)⁹¹.

¿Qué resulta representativo para los hombres y mujeres del pasado, cómo se lo representan y, fundamentalmente, cómo ha sido posible que ciertas reglas de la representación se hayan constituido de tal forma y no de otra, ya que son esas reglas las que, en última instancia permiten representarnos un "nosotros mismos" actuando, hablando, resistiendo, aceptando las representaciones sociales que se nos imponen? Son esas mismas preguntas que valen para nuestro presente: ¿qué es representativo para nosotros, cómo lo representamos, en qué sistema de reglas ha adquirido valor, cómo se ha formado ese régimen práctico de representación, cómo lo abandonaremos? En

⁹⁰ Chartier, R.; **El mundo como representación**; Gedisa; España; 1999; pág. IX (sub. nuestro).

⁹¹ Chartier, R. (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación**; Gedisa, 4ª reimpresión; España pág. VIII pág. 51. También, Cavallo, G.-Chartier, R. (1998); **Historia de la lectura en el mundo occidental**; Taurus; España. Es la aplicación de este modelo, por otro lado, lo que permite a Chartier realizar un estudio de las prácticas culturales en el siglo XVIII para poner en entredicho el valor que los textos "filosóficos" han tenido en el desencadenamiento de la revolución de 1789. Contra toda idea común que afirma que los textos de los iluministas resultaron determinantes en tal proceso, el método charteriano permite ver que el "iluminismo" ha tenido escaso o nulo valor en tal proceso y que fueron las transformaciones en otras prácticas culturales las que deben ser tenidas en cuenta en ese periodo, en Chartier, R.(1995); **Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa**; Gedisa; España.

suma son estas preguntas las que llevan a formular una ontología histórica de nosotros mismos.

Intercambio y apropiación, interacción entre libros y lectores, entre gobernantes y gobernados, juego de disciplina e invención, los hombres hacen lo que pueden hacer y piensan como pueden pensar en el marco de reglas históricas que constituyen y en las que son constituidos. Ni son libres, ni están coaccionados: “Contra una visión simplista que supone la servidumbre de los lectores respecto de los mensajes inculcados, se recuerda que la recepción es creación, y el consumo, producción. Sin embargo, contra la perspectiva inversa que postula la absoluta libertad de los individuos y la fuerza de una imaginación sin límites, se recuerda que toda creación, toda apropiación, está encerrada en las condiciones de posibilidad históricamente variables y socialmente desiguales. De esta doble evidencia resulta el proyecto fundamental, que cree descubrir cómo, en contextos diversos y mediante prácticas diferentes (escritura literaria, la operación historiográfica, las maneras de leer), se establece el paradójico **entrecruzamiento de restricciones transgredidas y de libertades restringidas**”⁹².

Es en ese juego de intercambios, en ese juego reglado, es en este juego de representaciones prácticas en el que las piezas no son eternas, que Chartier hará aparecer la dinámica cambiante entre lo culto y lo popular: en ese juego Chartier muestra que, lejos de toda estabilidad, lo culto y lo popular intercambian sus roles, se modifican y se presionan, se estimulan y se ralentizan, se exponen y se transforman: en síntesis que no hay, vistos con los ojos genealógicos del historiador, Lo Culto y Lo Popular y que esas falsificaciones teóricas caen al encuentro con la “historia efectiva”, que esas

abstracciones sólo sirven para desviar la atención de lo que las personas han dicho y hecho, y para desviar la atención de lo que las personas dicen y hacen. Chartier hace aparecer así la dimensión política que sus propuestas indican. Interrogar los conceptos habituales es el principio de una transformación de lo real. No es posible cambio alguno si no se modifican los esquemas a partir de los que establecemos las relaciones con las que construimos nuestra realidad. Pensar de otro modo, problematizar, es abrir el juego a nuevas miradas y nuevas formas de constitución de nosotros mismos. Es lo que también señalaba Foucault en el volumen I de su Historia de la Sexualidad: “Y luego sobre todo, no creo que se pueda oponer crítica y transformación, la crítica ‘ideal’ y la transformación ‘real’. Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien como ellas son. Consiste en ver sobre cuáles tipos de evidencias, de familiaridades, de modos de pensamiento adquiridos y no reflexivos reposan las prácticas que se aceptan. Es necesario liberarse de la sacralización de lo social como única instancia de lo real y cesar de considerar como venido del viento esta cosa esencial en la vida humana y en las relaciones humanas, quiero decir el pensamiento. El pensamiento, existe, bien más allá, bien más acá, de los sistemas y los edificios del discurso. Es algo que se esconde frecuentemente, pero anima siempre los comportamientos cotidianos. Hay siempre un poco de pensamiento aun en las instituciones más tontas, hay siempre pensamiento aun en los hábitos más mudos. La crítica consiste en desalojar este pensamiento e intentar cambiarlo: mostrar que las cosas no son tan evidentes como se cree, hacer salir lo que se acepta como

⁹² Chartier, R. (1999); *Op. Cit.*; pág. 15, sub. nuestro.

viniendo de suyo como no viniendo de suyo. Hacer la crítica es hacer difícil los gestos más fáciles”⁹³.

4) Una práctica ejemplar: las variabilidades de la lectura

“Estos (los lectores), en efecto, nunca se confrontan con textos abstractos, ideales, alejados de toda materialidad: manipulan objetos cuya organización gobierna su lectura, separando su captación y su comprensión del texto leído. Contra una definición puramente semántica del texto, hay que señalar que las formas producen sentido y que un texto estable en su escritura está investido de una significación y de un estatuto inéditos cuando cambian los dispositivos del objeto tipográfico que propone su lectura. Se debe señalar también que la lectura es siempre una práctica encarnada en gestos, espacios, costumbres. A distancia de una fenomenología de la lectura que borra todas las modalidades concretas del acto de leer y lo caracteriza por sus efectos, postulados como universales, una historia de las formas de leer debe identificar las disposiciones específicas que distinguen las comunidades de lectores y las tradiciones de lectura” Chartier, R. (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación**; Gedisa, 4ª reimpresión; España pág. 51

Roger Chartier realiza sus investigaciones en torno a una práctica cultural precisa y bien conocida por todos: la práctica de la lectura. Esta le servirá para poner en movimiento un análisis que, al tiempo que permite dar cuenta de las temporalidades múltiples de nuestras objetivaciones históricas, pone en cuestión una práctica que, por la habitualidad de su realización, parece universalizarse y ser la misma en todo tiempo y lugar. Análisis crítico que revela así el extrañamiento de nuestra práctica cultural de lectura, frente a otras posibles formas de llevarla a cabo, y que altera la pretendida naturalidad con la que en nuestro presente, leemos. Contra la universalidad de nuestro presente (al fin y al cabo una simple localidad temporal hipostasiada) Chartier señalará

⁹³ Foucault, M. (1994); Est-il donc important de penser?; en **Dits et écrits Vol. IV** (296); Gallimard; pág. 180.

la contingencia inevitable de nuestros modos de ser: la forma más reaccionaria del anacronismo es seguramente esta universalización de nuestro propio presente histórico.

Historizar nuestra práctica de lectura, es entonces mostrar que la misma no es sino tan extraña como aquellas otras, tan arbitraria como aquellas otras y que no es sino una forma de reaccionar frente a las condiciones que en nuestro presente nos permiten apropiarnos de los sentidos. **Rareza** de una práctica que por su cotidianeidad parece naturalizarse en nuestros hábitos, pero que es preciso cuestionar para poder actualizar, en ese modo ya sabido de apropiación de lo escrito, otros modos por venir y en los que lectura, autor, libro y lector, no podrán ya ser los mismos. ¿Qué parece ser leer, al fin y al cabo, sino un proceso por el cual un lector se apropia de los significados que un autor ha dejado manifiestamente expresos en un texto? Si esto es así, es necesario entonces interrogarse por los tres sustantivos en los cuales parece que todos estamos de acuerdo y en los que inmediatamente nos reconocemos: lector, autor, texto. Chartier mostrará que ninguna de estas tres abstracciones poseen una estabilidad que nos permita fijarlas de una vez y para siempre y de las que podríamos entonces hacer un uso neutralizado. El texto, abstracción inmaterial que sólo sería asequible para aquel que lo concibe (si es que esto fuera aun posible) se materializa en objetividades concretas: los libros. Estas materialidades, no dejan de impugnar la noción misma de texto, desde el momento en que las diferentes maneras de realizarse de los libros, alteran diametralmente el significado de lo escrito: del rollo al códice, del manuscrito al impreso, de editor en editor, del libro al suelto, al folletín, de la actuación teatral al guión, de la adaptación al recorte (para economizar gastos, para facilitar la

lectura, para garantizar o acelerar su distribución y venta) las formas materiales que asumen los libros alteran, modifican y a veces cambian radicalmente el significado de los “textos” y escapan a la “conciencia” del autor. El libro se va modificando y los significados no son inmunes a estas transformaciones. No sólo por la acción de un lector que se lo apropia, menos aun por la densidad inmaterial de un texto que, “reserva” infinita de un sentido inagotable, se entregaría ocultándose, sino por la forma misma en que el material se presenta a los lectores. “Objetivar” un “texto” en un “libro”, no es una operación que se realice sin problematizaciones específicas y sin manipulaciones “espontáneas”. Correctores, tipógrafos, editores, copistas, todos ellos, “escritores”, saben (creen saber), o al menos así lo imaginan, captar el sentido que el autor quiere depositar en el libro; primeros lectores confusos que no pueden sino desafiar al texto en la elaboración del libro no dudan en corregir, cambiar, sustituir o suprimir partes del mismo, con o sin la anuencia del “escritor”. Todos también imaginan un lector al que se dirigen. Pero ese lector nunca parece ser el mismo para cada uno de ellos.

El autor, fuente de autoridad y legitimidad del libro, padre de esa criatura destinada a otros, de esa criatura inmediatamente expósita para que otro la cuide, se desequilibra así a favor de un entramado comercial, académico, judicial y político a partir del cual difícilmente pueda ser identificado (véase como ejemplo, la curiosa disputa entre Diderot y D’Alembert en torno a los privilegios de Librería como forma de garantizar la función del autor y sus derechos sobre esos extraños bienes llamados propiedades intelectuales) ⁹⁴

⁹⁴ Véase Diderot, D. (estudio preliminar de Chartier, R.) (2003); **Carta sobre el comercio de libros**; F.C.E.; Argentina. Otros desequilibrios similares se pueden constatar por ejemplo en las prácticas que se refieren a la aparición de la figura del autor en las artes plásticas en el Renacimiento, tal como lo muestra Baxandall (Baxandall, M. (1988); **Pintura y vida cotidiana**

Y si libros y escritores son de difícil emplazamiento, los lectores finalmente, no son menos reacios a todo intento de identificación: ¿cómo se constituye un lector? ¿qué determina que alguien sea identificado como tal? Si el proceso de apropiación de significados era lo que definía esa práctica, las comunidades de lectores se amplían considerablemente: nuestro lector habitual, aquel que, libro en mano, se encierra en una habitación y en la soledad de la tarde lee, es una figura moderna dispuesta a desaparecer rápidamente como el dibujo realizado en las orillas del mar. Alguien lee un relato para otros que escuchan en el descanso de sus labores diarias, imagen que nos muestra ya el Quijote; alguien rumia un texto para interiorizar el sonido de las palabras y así guardar dentro suyo el sentido; alguien lee mientras otros copian como forma de enseñanza y transmisión de saber en la escolástica; alguien lee y otros memorizan los pasajes y los discuten como forma de controlar la apropiación misma del sentido; el analfabetismo generalizado que acompañó a los hombres hasta entrado el siglo XIX no fue impedimento para que la práctica de la lectura fuera posible y para que los hombres se apropiaran del sentido de lo escrito, el analfabetismo no impidió la constitución de lectores. Lectores orales, comunitarios y colectivos, tan extraños al lector silencioso y solitario que nosotros somos y que estamos poco a poco dejando ya de ser, como nosotros les resultaremos extraños a esos lectores por venir. Así la lectura, ese lugar en el que se reúnen libros, autores y lectores, deja de ser un espacio neutral en que se produce el intercambio pacífico de significados para convertirse en territorio de una disputa encarnizada, en que libro, lectura, lector

en el Renacimiento; España; Gustavo Gili), o en los estudios de Greenblatt (Greenblatt, S. (1988); **Shakespeareans negotiations**; California University Press) que muestran los desplazamientos producidos en la práctica teatral isabelina, a partir del análisis de las obras de Marlowe y Shakespeare y el concepto clave de negociación.

y autor se configuran a partir de prácticas que se deshacen cada vez (y los deshacen). Configuraciones que desdibujan sus contornos diseñando contornos nuevos. Lugar de un enfrentamiento en el que todos cambian y se transforman constituyéndose en algo distinto del que eran. No hay prefijados de antemano roles y figuras. Esos roles no estaban previstos, esas figuras no estaban esperándonos y podrían igualmente no haber nunca sido. El lector, dice De Certeau, es un cazador furtivo. Lo es. Pero a condición de que la lectura sea un territorio inexistente.

En el destino ambiguo de algunos libros se encuentra el rastro de estas transformaciones. Impresos o manuscritos en gran folio, costosos y únicos, exaltación o denuncia de la vida campesina, se dirigen en su nacimiento a un público restringido: el pequeño salón, la corte, los nobles terratenientes letrados. Este libro se entrega a la lectura social, en voz alta, ante el público restringido del salón o la cámara. Capturados luego por los libreros de Troyes, reducidos, impresos en papel barato, sometidos a una selección de capítulos, a la coerción de los párrafos, conocen una fama inesperada bajo el imperio de la biblioteca azul o de los libros de cordel. Su lectura equívoca abandona el restringido marco de la familia y se instala en el campo, al aire libre, colectiva y anónima. Hoy, olvidados, reducidos a veces a una cita en un libro de especialistas, cuando no a figurar como parte de un inútil y exhaustivo catálogo, su lectura convertida en el silencioso paseo de los ojos, ocupan con incomodidad ese lugar liminar que caracteriza a veces a los libros que la academia quiere llamar clásicos. De la elite a lo popular y de allí a la universidad, libro, autor, lectura y lector se modifican cada vez en la práctica que los realiza. ¿Es el mismo libro cada vez y a través de todas sus

transformaciones materiales? ¿es el mismo el sentido? Del sentido colectivo y anónimo, controlado por los que escuchan, repetido y oralizado, al sentido construido en la soledad penumbrosa de los escritorios o las salas de lectura, el sentido inscripto en la materialidad de esos libros diversos no es el (él) mismo.

5) Ontología y política: ¿construir un “nosotros”?

“La identidad fija el gesto de pensar. Rinde homenaje a un orden. Pensar, al contrario, es pasar; es interrogar este orden, asombrarse que esté ahí, preguntarse qué lo volvió posible, buscar, recorriendo sus paisajes, los trazos de los movimientos que lo fijan formado, y descubrir en estas historias supuestamente yacientes ‘cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo’”
De Certeau, M. (1995^a); **Historia y psicoanálisis**; Universidad Iberoamericana; 1998; pág. 40.

Así pues, ¿qué es una práctica cultural? Ante todo, el lugar de una lucha y un enfrentamiento, el lugar en el que se articulan, se deshacen y se rehacen las relaciones entre los hombres. Las prácticas culturales son quizás el modo en que los hombres intentan construirse a sí mismos más allá de todos nuestros intentos de sistematización. Es por eso que nos resulta tan difícil toda interpretación de esas prácticas: rápidamente las colonizamos mediante la categorial imposición de un concepto: el carnaval, la elite, el pueblo, son esas maneras de imponerles una disciplina y una forma a aquello que escapa a toda determinación. Hay siempre una comodidad y una eficacia en estos conceptos: nos permiten rápidamente comprender, explicar y aun criticar a nuestros oponentes teóricos. También hay siempre un peligro: esconden irremediabilmente la singularidad y la riqueza de aquello que no se deja someter a la abstracción de nuestras categorías. Frente a estos análisis, Foucault y Chartier nos invitan a preguntarnos ¿qué carnaval, qué elite, que

pueblo, qué práctica? ¿qué hacía (que hace) que tales cosas se constituyeran?
¿Qué pensaban (que piensan) que hacían (que hacen) aquellos que las llevan
a cabo? ¿Por qué no actuaban (no actúan) de otro modo? ¿qué se los impedía
(que lo impide)?

Chartier, nos invita pues a hacer una pregunta incómoda pero radical. Una pregunta que nos invita a desnaturalizar ese concepto común, en el cual parece que todos estamos desde siempre de acuerdo, un cuestionamiento que nos obliga a recorrer nuestros propios hábitos y nuestras más hábiles astucias: ¿Y si no hubiera, estrictamente hablando identidades culturales? ¿y si lo cultural, rechazara justamente aquello que lo quiere identificar? ¿Si lo cultural fuera justamente un movimiento, un flujo, una deriva que rechaza todo esfuerzo de estatización, de fijación, de enunciación de lo que se es? ¿si lo cultural rechazara todo esfuerzo de definición para sustraerse, más acá o más allá, a todo intento de homogeneización? ¿Si lo cultural fuera primordialmente poliformo, proliferación heterogénea, extraño a todo intento de coagulación, de retención, si fuera ese espacio de apropiaciones y pérdidas, de territorializaciones y desterritorializaciones, esa geografía móvil en la que los hombres se constituyen sin necesidad de un nombre que los marque? Quizás, entonces, en un momento en que ninguna revolución genera esperanza alguna, en un momento en que parece que la resignación frente a lo que se nos impone comienza a prevalecer en la forma de un pesimismo intelectual lanzado a la búsqueda desesperada de un concepto inútil, lo cultural entendido como ese espacio de disputa, de tensión, de enfrentamiento en el que los hombres se buscan, se piensan y se realizan a sí mismos, pueda convertirse

en el signo de un entusiasmo que indique que una crítica de lo actual todavía es posible.

E) Entre Farge y Foucault. Pensar contra uno mismo. El archivo como pasión, la pasión de los archivos.

“La idea de que la Historia está dedicada a la ‘exactitud del archivo’, y la filosofía a la ‘arquitectura de las ideas’, nos parece una tontería. Nosotros no trabajamos así” Farge. A.-Foucault, M.; **El desorden de las familias**; Gallimard; 1982; pág. 9

La obra de Arlette Farge es seguramente una obra poderosa: obliga a pensar. Ese poder ya bastaría para que su propuesta valga la pena de ser abordada. Sus investigaciones en torno a la formación de una subjetividad femenina, sus estudios en torno a las formas de pensar de las clases populares en el siglo XVIII, se acompañan de una fuerte reflexión en torno a la propia práctica historiográfica que da cuenta de las inquietudes que acosan hoy al trabajo historiador: la pretendida pérdida de cientificidad por el relato ficcional, la posibilidad de brindar herramientas para transformar el espacio en el que se diseñan las dominaciones en nuestros presentes, la necesidad de explicitar los presupuestos políticos de las decisiones metodológicas, son algunos de los temas que se pueden encontrar meticulosamente analizados en sus escritos.

Hay un posible devenir filosófico de la historia y quizás un necesario devenir histórico de la filosofía. El trabajo de Farge quiere establecerse en esa fisura que permite el paso de uno a otro para poder pensar, con uno y otro, alternativas que permitan escapar a los lugares comunes que parecen acosarnos a la hora de intentar analizar nuestra actualidad. Esta, al fin y al cabo, como sostenía Michel Foucault, es un devenir que no cesa de

construirse, y la historia, como quiere Farge, debe aceptar el desafío que lanza ese devenir actual: ¿a qué formas puede dar lugar nuestro presente?

La obra de Farge parte de una profunda insatisfacción, de una inquietud: **¿cómo pensar lo singular de nuestra actualidad?** en el convencimiento de que en lo singular habita la novedad que puede finalmente romper con esos lugares comunes del pensamiento y la política. Y la vía de acceso a esas singularidades, Farge la encontrará en los archivos (la pregunta fundamental es para ella ¿dónde se está constituyendo ahora el archivo de nuestro presente, ese archivo en el que se reservan nuestras singularidades?). Frente al estereotipo de las historias clásicas de las ideas, el encuentro con el archivo, teatraliza, trágicamente, la ruptura con lo siempre ya pensado, escenificando una forma de la puesta en obra del ejercicio de pensar contra uno mismo.

Este ejercicio contra uno mismo, puede desdoblarse en dos interrogaciones: 1) ¿cómo es que nos hemos constituido en esto que somos? 2) ¿de qué manera podremos constituirnos como diferencia?

En el espacio abierto por estas dos preguntas, **entre** ellas, se abre un lugar el proyecto de elaboración de una **ontología histórica de nosotros mismos** que se muestra como alternativa ética y política de cara a pensar nuestra **actualidad**, es decir aquello que todavía estamos por ser, nuestro **devenir posible**.

El **archivo** es para Farge, un **operador diferencial**: bajo la indicación de la mirada foucaultiana, éste se transforma en piedra de toque a partir de la cual poner en cuestión todo intento de totalización: en el archivo rezuma la **singularidad** que escapa (o al menos intenta) a las redes de lo Mismo. La

historia de las ideas, fracasa inexorablemente en su enfrentamiento con él: siendo sus ropajes (reiterando una cita de Bergson) demasiado estrechos, o demasiado amplios, el archivo resulta irreductible a la simplicidad de todo concepto general. Arlette Farge (hemos intentado señalar el mismo movimiento en la obra de Roger Chartier) intentará navegar por los archivos intentando una búsqueda penosa: la búsqueda de las vidas en el pasado, la atención a esos murmullos que resuenan sin nombrarse, de esas voces que gritan en el vacío, la búsqueda, en fin, de esas singularidades que la historia tradicional aprendió (y enseñó) a desechar, constituirán para Farge la premisa básica a partir de la cual repensar nuestra relación con el pasado, como instancia política imprescindible para pensar nuestra relación con el presente: "...he inventariado algunos espacios del siglo XVIII, preocupada de la relación que tiene con el presente (...)...para que la historia guarde su contenido y su potencia es necesario estar atento ano caer en el anacronismo, comprender los mundos pasados sin adosar sobre ellos juicios demasiado modernos... (...) Dado esto, el historiador está en derecho de preguntarse: de cara a lo que es, de cara a lo que viene, ¿qué dice la historia? Manteniendo siempre en sí la íntima convicción que es paradójal interrogar el relato histórico sobre el porvenir. Pero el discurso histórico puede también ser una práctica de anticipación" ⁹⁵. Ontología histórica de nosotros mismos, entonces, puesto que lo que se libera por la vuelta al pasado no es un mundo dorado y perdido, sino antes bien la expresión de modos singulares de poder ser, que nada tienen que ver con una vindicación de las víctimas, que nada tiene que ver con encontrar lo no dicho en la historia: de lo único que es posible narrar una

⁹⁵ Farge, A. (1997); **Les lieux pour l'histoire**; Editions de Seuil; France; pág. 7-10.

historia, es de las positividades que se alojan en los archivos; sólo se trata de volver a interrogar los archivos allí donde antes no fueron interrogados.

Para Farge, la historia de las mentalidades, era incapaz de efectuar tal liberación. Elaborando una "media" a partir de la cual construir sus nuevas abstracciones, "el burgués", "la mujer del siglo XII", etc., resultaba incapaz de hablarnos de tal burgués, tal mujer. Quedando siempre exterior a sus objetos, describía con puntilliosidad todo menos aquello que resultaba interesante: ¿qué pensaban tal hombre, tal mujer, cómo enfrentaban su situación en el mundo, cómo se construían una identidad? Y esa incapacidad podría traducirse en una parálisis política a la hora de aventurar un juicio en torno a lo que, hoy, es construir una identidad (sea ésta femenina, obrera, marginal). Estudiar los modos en que se han inventado identidades en el pasado, es el punto de partida para interrogar los modos en los que se inventan hoy, nuestras identidades, para enfrentar este presente. ¿Cómo se construye esto que somos? A la mentalidad se le escurre entre los dedos lo singular de aquellas existencias concretas y sólo puede dar cuenta de lo ya sabido: no hay espacios allí para pensar la singularidad inventiva de las prácticas sociales transformadas y en transformación. No hay espacio para pensar el devenir de lo que somos. Por ello, la pregunta ¿cómo piensa la gente? debe constituirse en la pregunta capital para Farge a la hora de dar cuentas de esas vidas minúsculas que, contra toda visión estereotipada, producen pensamiento: "Usted dice "el pueblo piensa". Encuentro extraordinario siempre, aun del lado de los historiadores, que eso sea percibido como un descubrimiento (...) Ha habido todo un período de la historia de las mentalidades, en la cual he trabajado, en la que se decía: 'El pueblo se alimenta de esta manera, ama de

esta manera, se viste de esta manera...' Toda esta descripción de lo cotidiano, la encuentro bien, pero un día, uno tiene necesidad de saber qué es lo que piensa el pueblo, y allí todo el mundo se queda con la boca abierta. Como si la posición del oprimido, fuera procurar vestirse, dormir, amar...Estaba mal hecho en condiciones colectivas desdeñables y que pensar... Si todavía encima había que ir a buscar qué es lo que ellos pensaban (...) En la historia de las mentalidades, lo que me ha irritado mucho –como cuando he comenzado a trabajar sobre la historia de las mujeres- es que se lo resume todo en cuestiones bastante simples. Es una de las cosas que me revuelven. Si se quiere encontrar trazas de prácticas sociales que expresan pensamientos, no digo que esto es simple, sino que es factible. Pero es verdad que descifrar los archivos representa mucho trabajo”⁹⁶.

Visiones coaguladas, arquetípicas, estereotipadas que definen de antemano el objeto e imponen un modo de acercamiento que impide captar la singularidad de lo que pasa; esas visiones “estándar” del pasado deben ser combatidas puesto que imponen las evidencias que nos impiden nuevas formas de ver. Del mismo modo, la historia filosófica de las ideas es incapaz de pensar sin abstracciones conceptuales universales, aquellas únicas que le permiten pensarse a sí misma como una totalidad: la historia de las ideas no puede articularse sino borrando toda especificidad de lo singular. Una historia “estándar” de la filosofía impone como deber reiterar lo ya sabido de la filosofía, las interpretaciones correctas implican que ya no interroguemos es pasado. Es necesario abandonar nuestras tradicionales herramientas metodológicas y filosóficas para captar aquello que la mentalidad o la historia

⁹⁶ Farge, A.; **Y-a-t-il- un espace public populaire?** Entrevista con Eustache Kouvelakis; junio de 1997.

de las ideas son incapaces ya de ver. Un empirismo del concepto, un concepto singular, al decir de Gilles Deleuze; una construcción del objeto, que lo revele en su multiplicidad y heterogeneidad al tiempo que ponga bajo análisis las propias herramientas teóricas de tal construcción, trastocando las tradicionales relaciones teoría práctica, dice Pierre Bourdieu. Arlette Farge forma parte de este grupo de estudiosos que lejos de conformarse con repetir el gesto conocido de la disciplina, arriesga su nombre y su vida al encanto de estas derivas. Para ella como ya dijimos, las singularidades habitan en el archivo. Pero no en cualquier archivo: la enseñanza foucaultiana ha sido clara. Es en el archivo judicial (ese archivo de “hombres infames”, de hombres y mujeres minúsculos y cuya fugaz existencia brilla en el encuentro enmarañado con las redes de poder), donde es posible capturar esas existencias subsistentes: es en las formas de reclamar la presencia del rey, en los modos de escapar del agobio policial, en las maneras de responder, mentir o decir la verdad en los interrogatorios, como dejan sus marcas en los archivos los hombres y mujeres sin nombre: “El archivo no dice quizás la verdad, pero dice de la verdad, en el sentido en que lo entendía Michel Foucault, es decir en esta manera única que tiene de exponer el Hablar del otro, tomado entre relaciones de poder y sí mismo, relaciones que no solamente él experimenta sino que **actualiza** verbalizándolas. Lo que es visible, allí, en estas palabras dispersas, son elementos de la realidad que, por su aparición en un tiempo histórico dado, producen sentido. Es sobre su aparición que es necesario trabajar, es aquí que se debe intentar el desciframiento” (...) “Lo real del archivo deviene no solamente traza sino también ordenamiento de las figuras de la realidad; y el

archivo mantiene siempre un número infinito de relaciones con lo real”⁹⁷. El archivo, lejos de toda lógica del ocultamiento-desocultamiento, actualiza, es decir que hace visibles, las prácticas por las que se da sentido: pura positividad de la práctica que queda como marca “virtual” en el archivo⁹⁸. El archivo queda señalado como instancia de constitución del sí mismo en las relaciones de poder que quieren sujetar las diferencias. En el archivo hombres y mujeres actúan frente a esas redes que quieren nombrarlos: escamoteando esas redes, rompiéndolas, las reelaboran cargándolas de un sentido nuevo e inesperado: “vidas frágiles” que se enuncian como pura distancia con toda legalidad de lo ya establecido. El archivo construye esa singularidad reacia a todo gran discurso, esquiva a toda estadística, refractaria a todo concepto económico, a toda grilla social y política previa: el archivo se muestra como espacio de lucha, de conflicto en el momento de su construcción: no hay un territorio en el cual los hombres y las mujeres se instalan y disputan; antes bien, las disputas se construyen a partir de y por la invención y la apropiación de los territorios inventados. Nada de ilusiones de reconciliación por la lucha o el diálogo. El archivo muestra que la historia se escribe y se inventa en el espacio abierto de la conflictividad: “Inútil buscar a través del archivo lo que podría reconciliar los contrarios, porque el acontecimiento histórico está también en el brote de singularidades tan contradictorias como sutiles y a veces intempestivas. La historia no es el relato equilibrado de la resultante de movimientos opuestos, sino la toma a su cargo de asperezas de lo real referidas a través de lógicas disímiles que se chocan las unas con las otras”⁹⁹.

⁹⁷ Farge, A. (1989); **Le goût de l'archive**; de Seuil; pág. 40-41 (sub. nuestro).

⁹⁸ Como ya hemos dicho, no es el par posible-real sino el virtual-actual el que debe ser tenido siempre en cuenta aquí, cuyas reminiscencias deleuzianas (y bergsonianas) resultan claras.

⁹⁹ Farge, A. (1989); **Le goût de l'archive**; de Seuil; France; pág. 105.

Es en el detalle, en la mirada microscópica donde la unidad homogénea del objeto y sus discursos se muestra como la heterogeneidad múltiple de lo diferente. Multiplicidad de los discursos que intentan decir el archivo, multiplicidad de prácticas que se disputan aparición en el archivo, diferencia irreductible entre las lógicas del decir los archivos y de practicar los conflictos por él atrapados. Lejos de toda ilusión, como sostenía ya Chartier, no debemos caer en la tentación de soñar que el archivo transparenta las prácticas que enuncia, no debemos dejarnos seducir por las trampas de la palabra.

Estamos habitados de cosas ya dadas, evidentes y por tanto impensadas, comunes, que van de suyo. La historia, ese pasado que se escribe, ese pasado que es escrito, esa práctica de la escritura, narración de aquello que fue y que instaura en su selección aquello que fue, no cesa de ofrecer al espectador las formas consagradas de lo que aconteció: el gran suceso, los grandes hombres, las grandes empresas, los hechos vueltos cantidades y transfigurados en increíbles series...

El gusto por el archivo no es sólo la pasión por regodearse en lo extraño, en lo extravagante, en aquello que simplemente llama la atención por su extremada singularidad: "El archivo es una brecha en el tejido de los días"¹⁰⁰. En el archivo se encuentran aquellos elementos extraños, pero también y quizás especialmente, los más comunes y que por su vulgar evidencia, pasan por más desapercibidos (como la famosa carta) Aquella singularidad que, subvirtiendo el estereotipo, arroja al asombro al pensamiento, obliga a nuestra forma habitual de pensar, a volverse sobre sí misma. Después de todo, tiene la extrañeza de nuestro rostro conocido: de tanto verlo, ya no lo vemos más. El archivo muestra en lo cotidiano del

pensamiento, la persistencia inextinguible de aquello que no deja de incomodar todo lugar común: al fin y al cabo, nuestro rostro ofrece rasgos que con esmero nos esforzamos por ocultar. La mirada se ve allí desviada por esas pequeñas señales, sutiles incomodidades que indican que el modelo “falla”, hace “falla”, tiene “fallas”: “Por más pequeño que parezca, el campo resulta inmenso, como sucede cada vez que los archivos ofrecen un sentido a descifrar; se parte de un acontecimiento que se considera cierto; en verdad resultará falso” ¹⁰¹ “El detalle instruye sobre el minúsculo grano del acontecimiento, al mismo tiempo que informa e incluso explica los fenómenos, sacando de la ruta al observador y situándolo al margen. Al margen de sus estereotipos, de sus juicios acabados, al margen de sus propios conocimientos”¹⁰² Ver esas “fallas” en el pasado es descentrar la historia que nos constituye y obligarnos a pensar distinto de como pensamos como instancia ética de toda investigación. De este modo, no es sólo el pasado el que se revela otro. Es el propio yo el que deviene otro. Es el propio rostro familiar el que queda expuesto a su propio extrañamiento¹⁰³. Cuál sería sino el valor de una investigación que sólo va a confirmarnos en lo que ya sabíamos. Obligación de volver a constituirnos, de volver a reconocernos, de distanciarnos del que somos por y a favor de la fuerza de ese acercamiento a lo singular, que una vocación de totalidad no deja de empujarnos a olvidar, y que la prescripción de sistematicidad anula en toda diferencia que habita y se

¹⁰⁰ Farge, A (1989).; **Le goût de l'archive**; de Seuil; France; pág. 13.

¹⁰¹ Farge, A. (1994) **La vida frágil. Violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII**; Instituto Mora; México; pág. 245.

¹⁰² **Ibidem**; 276 (subrayado nuestro).

¹⁰³ Como ya veíamos con Braudel, cuando buscábamos por el pasado la perspectiva necesaria para pensar el presente.

manifiesta en la plenitud del sistema. Allí, no deja de resonar la voz que nos dice: “La voluntad de sistema es una falta de honestidad”¹⁰⁴.

Aforismo de la historia, sólo se trata de dejar que el archivo muestre su oscura evidencia, que formule su propia existencia, con la banalidad de su lenguaje y la compleja simplicidad de su hacer. Nada se esconde aquí. Todo se hace y se dice en la luz esplendorosa de su propia incandescencia. El archivo es fosforescente. Es una deflagración: “El archivo es siempre una deflagración cuyo sentido no se adquiere nunca de una vez por todas. En ese caso no es ni fiel a la realidad ni totalmente representativo de ella, sino que desempeña un papel en esa realidad, interviene como diferencia, separa en relación con otros enunciados posibles”¹⁰⁵. Imposible seguir todos y cada uno de sus pequeños fragmentos, imposible reconstruir una trayectoria: la deflagración es siempre múltiple e ilumina de forma peculiar un sector de lo real. Imposible decir un discurso único que englobe de una vez todos los fragmentos: el archivo, que nada esconde, que todo lo dice, escapa a la ilusión de ser de una vez, dicho. Sus restos hieren de muerte todos los discursos previos tejidos sobre él (o mejor, sobre la ignorancia de él): “El archivo provoca, desafía los discursos que sobre él sostienen los pensadores; por poco que se lea bien, rompe los discursos aceptados (...) “Entonces el archivo se convierte posiblemente en un desafío a los significados que de antemano queríamos otorgar a los acontecimientos, y un desplazamiento en relación con todos los intentos de teorización globalizantes”¹⁰⁶. Dinámica entre la mirada

¹⁰⁴ Nietzsche, F.(1973); **Crepúsculo de los ídolos**; Alianza; Par. 26; España; pág. 33.

¹⁰⁵ Farge, A (1994); **La vida frágil**; Instituto Mora; México; pág. 11.

¹⁰⁶ Farge, A.(1994); **La vida frágil**; Instituto Mora; México; pág. 11.

que busca y se interroga a sí misma por su sentido, por un lado, y el archivo con sus voces allí desplegadas, expuestas, abiertas y refractarias, por el otro.

Fosforescencia del archivo que no oculta ni niega sino que se ofrece en la plenitud de lo que ha sido dicho sin ofrecer más ni menos que aquello que allí ya ha sido dicho. “El archivo habla de algo a alguien, este alguien debe repetirlo de forma que se multipliquen al infinito las posibilidades de análisis. El archivo no esconde secretos sino que pone al desnudo lenguajes que el historiador primero vive y luego explora. En este sentido, un libro escrito así no tiene fin”¹⁰⁷ . Como con los aforismos, es el modo de interrogar el que (se) multiplica (en) los sentidos.

1) Los modos de contar la historia: el archivo, seducciones y peligros

“Lo real por más que parezca estar allí, visible y prehensible, no dice otra cosa que sí mismo, y es ingenuidad creer que está aquí expuesto en su esencia. El “retorno de los archivos” es a veces difícil: al placer físico de la traza reencontrada sucede la duda mezclada con la impotencia de no saber qué hace con él” Farge, A.(1989); **Le goût de l’archive**; de Seuil; pág. 19.

Hay por cierto, una ilusión seductora del archivo: tal vez esperamos demasiado del encuentro con él: la confirmación de nuestras más inesperadas esperanzas, la conquista de una verdad definitiva, el dominio de un territorio hasta entonces desconocido. El archivo es la ilusión que encierra nuestro anhelo de una cita perfecta: en su encuentro y en su desarrollo, podremos justificar toda investigación. Cita amorosa que autoriza, al pie de página, todo nuestro saber: “El historiador, cautivado por las fuentes originales, sostiene con los archivos una relación de fascinación tal, que no deja de justificarse y de controlar en él y en los demás todo lo que a partir de esos archivos pudiera

¹⁰⁷ Farge, A.(1994); **La vida frágil**; Instituto Mora; México; pág. 302.

hacer creer que se ha despojado de su sistema de racionalidad. En ocasiones, el efecto que el archivo ejerce sobre él –y que casi nunca es reconocido de manera explícita- tiene como consecuencia la negación de su valor: el archivo es hermoso pero en una trampa que tendría como corolario de su belleza toda una escenificación de la ilusión. Atrae pero engaña, y el historiador, al adoptarlo por compañía, nunca desconfiará lo suficiente del improbable trazo de las imágenes que emite”¹⁰⁸. ¿Por qué entonces no dejar simplemente hablar al archivo, negarnos a toda interpretación, puesto que el archivo debe ser capaz con su canto de ensueño, de decir todo aquello que tiene por decir?. Esa parecía ser la indicación foucaultiana: “Decidimos no interpretar el discurso de Rivière, ni imponerle ningún comentario psiquiátrico o psicoanalítico. Primero porque nos sirvió de punto de partida para enjuiciar la distancia entre los otros discursos y las relaciones entre ellos. También porque no era posible hablar de él sin mencionarlo en uno de esos discursos (médicos, judiciales, psicológicos, criminológicos) de los que, partiendo de él, queremos hablar. En ese caso le habríamos impuesto esa relación de fuerza de la que queríamos mostrar el efecto reductivo, y del que, en el caso que nos ocupa, nos habríamos convertido nosotros mismos en víctimas”¹⁰⁹. ¿Hablar del archivo o ser hablados por él? Refractario a toda interpretación, rechazando desde el comienzo toda reducción al comentario, el archivo no deja de mostrar los perfiles de su figura seductora y expectante. Extraña fascinante belleza del archivo que autoriza y engaña, promete y olvida, seduce y abandona al investigador en el territorio

¹⁰⁸ **Ibíd**em; pág. 7.

¹⁰⁹ Foucault, M. (2001); Presentación en **Yo Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...**; Tusquets; pág.20. Para una crítica de este texto foucaultiano, Ginzburg, C.; **El queso y los gusanos**; Muchnick.

desolado que sigue a todo encuentro demasiado sobreestimado¹¹⁰. En esta ambigüedad de toda relación (con los archivos) Farge reconstruye el recorrido de la historiografía contemporánea. De lo global a lo singular y de lo singular a lo global, la situación de la historiografía contemporánea no deja de estar atravesada por la cuestión del archivo: objeto de estudios intensivos, ejemplo de toda teoría, señalamiento de la incoherencia de todas las generalizaciones, sustento de nuevas críticas, alabado y despreciado, querida ilegítima que no deja de hacerse notar en el disimulo de sus ropajes a la vez comunes y extraños, cautiva a amantes y detractores que no cesan de diseñar a partir de él, el campo de batalla en el que resuenan hoy, de modos diversos, las múltiples voces que quieren decir la historia. En la geografía que contornea esa ambigüedad, el archivo que engaña, que embota los ojos ingenuos del investigador; el archivo que emerge del fondo de la historia para hacernos ver lo que todavía no había sido visto, se muestra tal y como es. Ningún lugar misterioso (texto sagrado) y ningún operador divino (historiador, filósofo clarividente, sociólogo hermeneuta) se hacen presentes en este encuentro: el archivo en su singularidad es la expresión de la multiplicidad de voces que hablan (han hablado) y que dicen (han dicho) todo lo que tenían para decir. Nada se esconde en el archivo. Ningún inconsciente, que fuera la manifestación de una verdadera verdad oculta, hay allí para develar: “¿Con qué derecho podemos suponer y cómo podremos identificar a estas unidades que se hallan a medio camino entre lo consciente y lo económico? Ocupan el lugar de un ‘alma colectiva’ y siguen siendo la huella de un ontologismo” (...) “ Esta concepción manifiesta que es imposible eliminar del trabajo historiográfico las ideologías que lo penetran.- Pero al concederles el lugar de un objeto, al

¹¹⁰ Como en aquellas relaciones proustianas, el archivo produce el celo del investigador.

aislarlas de las estructuras socioeconómicas, suponiendo por añadidura que las 'ideas' funcionan de la misma manera que las estructuras, paralelamente y a otro nivel, la 'historia de las ideas' solo encuentra bajo la forma de un 'inconsciente', la inconsistente realidad donde sueña descubrir una coherencia autónoma. Lo que de hecho manifiesta, es el inconsciente de los historiadores, o más exactamente, del grupo al que pertenecen. La voluntad de definir ideológicamente la historia es propia de una élite social"¹¹¹. El archivo no reconstruye una totalidad. No es el encuentro con una nueva coherencia, más profunda, más verdadera. En todo caso señala que otras coherencias son posibles, otras racionalidades, otras "lógicas" son posibles (lógicas de las multitudes, pero también las lógicas de la infamia, lógicas prácticas...). En esa geografía, es posible tal vez jugar un juego arriesgado: arriesgado porque nos pone en riesgo en nuestra capacidad de aprehender las formas en que se articula el juego de lo verdadero y lo falso, arriesgado porque no deja de interrogar nuestra propia relación con lo verdadero y lo falso. Y es que en esa geografía despojada alcanzan finalmente a delinearse los límites imprecisos que articulan nuestra actualidad. Nuestra actualidad, va constituyendo su propio archivo. Y el trabajo político del historiador puede consistir, quizás, en la atención que nos ayuda a prestar al modo en que se constituye nuestro propio modo de hacer y decir quiénes somos. A decir y hacer un "somos" singular. Lo singular es aquello problemático (Deleuze) que abre nuevos devenires posibles a lo que se quiere instalar como evidencia de lo que es. Los conceptos generales, no explican nada y, ante todo, deben ser ellos mismos explicados. Lo problemático que irrumpe en el archivo es esa otredad que habita

¹¹¹ De Certeau, M.(1993); **La escritura de la historia**; Universidad Iberoamericana (3ra ed.); México; pág. 44.

explícitamente en lo que se presenta como unificante, alterando el principio mismo de la unidad, incomodando toda explicación y obligándonos una y otra vez a recomenzar, interrogándonos en nuestro propio modo de interrogar: “Cualquiera sea el fin, la investigación en este caso se efectúa a partir de lo mismo, de lo idéntico aparente, y la colección de textos recogidos será enseguida tratada intentando quebrar el juego de los parecidos para encontrar lo desemejante, incluso lo singular”¹¹².

No hay espacios en blanco, no hay sentidos reprimidos o escondidos a la espera de que mediante el artificio demiúrgico de una interpretación audaz seamos capaces de extraer lo no dicho, lo inconciente en los discursos que agobian la historia y nos agobian en la historia. Por el contrario, el archivo está allí, manifiesto y explícito. El archivo se constituye como un modo de pensar la singularidad de la actualidad, aquello que pasa en el presente: lo actual, el Acontecimiento de lo Actual. El archivo, tal como Farge se lo apropia y produce, introduce una distancia entre lo que es y nosotros mismos. Es en esa distancia, en esa íntima alteridad con nosotros mismos que queda indicada por el archivo, por donde van a desplegarse todas nuestras interrogaciones, todas nuestras problematizaciones. Es en esa íntima alteridad, en la que lo exterior habita en el interior mismo de nuestro presente, en donde se hace posible para la historiadora la pregunta por lo actual, como ontología histórica de nosotros mismos. No hay reserva de sentido en el archivo. Lo que sucede es que cambian nuestros modos de interrogación. El archivo siempre dirá lo que ya ha dicho. Es nuestra pregunta la que ilumina u opaca la fosforescencia del archivo, haciendo brillar allí nuestro presente: pasado y presente, esas dos

¹¹² Farge, A.(1989); **Le goût de l'archive**; de Seuil; France; pág. 81.

espadas que se chocan y producen el brillo que ilumina a ambos. Es la interrogación por nuestro presente lo que nos hace iluminar nuestra opacidad. Esa pregunta que es ya un índice de la incomodidad con esto que somos. Es la incomodidad con este presente la novedad que nos obliga a interrogarnos, una y otra vez, por esto que somos y cómo nos hemos constituido en esto que somos. El archivo marca esa incomodidad. Si buscamos un lugar en el que el sentido “se reserve”, ese lugar es nuestro propio devenir una actualidad que no deja de enunciarse, de apartarse para más adelante, de “reservar” un sentido que es lo que nos constituye. Al fin y al cabo, ya desde la arqueología sabemos lo que sucede: una época se define por su incapacidad por decir aquello que la inventa como tal: es lo indecible de una época lo que la instituye como época y la posibilidad de descifrarse es el signo del cambio, el síntoma que permite diagnosticar que el archivo es otro. Si de alguien habla el archivo es del presente: “Aunque sea una perogrullada, es necesario recordar que una lectura del pasado, por más controlada que esté por el análisis de los documentos, siempre está guiada por una lectura del presente”¹¹³. El análisis del archivo se revela como la ocasión en que por el enfrentamiento, la emoción y el desafío que provocan esas voces se manifiesta la actualidad del pensamiento historiográfico. Pensar con-contra-a favor del archivo historiográfico, es el intento por intentar descifrar esto que nos pasa, en el momento que nos pasa, mientras que nos pasa. Esa “reserva” que es nuestra actualidad es la posibilidad de constituirnos de otro modo a aquel en el que somos. Esa reserva es la actualidad que nos transforma en otra cosa de esta que somos, que nos permite transformarnos a nosotros mismos, a nuestro

¹¹³ De Certeau, M. (1993); **La escritura de la historia**; Universidad Iberoamericana (3ra ed.); pág. 37.

pensamiento, en la interrogación, en la problematización que se niega a estabilizarse en lo que es. Adentrarse en el archivo es volver a visitar un territorio ya conocido. El territorio coagulado de nuestra Historia de las ideas: no hacemos sino volver a un lugar que ya conocíamos o creíamos conocer de un modo y sorprendernos por los cambios, las mejoras, las pérdidas, etc. que han acontecido desde la última vez que lo visitamos (hay que llegar a pensar contra uno mismo: en los archivos judiciales o bien tratando a esos textos menores de la filosofía). Si el lugar en que la lucha por lo verdadero y lo falso de una sociedad se encuentra en el juego institucional y judicial, no menos cierto resulta que será posible construir (inventar) un archivo de la historia de la filosofía que muestre las fracturas, las líneas de fuga por las que esa totalidad se resquebraja. Una historia “menor” de la filosofía produce en ella un devenir inesperado del pensamiento. Hay que acudir a testigos que revelan que otra forma de ver el caso es posible: estoicos, epicúreos, etc. Archivo judicial y archivo filosófico no dejan de impugnar estas figuras en las que nos hemos constituido como sujetos ahistóricos, para dar lugar a la posibilidad de constitución de un sí mismo. Y en esa geografía estamos obligados a volver a recorrer algunos viejos caminos para dejarnos sorprender por la distancia que nos separa del primer encuentro: el archivo permite volver a contemplar los viejos paisajes con ojos diferentes de tal manera que nos permitimos ver cuánto ha cambiado, cuanto se han modificado esos lugares habituales que creíamos conocer tanto y que sin embargo se aparecen ahora como los más extraños, pero porque nos indica cuánto hemos cambiado, cuanto ya no somos los mismos, cuántas de nuestras antiguas certidumbres hoy ya no nos pertenecen: el archivo permite el asombro ante la evidencia de lo cotidiano,

ese asombro que, de creer en la tradición, fue el disparador conceptual de la empresa filosófica: “También es necesario atravesar, de manera distinta a lo previsto, el espacio de la estética y de la emoción, que de cualquier modo, cómo negarlo, es consustancial al descubrimiento de ciertos textos. Las vidas ínfimas, las existencias desprovistas y trágicas, los personajes risibles e insignificantes forman la arena fina de la historia, su trama frágil aunque esencial. Al surgir del olvido, se alejan de la literatura porque están envaradas torpemente en las formas estrechas que impone el aparato judicial; son fragmentarias porque están fragmentadas o simplemente interrumpidas en un día de interrogatorio; encontrarlas de nuevo provoca emoción.” (...) “En mi opinión, la emoción no es (...) una exclusión de la razón (...) es uno de los muros de apoyo sobre el que se funda el acto de comprender, de investigar; pues por la brecha que abre entre sí y el objeto mirado se introduce la interrogación. La emoción no necesariamente genera contemplación, ni tampoco oblación; asimismo, es el ensañamiento empleado en comprender la violencia y la debilidad de las cosas, la mediocridad y lo inaudito de las situaciones; es también la confrontación con lo insólito al mismo tiempo que una manera de dejarse conmover por lo que ya se conoce” ¹¹⁴. El archivo es una forma de problematizar en la historia, de problematizar la historia. El encuentro con el archivo, está compelido entonces al desplazamiento de uno mismo, al descentramiento de lo que se es. Esa singularidad que constituye el acontecimiento archivo, no deja de empujarnos a volver una y otra vez sobre lo que pensamos: “La emoción no es una fusión entre el archivo y el historiador, lo cual aniquilaría toda capacidad de pensar en lo concreto, sino la

¹¹⁴ Farge, A.(1994); **La vida Frágil**; Instituto Mora; México; pág. 9/10.

constitución de una reciprocidad con el objeto en que la distancia introduce significación. La emoción se abre a una actitud operativa, y no pasiva... (...) Puede proyectar aquello que la aprueba fuera de los gustos, de las ideologías, fuera de las formas de pensar más estereotipadas. Trastorna porque asombra: la sorpresa o el terror, el asco o el miedo hacen que uno habite fuera de sí mismo (...) La emoción es accionante (...) El archivo no es exacto en el sentido en que lo entendería la ciencia matemática: no revela ni el secreto ni el lugar de origen donde se organizaría la verdad (...) Al poner en escena los papeles insignificantes obliga a la emoción a desplazarse, a detenerse en lo modesto, pequeño, imperfecto vil, para construir, razonar, leer el sentido”¹¹⁵ . Lejos de toda la pasividad reactiva, de todo comentario que se agota en la repetición de lo que ha sido dicho, la emoción requiere de la actividad productora de sentido. No interpretamos sino que producimos sentidos nuevos actuando, accionando sobre el pasado. El archivo judicial se muestra como un lugar para encontrarnos con esas diferencias: es allí donde aparece (en los ajustes que el archivo singular señala) la “verdad” de una sociedad sobre sí misma (y sobre aquellos que la componen) en sus desplazamientos, sus efectos, su interiorización como evidencia política del sistema en el que (y del que) expresa su sentido. El archivo judicial es el momento de entrecruzamiento manifiesto de aquellos discursos que dicen el saber y los mecanismos en que se articulan las relaciones de poder. Es también así, ese momento en que el juego de lo verdadero y de lo falso se pone en obra: allí se trata justamente de que se haga lugar a la verdad y de los efectos políticos que esa puesta en obra tiene lugar sobre los individuos.

¹¹⁵ **Ibíd.**; pág. 19/21.

Revelar ese momento de archivo en que nuestra política de la verdad queda constituida, es una tarea posible para seguir las líneas de fractura por las que nuestro presente se actualiza como un puro devenir otro. Una tarea a la que la historiografía de Farge parece enfrentar con beneplácito.

Segunda parte

Por el lado de la filosofía

“...Es por lo que también me parece que el recurso a la historia –uno de los grandes hechos en el pensamiento filosófico en Francia al menos desde hace veinte años- toma su sentido en la medida en que **la historia tiene por función mostrar que lo que es no siempre ha sido**, es decir que es siempre en la confluencia de reencuentros, de azares, al hilo de una historia frágil, precaria, que se han formado las cosas que nos dan la impresión de ser las más evidentes” Foucault, M. (1994); **Dits et écrits IV; Structuralisme et poststructuralisme** (330) Gallimard; France; pág. 449 (sub. nuestro)

A) El pensamiento después de la Razón. Lo no filosófico en la filosofía

“Si, pensar, como acto peligroso, dice él. Foucault es seguramente, con Heidegger, pero de una manera totalmente distinta, aquel que ha renovado más profundamente la imagen del pensamiento” Deleuze, G.; (1990); **Pourparlers**; Minuit; France; pág. 130

1) La historia y la pregunta por el pensamiento

¿Sabemos lo que es pensar? Esta es la pregunta que puede marcar el recorrido realizado por la filosofía contemporánea a partir de Nietzsche. La razón y todos sus argumentos, se han mostrado a la luz del pensador alemán como herramientas a partir de las cuales ficcionar un mundo. El problema de conocer se reduce, a partir de sus objeciones, a un problema práctico: cómo dominar. En todo caso, lejos de toda aspiración a la Verdad, la razón se revela como el modo de establecer criterios para determinar ámbitos de acción para unos seres que, desprovistos de toda otra fortaleza, pueden usar el pensamiento para obrar. El pensamiento se comprende como una práctica. Es el pasaje que se ofrece desde la genealogía y que Deleuze resuelve a través de sucesivos desplazamientos: “El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor (...) La filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a ‘martillazos’ (...) Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario (...) Pero así entendida, **la crítica es al mismo tiempo lo más positivo**. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también **el elemento positivo de una creación**. Por este motivo la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una

reacción, sino como una *acción*"¹¹⁶. ¿Qué valor tiene pensar sino como elemento diferencial, creador y transformador de lo real? Las preguntas se desplazan: ¿qué es esto? debe dar lugar a ¿qué es esto para mí? y, finalmente ¿qué valor tiene esto para mí? El pensamiento mismo es el elemento diferencial y la filosofía del martillo ya no descubre lo oculto detrás de lo real sino que más bien hace estallar "lo real", mostrando su carácter contingente y artificial. Su acción es destrucción y creación de lo absolutamente nuevo. Toda teoría del conocimiento es moral.

Con Heidegger, la destrucción de la metafísica es un acontecimiento consumado. La Razón como Fundamento se revela como la historia de un error. O, mejor aun, como el olvido del error (Nietzsche mismo sería, en la perspectiva heideggeriana, el último momento de ese error). Salirse de ese olvido, rebasar ese error, pone en cuestión la empresa en conjunto que había tomado sobre sus espaldas la necesidad de decir la Verdad en el mundo, y que hemos dado en llamar filosofía. Se abre ahora la posibilidad de interrogarnos por "la tarea del pensar".

Cuando la Voluntad de Verdad se muestra como el artificio de una Voluntad de poder, cuando fundamentar es reiterar las pérdidas y los desvíos de una historia destinada a concluir, ¿qué puede quedar para ser pensado? ¿qué le queda al pensamiento para pensar?: "Como ser viviente racional, el hombre tiene que poder pensar cuando quiera. Pero tal vez el hombre quiere pensar y no puede (...) El hombre puede pensar en tanto en cuanto tiene la posibilidad de ello. Ahora bien, esta posibilidad aún no nos garantiza que seamos capaces de tal cosa (...) A pensar aprendemos cuando atendemos a

¹¹⁶ Deleuze, G. (1971); **Nietzsche y la filosofía**; Anagrama (1986) ; España; pág. 7-9 (sub. nuestro).

aquello que da que pensar (...) ... a lo que antes que nada da que pensar y por ello va a seguir siempre dando que pensar lo llamaremos lo preocupante (...) Lo preocupante se muestra en que todavía no pensamos”¹¹⁷.

Contra un prejuicio común y extendido, pensar no es la actividad más evidente y natural de los hombres. Tener la capacidad de hacerlo no implica que seamos todavía capaces de hacerlo. Pensar es un aprendizaje, y por ello mismo, un trabajo. Debemos trabajar en el pensar. Pensar es una actividad, un hacer que debe ser hecho. ¿En qué condiciones, bajo qué imperativos, en el marco de qué horizontes, somos capaces de pensar? Y para ello, parece que el primer paso es (ha sido) “desnaturalizar” las categorías del pensamiento, mostrando su carácter contingente y no trascendental, destituyendo la posición privilegiada de todo Cogito. Pensar es una actividad desvinculada de todo sujeto (o bien el sujeto es una mera ficción del pensamiento). Todas nuestras “evidencias”, todas las seguridades en las que nos instalamos cuando comenzamos a pensar, fundan el prejuicio en el que nuestro presente se hizo posible. Las evidencias, lejos de transparentar el mundo en el que nos instalamos, son las opacidades que nos permiten su emplazamiento. Su brillo enceguece e impiden ver: ¿qué se hace invisible en nuestro presente? ¿qué es impensable en él? ¿qué es lo que, por impensable, constituye nuestro presente? ¿cuál es la parte de nuestro presente que se escamotea en su contingencia?. Es este el camino que recorre el pensamiento contemporáneo que, con -y a partir de- Nietzsche y Heidegger, se debe enfrentar a las

¹¹⁷ Heidegger, M. (1994); **Conferencias y artículos**, ¿Qué quiere decir pensar?; Ed. del Serbal; España; pág. 113-114. Nuestro interés, no es mostrar cuánto de Heidegger hay en Foucault, o, menos aún, explicitar el modo en que el pensador alemán intenta responder a estas preguntas. Simplemente queremos mostrar las interferencias que sus planteos pueden tener en el pensamiento del filósofo francés.

preguntas ¿qué es pensar? y ¿cómo es posible seguir pensando?: “Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. He comenzado por leer a Hegel, luego Marx, y me puse a leer a Heidegger en 1951 o 1952 ; y en 1953, no me acuerdo bien, he leído a Nietzsche. Tengo todavía aquí las notas que había tomado sobre Heidegger (...) y son mucho más importantes que aquellas que había tomado sobre Hegel o sobre Marx. Todo mi devenir filosófico ha sido determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien ha triunfado (...) Es probable que si no hubiera leído Heidegger, no habría leído a Nietzsche (...) Mientras que Nietzsche y Heidegger, eso ha sido el choque filosófico”¹¹⁸.

No resulta difícil hoy comprender la fascinación por ambos pensadores. La destrucción de la metafísica supuso la apertura de un espacio en el que intentar una renovación radical de la filosofía y de las posibilidades del pensamiento. Un espacio que la dialéctica y la fenomenología insistían en clausurar. Frente a la monotonía de una Razón que sólo se reiteraba como Lo Mismo, una Memoria que se recogía como Totalidad, comienza a perfilarse la oportunidad de pensar la Diferencia. La ventana que han abierto Nietzsche y Heidegger es sin duda la que han atravesado todos los pensadores que quieren atreverse a pensar fuera de los registros de la Razón y el Fundamento, en los que se encontraba garantía y estabilidad ¿Cómo seguir haciendo filosofía luego del acontecimiento por el que asistimos a su destrucción? ¿cómo

¹¹⁸ Foucault, M. (1994); **Dits et Ecrits IV** (354); Le retour de la morale; Gallimard; France; pág. 703. La relevancia del pensamiento heideggeriano es nuevamente señalada en Vérité, pouvoir et soi **Dits et écrits IV** (362; Gallimard; France; pág.780: “Me sorprendí cuando dos de mis amigos de Berkeley han escrito, en su libro, que yo había sido influenciado por Heidegger. Es verdad (...) en los años cincuenta, yo leía Husserl, Sartre, Merleau-Ponty. Cuando una influencia se hace sentir con demasiada fuerza, se intenta abrir una ventana. Heidegger –y es bastante paradójal- no es un autor muy difícil de comprender para un francés (...) Ser y tiempo es un libro difícil, pero los escritos más recientes son menos enigmáticos”

seguir pensando con el lenguaje de la filosofía? ¿cómo elaborar un lenguaje fuera de la filosofía?

“Rebasada” toda posibilidad de fundar, señalada la voluntad de verdad como voluntad de poder, ¿qué es posible conocer, cómo podemos actuar? ¿En dónde el pensamiento, sin repetir el gesto del que se distancia, puede encontrar un emplazamiento propio desde el que articular la novedad y ser resistencia?.

Resulta imprescindible, si queremos seguir pensando, si queremos empezar a pensar, inventar una imagen nueva del pensamiento, inventar nuevas categorías para pensar. De la arqueología a la genealogía, y de esta al proyecto de una ontología histórica de nosotros mismos, o una historia de los sistemas de pensamiento (o una historia de las problematizaciones), la obra foucaultiana no deja de poner en el centro de la escena la pregunta por el estatuto del pensamiento. Éste se refugiaba en la comodidad estabilizada de la historia de las ideas. Lo hemos visto en la crítica de Febvre, Bloch y Braudel: la reducción del pensamiento a la actividad conceptual y de ésta a la práctica filosófica, hacía posible aventurar, en la historia de las ideas, las sujeciones inevitables de toda deriva de pensar. La filosofía se arrogaba de esta manera un “no lugar”, un fuera de tiempo en el que el pensamiento se encontraba a sí mismo sin encarnarse en ninguna porosidad material. A esta imagen deificada del pensamiento, a esta imagen conservadora y metafísica de la historia de las ideas, a esta forma “estatal” de concebir la filosofía, viene a oponerse radicalmente la imagen de la filosofía que propondrán los pensadores franceses de la segunda mitad del siglo XX, entre los que se encuentra Michel Foucault. La primer tarea es intentar dar lugar a una imagen no dogmática del

pensamiento. Una filosofía renovada no puede instalarse sin más en el horizonte del viejo territorio: “A cambio, no son filósofos los funcionarios que no renuevan la imagen del pensamiento, que ni siquiera son conscientes del problema, en la beatitud de un pensamiento tópico que ignora incluso el quehacer de aquellos que pretende tomar como modelos”¹¹⁹.

Y es para cambiar la imagen del pensamiento que resulta indispensable volverse a la historia: allí, lejos del encadenamiento sutil de las ideas purificándose progresivamente en su derrotero hacia la autocomprensión, Foucault encuentra el combate encarnizado de los hombres luchando por el arma más poderosa que le deja su debilidad física: la verdad (o, mejor dicho, las veridicciones).

Luchar contra los supuestos dogmáticos de las ontologías racionalistas escondidos bajo las formas idealistas de las historias de la filosofía, es el paso indispensable para revelar las opresiones políticas a las que se nos somete toda vez que aceptamos los dictados de sus teleologías. La imagen dogmática impone sumisiones (al texto, a la autoridad, al estilo de la disciplina, a la unidad del cuerpo). En estas ontologías de la Razón quedan sólidamente unidas las ideas de continuidad-tiempo-conciencia-liberación. ¿Pero qué sucede cuando renunciamos a estos últimos restos de idealismo? ¿Qué sucede cuando renunciamos a ver en las ideas, en las historias de la filosofía, la cima de toda posible especulación humana, el cenit inalcanzable de su inteligencia, el destino impostergable de su realización? El pensamiento se deshace en prácticas. El pensamiento, lejos de ser el lugar de una idealidad eterna, es una práctica material que produce efectos de veridicción (y en ellos de saber y de poder) de cara al mundo que se inventa y a los sujetos que designa. Foucault

¹¹⁹ Deleuze, G.-Guattari, F. (1993); **¿Qué es la filosofía?**; Anagrama; España; 54.

no dejará, a partir de la Arqueología del Saber, de hablar del pensamiento en términos de prácticas (en principio de prácticas discursivas, luego, progresivamente, de prácticas sin más). El pensamiento es una **práctica**: esta es la primer coordenada de su **imagen del pensamiento**. La segunda coordenada se deriva de la primera: el **pensamiento** se produce como **acción transformadora** de lo real. La tercera podría decir así: esta acción transformadora la llevan a cabo los hombres y mujeres en sus modos de **cuestionar** y habitar el mundo. Por ello se trata de capturar los **sistemas de pensamiento**, es decir los modos que a lo largo del tiempo, los hombres y las mujeres han tenido de fabricarse un mundo, el **acontecimiento** por el cual se dan un mundo: “Por ello también este análisis plantea problemas filosóficos o teóricos, verdaderamente graves. Si los discursos deben tratarse desde el principio como conjuntos de acontecimientos discursivos, ¿qué estatuto hay que conceder a esta noción de acontecimiento que tan raramente fue tomada en consideración por los filósofos? Claro está que **el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso**; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo **no es inmaterial**; es en el nivel de la materialidad, como cobra siempre efecto, que **es efecto**; tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material. **Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal**”¹²⁰.

¹²⁰ Foucault, M.(1973); **Orden del discurso**; Tusquets (4ª ed.1999); España; pág. 57 (sub. nuestro) Resulta indispensable hacer notar el guiño deleuziano de este párrafo: ¿qué otra

Pero este problema no es algo que vaya a solucionarse poniendo los ojos solamente en la filosofía. Exige una mirada cruzada: “De modo que en el diminuto desfase que se pretende utilizar en la historia de las ideas y que consiste en tratar, no las representaciones que puede haber detrás de los discursos, sino los discursos como series regulares y distintas de acontecimientos, temo reconocer algo así como una pequeña (y quizás odiosa) maquinaria que permite introducir en la misma raíz del pensamiento, el *azar*, el *discontinuo* y la *materialidad*. Triple peligro que cierta forma de historia pretende conjurar refiriendo el desarrollo continuo de una necesidad ideal. **Tres nociones que deberían permitir vincular a la práctica de los historiadores, la historia de los sistemas de pensamiento.** Tres direcciones que deberá seguir el trabajo de elaboración teórica”¹²¹. Hay pues que efectuar un pequeño, insidioso desplazamiento y toda la imagen de lo que es pensar se desdibujará. Un pequeño e insidioso desplazamiento y toda la imagen de lo que es pensar perderá su perspectiva habitual: la filosofía no es todo el pensamiento y el pensamiento no es una progresión. El pensamiento es una práctica, pensar un ejercicio, la filosofía una forma de llevar adelante ese ejercicio. Una forma de ejercicio que no será siempre la misma y de la que se podrá realizar, si se quiere, su historia: práctica de vida, búsqueda de la verdad, crítica... La filosofía tiene una historia. Pero es la historia de un cuerpo quebrado, transformado, vuelto otro cada vez. Es preciso alejarnos de la imagen de una historia que

cosa es la lógica del sentido sino esta filosofía del acontecimiento que reclama Foucault? ¿y no es allí donde Deleuze desarrolla la noción estoica de materialismo incorporal, clave para la comprensión de su política del sentido? ¿No es acaso Lógica del Sentido esa apuesta política que implica también la filosofía del acontecimiento, y no resultan allí claves los conceptos de discontinuidad, el de serie, etc.? No en vano Foucault llamo al siglo XX el siglo deleuziano. Para el tema de los incorporales, véase el texto e Brehier, E. (1997); **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**; Vrin; France; en especial para la cuestión del lenguaje y el sentido el cap. II: L'incorporel dans la logique et la théorie des exprimables; pág. 14-36.

¹²¹ Foucault, M.; **Orden del discurso**; Tusquets; España; pág. 58-59 (sub. nuestro).

sería aquella de la continuidad de un cuerpo organizado y que progresa indefinidamente. La historia de la filosofía es una “reconstrucción retrospectiva”, una construcción hecha de retazos, fragmentos de una memoria que se recuerda y se olvida, de una memoria que se “actualiza”. Una reconstrucción que no se consolida en una unidad, que no reconstruye la totalidad dispersa. Una reconstrucción que es siempre hecha de apropiaciones y reacomodamientos. Reconstruir es recusar la unidad (no un rompecabezas sino el lanzamiento de unos dados, sugiere Deleuze en *Lógica del Sentido*) Recordar es apropiarse de la memoria, es seleccionar, “actualizar” una parte, olvidando el todo. Recordar es poder olvidar. La memoria no se recoge como totalidad. La historia es “actualización”, es un acto selectivo del pensamiento.

Ir de las historias de las ideas hacia la historia de los sistemas de pensamiento (y aquí el plural debe ser medido en todo su espesor, hay una pluralidad de sistemas de pensamiento) resulta la **apuesta metodológica** a partir de la cual se desarrollarán las diferentes “etapas” del pensamiento foucaultiano. Arqueología, genealogía, problematizaciones son las estrategias de abordaje a partir de las que se intenta construir esta nueva imagen del pensamiento. Pero, por ello mismo, son momentos de la **apuesta política** que intenta liberar al pensamiento en el espacio de conflicto que es lo real, en el que se ofrece como herramienta de **transformación práctica** que culminará (con la brevedad de una muerte inesperada), en las incertidumbres de pensar la singularidad de los modos de ser, frente a todo pensamiento de la globalización que inventa formas de existencia sujetadas a universales comunicacionales, determinando de antemano y para todos, aquello que “debemos ser”: nuevas Naturalezas Humanas en las que fundar los “Derechos

del Hombre”: “Los derechos no salvan a los hombres, ni a una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático. Y mucha ingenuidad, o mucha perfidia, precisa una filosofía de la comunicación que pretende restaurar la sociedad de los amigos o incluso de los sabios formando una opinión universal como ‘consenso’ capaz de moralizar las naciones, los Estado y el mercado. **Nada dicen los derechos del hombre sobre los modos de existencia inmanentes del hombre provisto de derechos (...)** Aunque la filosofía se reterritorialice en el concepto, no por ello halla su condición en la forma presente del Estado democrático, o en un cogito de comunicación más dudoso aún que el cogito de reflexión. No carecemos de comunicación, por el contrario nos sobra, carecemos de creación. **Carecemos de resistencia al presente**”¹²².

2) Rodear la filosofía: el paso por el arte

“Lo nuevo, en este sentido, es siempre lo inesperado, mero también lo que deviene inmediatamente eterno y necesario. Volverlo a copiar, rehacerlo no tiene ningún interés” Deleuze, G.(2003); **Deux régime de fous. Textes et entretiens 1975-1995; Portrait du philosophe en spectateur** (30); Minuit; France; pág. 200.

La renovación de la imagen del pensamiento y de la filosofía, buscando un espacio de diferenciación a través de Heidegger-Nietzsche, Foucault, al igual que muchos de sus contemporáneos, pudo encontrarla también del lado del arte y la literatura. En el artículo, Las funciones de la literatura dice: “Realmente, Blanchot, Klossowski y Bataille (...) eran discursos **fuera de la filosofía** (...) En relación al discurso filosófico académico, que constantemente lo ha hecho volver sobre sí mismo, **Nietzsche representa el límite exterior** (...) tiene toda la aspereza, la rusticidad del foráneo, del campesino de la

¹²² Deleuze, G.-Guattari, F; (1993); **¿Qué es la filosofía?**; Anagrama; España; 109-110 (sub.

montaña que le permite (...) decir, con una firmeza que no puede ser ignorada: 'Vamos, todo eso es basura...'. Liberarse uno mismo de la filosofía implica necesariamente una similar falta de consideración. No se puede salir de ella quedándose dentro de ella (...) No. Eso se logra oponiéndose a ella, con una especie de estupor y alegría (...) Para mí Nietzsche, Blanchot, Klossowski, eran medios para escapar de la filosofía (...) Estas entradas y salidas a través de la pared misma de la filosofía, irónicamente, hicieron permeable la frontera entre lo filosófico y lo no filosófico"¹²³. El planteo problemático queda así presentado: cómo impugnar la filosofía desde dentro de la filosofía, cómo **estar en las fronteras** en que lo filosófico y lo no filosófico se llaman y se impugnan mutuamente¹²⁴.

Podemos encontrar un planteo similar en la reflexión de Gilles Deleuze: hacer tartamudear a la filosofía con un discurso no filosófico, para volver a ella con una lengua nueva; encontrar una lengua menor que cuestione la lengua mayor; son algunos de las maneras en que se enuncia el problema en este filósofo francés, en el que se repite el recurso al arte y a la literatura. Que la filosofía debe estar acechada por una no filosofía encuentra su expresión final en **¿Qué es la filosofía?**: "Tal vez lo no filosófico esté más en el meollo de la filosofía que la propia filosofía, y significa que la filosofía no puede contentarse con ser comprendida únicamente de un modo filosófico o conceptual, sino que

nuestro).

¹²³ Foucault, M. (1996) **El yo minimalista y otras conversaciones** (selección de Kaminsky G.); Biblioteca de la mirada; Argentina; pág. 143-144 (sub. nuestro) Este artículo que se consigna como extraído de Le monde -16 de setiembre de 1986-, no se encuentra en Dits et Ecrits.

¹²⁴ También en Heidegger, la literatura se muestra como el espacio en el que se "reserva" la posibilidad de un pensamiento no contaminado por el lenguaje de la metafísica occidental: ¿cómo hablar una lengua filosófica que escape a sus trampas? ¿cómo seguir haciendo filosofía si se abandona esa lengua mayor?.

se dirige también a los no filósofos en su esencia”¹²⁵. Es en ese espacio de lo no-filosófico donde la resistencia a los límites en los que nos definimos se muestran como alternativa a las determinaciones del presente. Para Deleuze, la acción creativa del arte (en tanto irrupción de lo inesperado, en tanto muestra aquello que no se puede decir) puede ser una forma política de la resistencia. El lugar en el que el presente, deviene otro de lo que es: “De donde la relación tan estrecha entre el acto de resistencia y la obra de arte. No todo acto de resistencia es una obra de arte aunque, de una cierta manera, lo sea. No toda obra de arte es un acto de resistencia, y sin embargo, de una cierta manera, lo es”¹²⁶

Multiplicar los ejemplos por los cuales el pensamiento contemporáneo rodea la filosofía a través del arte resultaría inútil: el movimiento se puede constatar en gran parte de los pensadores contemporáneos a lo largo del siglo XX¹²⁷.

¹²⁵ Deleuze, G.-Guattari, F. (1993); **¿Qué es la filosofía?**; Anagrama; España; pág. 45.

¹²⁶ Deleuze, G. (2003); **Deux régimes de fous**, Qu'est-ce que l'acte de création? (45); Minuit; France; pág. 301.

¹²⁷ Un lugar en el que podríamos encontrarnos también con la obra de Henri Bergson: “La alegría anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno, que ha logrado una victoria; toda gran alegría tiene un acento triunfal. Ahora bien, si tenemos encuenta esta indicación, y si seguimos esta nueva línea de hechos, veremos que siempre que hay alegría hay creación (...) Si, pues, en todos los dominios, el triunfo de la vida es creación, ¿no debemos suponer que la vida humana tiene su razón de ser en una creación que puede, a diferencia de la del artista y del sabio, perseguirse en cada momento, por todos los hombres; la creación de sí por sí mismo, un engrandecimiento de la personalidad por un esfuerzo, que saca mucho de poco, algo de nada, y añade sin cesar a lo que había de riqueza en el mundo? (...) En el hombre solamente, y sobre todo en los mejores hombres, el movimiento vital se prosigue sin obstáculos, lanzando a través de esta obra de arte, que es el cuerpo humano, la corriente infinitamente creadora de la vida moral” Bergson, H. (1928); **La energía espiritual**; Daniel Jorro Editor; España pág. 37-41. Y también en Bergson, H. (1939) **L'évolution créatrice**, Librairie Felix Alcan; France pág. 7: “Ainsi pour les moments de notre vie, dont nous sommes les artisans. Chacun d'eux est une espèce de création. Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tous cas se modifie, sous l'influence même des oeuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes. Cette création de soi par soi est d'autant plus complète, d'ailleurs, qu'on raisonne mieux sur ce qu'on fait (...) Nous cherchons seulement quel sens précis notre conscience donne au mot 'exister', et nous trouvons que, pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se

Para volver a pensar la filosofía, una vez mostrado (por el camino de los historiadores o por el costado de Nietzsche) el carácter contingente de toda racionalidad, parece preciso pasar por el ámbito de la creación artística y la reflexión estética. Por ello, el proyecto foucaultiano (para quien la historia es la otra forma de rodear la filosofía), que culmina en la necesidad de una “estética de la existencia”, nada puede tener de extraño (y poco tiene que ver con un supuesto irracionalismo esteticista¹²⁸): en su modo de pensar lo estético encontrará la posibilidad de un trabajo sobre el sí mismo que resulta una transformación permanente de lo que se es, un trabajo que deviene una obra (pero la obra no se debe confundir con el resultado, la obra es lo que no termina nunca de realizarse), que ha renunciado a la categoría de *telos* como determinación de nuestro ser (volveremos sobre este punto. Baste dejar anotado que la recurrencia a lo estético como salida a la tradición filosófica, no forma parte de una supuesta “excentricidad” del “último” Foucault, sino que forma parte de los lugares de pertenencia del pensamiento contemporáneo. El rodeo por el arte queda claramente atestiguado a lo largo de sus trabajos: De Raymond Roussel a Pierre Boulez, de Passolini a Bataille, encuentra siempre en el arte una forma de escapar a la metafísica. Dar cuenta con detalle de tal recorrido excedería el marco de nuestro trabajo. Simplemente queremos

mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même”. Sabemos lo que Foucault rechazaba de Bergson: su desprecio por el espacio y su valorización del tiempo. No obstante creemos que, a través de la lectura de Deleuze, los conceptos de presente y actualidad pueden ser aclarados si hacemos referencia a los conceptos bergsonianos (tarea que no realizaremos en detalle pero de la que queremos indicar sólo lo siguiente: la oposición actual-virtual no debe equipararse a la de lo real-posible: la tarea de una actualización del presente, puede leerse (aunque Foucault no lo haya hecho) en la clave bergsoniana de Deleuze.

¹²⁸ Tal parece ser la tesis sostenida por Pierre Hadot en su “polémica” con Foucault. Ver Hadot, P. (2002); **Exercices spirituels et philosophie antique**; Albin Michel; France. No obstante, también Hadot ve en la creación artística una posible vía de articulación para una ética. Seguramente su pasaje por la obra de Bergson resulta decisivo en este sentido. En el fondo, lo que parece preocupar a Hadot es el intento singularista foucaultiano frente a sus pretensiones de universalidad. Allí donde Foucault ve la posibilidad de creación de sí por sí como práctica ética, Hadot ve una forma de rebasamiento del yo para fundar lo ético en la Razón Universal.

señalar que el recurso a la arte, lejos de particularizar su último periodo, atraviesa las distintas “etapas” del pensamiento foucaultiano).

Pensar la filosofía después de la razón ha exigido, para el pensamiento contemporáneo, un pasaje por lo no filosófico, por aquello que sin constituir el campo mismo de lo filosófico, lo acecha y lo exige. El arte y la historia, han sido los pasajes por los que Foucault ha escapado a las trampas que tiende la metafísica y le han dado la oportunidad de mostrar que otras formas de imaginar el pensamiento son todavía posibles. Veremos más adelante cómo una “estética de la existencia”, recogerá los diversos elementos de estos rodeos.

B) Una ontología de nosotros mismos: pensar las experiencias de la arqueología a las problematizaciones

“Resumiendo, existe efectivamente una razón de la filosofía, pero se trata de una razón sintética, y contingente, un encuentro, una conjunción. No es insuficiente por sí misma, sino contingente en sí misma. Incluso en el concepto, la razón depende de una conexión de los componentes, que podría haber sido distinta, con vecindades distintas. El principio de razón tal y como se presenta en filosofía es un principio de razón contingente y se formula así: sólo hay buena razón cuando es contingente, y no hay más historia universal que la de la contingencia” Deleuze, G.-Guattari, F. (1993); **¿Qué es la filosofía?**; Anagrama; España; pág. 95

El recorrido realizado a través de la historiografía francesa, nos encamina a considerar las preguntas con las que Foucault, a partir de los años 80, propone una nueva “mirada retrospectiva” sobre su pensamiento. Como vimos, los historiadores no dejaron de indicar cuestiones que forman parte de los “temas” foucaultianos -centrados sobre todo en la cuestión problemática de la discontinuidad- temas que hubiésemos podido formular siguiendo el hilo de las preocupaciones nietzscheanas y que marcan al pensamiento filosófico francés

contemporáneo. Hemos intentado mostrar el rodeo por el que la historia permite cuestionar a la filosofía. Intentaremos mostrar cómo, gracias a ese rodeo, es posible volver a ella¹²⁹. En este retorno, “hacer una experiencia de lo que podemos y debemos ser” resulta determinante para dar sentido al trabajo del diagnóstico crítico y al proyecto de una estética de la existencia.

1) Hacer la experiencia de lo que somos

Así, como un quiebre más que “desplaza” la orientación y el sentido de lo realizado, al final de su obra Foucault reivindicará para su tarea la pertenencia a una pregunta: **¿qué es una experiencia?**. Arqueología y genealogía –sus dos “etapas” precedentes-, parecen venir a reunirse en torno a esta pregunta y a la cuestión de las problematizaciones éticas. Foucault define a lo largo de la introducción al **volumen II** de su **Historia de la sexualidad** (y también en varias entrevistas y artículos posteriores a 1978) la encrucijada a la que quiere lanzar su trabajo teórico. ¿Qué es una experiencia? viene a significar desde esta nueva perspectiva una forma renovada de la pregunta **¿qué es pensar?**. El proyecto se “reconstruye” de este modo como una **ontología histórica de nosotros mismos**.

En primer lugar, la ontología es histórica puesto que ¿qué chances hay para una ontología no histórica? Una ontología define las condiciones de posibilidad de las experiencias, es decir modos de hacer, decir y pensar de los hombres, y tales condiciones no permanecen idénticas mientras que los hombres cambian, sino que se transforman junto con ellos. La ontología define

¹²⁹ Esta confluencia no resulta llamativa, toda vez que estos historiadores, mucho más que los filósofos profesionales, señalan en reiteradas oportunidades su “deuda” con algunas de las apuestas nietzscheanas. Un sector importante de la filosofía francesa, al menos hasta los 60’, está marcada, en cambio, por el impacto de Hegel y Husserl. Esa es la formación en que se reconoce Foucault hasta que encuentra a Nietzsche y Heidegger (a principios de los 50’). Es esta encrucijada Nietzsche-Heidegger-Annales la que determina su orientación en las investigaciones futuras.

el modo que tienen los hombres de enunciar y hacer visible para **sí mismos** un mundo. Pensar es tomar un punto de vista, asumir una perspectiva; es una **forma práctica** de realizar una experiencia histórica de lo que somos y hacemos. Una ontología histórica define la contingente racionalidad de las experiencias en las que somos. Arqueología, genealogía y “problematizaciones”, hacen el análisis de prácticas peculiares que definen lo que se puede experimentar en un momento dado: “Michel Foucault ha ahora emprendido, siempre en el interior del mismo proyecto general, estudiar la constitución del sujeto ético como objeto para sí mismo (...) Se trata en suma de la historia de la subjetividad, si se entiende por esta palabra la manera en la que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad donde tienen relación consigo (...) ellos abren un campo de experiencia donde el sujeto y el objeto no están constituidos el uno y el otro más que bajo ciertas condiciones simultáneas, pero donde no cesan de modificarse el uno por relación al otro, y de este modo de modificar el campo de experiencia mismo”¹³⁰. Las condiciones de tal experiencia de sí mismo, no son ideales en tanto que se inscriben como maneras precisas de problematizar las relaciones con el mundo. El campo de experiencia no es transcendental, sino histórico. La aspiración kantiana de hacer la crítica de las condiciones de posibilidad de la experiencia universal, no resiste ni la puesta a prueba historiográfica ni el embate nietzscheano¹³¹. Lejos de toda universalización, las ontologías se

¹³⁰ Foucault, M. (1994); **Dits et Ecrits IV** (345); Foucault; Gallimard; France; pág. 633-634.

¹³¹ Foucault reconoce en Nietzsche su fuente de inspiración explícita en este embate arqueológico que lo aleja de la fenomenología: “Ahora bien, sucede que he leído Nietzsche en 1953, y, por curioso que esto sea, en esta perspectiva de interrogación sobre la historia del saber, la historia de la razón: ¿cómo se puede hacer la historia de una racionalidad —que era el problema del siglo XIX— (...) ¿es que un sujeto de tipo fenomenológico, transhistórico es capaz de dar cuenta de la historicidad de la razón? Es allí donde la lectura de Nietzsche ha sido para mí la fractura...” “Or il s’est trouvé que j’ai lu Nietzsche en 1953, et, aussi curieux que ce soit, dans cette perspective d’interrogation sur l’histoire du savoir, l’histoire de la raison: comment

revelan como **experiencias de la singularidad**, experiencias de modos singulares de ser en el mundo contruidos en la historia.

Ideas todas que podemos encontrar ya en los textos arqueológicos: “El apriori de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable”¹³². El proyecto general, sigue siendo el mismo y, en este sentido es en el interior de ese proyecto, que arqueología y genealogía confluyen en la explicitación de una ontología histórica de nosotros mismos como problematización. No hay una forma de Saber, sino epistemes; no hay Poder sino relaciones de sujeción. Pero en un mundo que se revela como máscara de máscara, ¿qué objetos se dan al conocimiento? Disuelta toda conciencia, ¿quién conoce? ¿Qué resulta el pensamiento toda vez que sus evidencias racionales resultan contingentes, ahora que todas sus seguridades se muestran como el fruto de los azares discontinuos? ¿cómo se constituye esta actualidad material que es el objeto de nuestras preocupaciones?

No hay Objetos ni Sujetos sino prácticas de objetivación y subjetivación. La práctica del saber psiquiátrico produce al loco, tanto como la práctica disciplinar moderna produce al delincuente o la técnica biopolítica produce la población. La locura y el loco, la disciplina y el delincuente, el higienismo y la población, ni son atributos de una sustancia (Razón o Poder), ni Formas que se realizarían con incomodidad en las materialidades de la historia. Por el contrario indican modos de existencias, contruidos prácticamente, formas de

peut-on faire l'histoire d'une rationalité -ce que était le problème du XIX siècle (...)...est-ce qu'un sujet de type phénoménologique, transhistorique est capable de rendre compte de l'historicité de la raison? C'est là où la lecture de Nietzsche a été pour moi la fracture...” Foucault, M. (1994); **Dits et écrits IV; Structuralisme et poststructuralisme** (330) Gallimard; France; pág. 436.

¹³² Foucault, M. (1999); **La arqueología del saber**; 19ª ed.; Siglo XXI; México; pág. 217.

la experiencia histórica del ser de los hombres. Por ello -como decíamos cuando exponíamos a Paul Veyne- no hay una “instancia última” en el pensamiento de Foucault. Discurso, Poder, Sexualidad no son las claves que al fin revelarían la esencia del Hombre. La ontología, como definición de los campos de experiencias en los que constituimos a nosotros mismos, es el esfuerzo por decir un mundo sin sustancia, habitado por hombres sin atributos. Todo intento de fundación en condiciones ideales (de habla, de acción, de comunicación, etc.) se presenta como una nueva metafísica. Pensar lo Incondicionado que hay en el hombre (o fuera de él), hacer de esto Incondicionado una Naturaleza Humana con la que construir la identidad que se desplegaría a sí misma en modalizaciones epocales, es el guiño del que quiere escapar la ontología foucaultiana. La historia -la historia efectiva de los historiadores con la que rodeamos a la filosofía y la historia de las racionalidades tal como Foucault la ve a partir de Nietzsche-, muestra por el contrario, que lo incondicionado tiene su condición, su a priori histórico en el cual se inscribe la contingencia que le dio lugar.

El saber, el poder, la constitución de sí, se estudian como series prácticas que se entrecruzan y se disputan un territorio común: la experiencia de ser “nosotros mismos” Por eso, en segundo lugar, la ontología histórica es de “nosotros mismos”, ya que en el acontecimiento que interpreta ese “nosotros mismos” es en donde se juega lo que podemos decir y hacer, ver y pensar: “Pero justamente el problema es saber si efectivamente es en el interior de un ‘nosotros’ que conviene colocarse para hacer valer los principios que se reconoce y los valores que se acepta; o si no es necesario, elaborando la cuestión, hacer posible la formación futura de un ‘nosotros’. Es que el ‘nosotros’

no me parece que debiera ser previo a la cuestión; no puede ser más que el resultado –y el resultado necesariamente provisorio- de la cuestión tal como se plantea en los términos nuevos en que se la formula”¹³³.

Decir “nosotros mismos” es determinar qué experiencias de lo que somos, **hoy**, podemos hacer. “Nosotros mismos” es el índice que determina el lugar incierto, en el que se construirá nuestra actualidad. Es ese lugar que debe ser inventado por una práctica de pensamiento: “En la obra de Foucault, el artículo sobre Nietzsche y el artículo sobre Blanchot se encadenan, o se reencadenan. Si ver y hablar son formas de exterioridad, pensar se dirige a un afuera que no tiene forma. Pensar es llegar a lo no estratificado. Ver es pensar, hablar es pensar, pero pensar se hace en el intersticio, en la disyunción entre ver y hablar (...) La invocación del afuera es un tema constante de Foucault, y **significa que pensar no es el ejercicio innato de una facultad, sino que debe advenir al pensamiento**”¹³⁴. Eso no estratificado, eso que debe advenir, eso que es un afuera sin forma a lo que dirigirse, son nuestros modos posibles de existencia en el mundo. Foucault, lo veremos reiteradamente, es un filósofo antiesencialista: el afuera del que se habla no es una Forma, no es una Naturaleza. El afuera es la cuestión que no deja de impugnarnos y señalarnos nuestra propia contingencia. No sabemos cuales son las experiencias de “lo que podemos y debemos ser”. Y puesto que pensar no es el ejercicio innato de una facultad, cada práctica (saber, poder, constitución de sí) es el advenir de

¹³³ Foucault, M. (1994); Polémique, politique et problématisations; en **Dits et écrits Vol. IV** (342); Gallimard; pág.; 594. “Mais le problème justement est de savoir si effectivement c’est bien à l’intérieur d’un ‘nous’ qu’il convient de se placer pour faire valoir les principes qu’on reconnaît et les valeurs qu’on accepte; ou s’il ne faut pas, en élaborant la question, rendre possible la formation future d’un ‘nous’. C’est que le ‘nous’ ne me semble pas devoir être préalable à la question; il ne peut être que le résultat –et le résultat nécessairement provisoire- de la question telle qu’elle se pose dans les termes nouveaux où se la formule”

¹³⁴ Deleuze, G. (1987); **Foucault**; Paidós; España; pág. 116 (sub. nuestro).

una racionalidad contingente que es preciso desentrañar a los fines de establecer cómo los hombres actuamos y pensamos de una manera precisa. Cada práctica produce una forma de pensamiento. Develando esa contingente racionalidad, la ontología como actividad crítica se instalará en las **fronteras** de lo que nos es posible decir y ver, pensar y hacer: un nosotros mismos constituido históricamente.

En esa **frontera** se emplazará entonces, en tercer lugar la pregunta por la **actualidad** del pensamiento: una ontología histórica de nosotros mismos, se presenta como la formulación de estas cuestiones críticas: ¿hasta dónde somos capaces hoy de pensar? ¿en qué condiciones, bajo qué imperativos, en torno a qué sistema de reglas, en relación a qué fines, nos es posible hoy la actividad del pensamiento? ¿cómo es que nos damos hoy estos y no otros modos de existencia? ¿cuál es hoy la contingencia en la que se instala la razón? Pensar es interrogar nuestro presente, para que sea posible la actualización de un devenir probable.

El pensamiento se asoma entonces a un abismo vertiginoso. Ese abismo que es pensar sin fundamentos, el de pensar sin identidades; ese vértigo de pensar cuando el pensamiento debe advenir por un ejercicio, como una pura transformación de sí; el que indica el afuera del pensamiento: es seguramente éste uno de los desafíos mayores del pensamiento de Foucault. Un vértigo que llega por la renuncia a ser, de la forma que se quiera, estabilizado en la certeza de cualquier punto fijo: “La operación teórica se encuentra de inmediato en el extremo de su terreno normal, igual que un coche que llega al borde de un acantilado. Más allá, no hay más que mar. Foucault trabaja al borde del acantilado, intentando inventar un discurso para tratar prácticas no

discursivas”¹³⁵. Pensar el borde de ese acantilado, **en el borde** de ese acantilado, esa es la tarea en la que se arroja la ontología histórica de nosotros mismos y de nuestro presente.

En suma, Foucault entiende la ontología histórica de nosotros mismos en tres registros diferentes: en relación a la verdad, en relación al poder y en relación a la moral¹³⁶. Cada registro define dominios de trabajo particulares, que exigen modos de abordaje específicos: arqueología (del saber), genealogía (del poder) y problematización (ética). Así, tres formas de abordar esta ontología, tres maneras de determinar nuestros modos de existencia, tres series cuya “interferencia” construye nuestra experiencia¹³⁷:

- Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad: cómo nos constituimos como sujetos de conocimiento, cómo objetivamos nuestras prácticas como saber; arqueología.

- Ontología histórica de nosotros mismos en relación al poder: cómo nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros sujetos, como objetivamos nuestras prácticas como dominación; genealogía

¹³⁵ De Certeau, M. (1998); **Historia y psicoanálisis**; Universidad Iberoamericana;; pág. 33.

¹³⁶ Véase Foucault, M. (1994) A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (344); en **Dits et écrits vol. IV**; Gallimard; France. Como en otros casos, este artículo fue editado en diversas ocasiones y en todas ellas Foucault realizó sugestivas modificaciones que indican con claridad la marcha que lleva su pensamiento, los cambios inesperados y las transformaciones sucesivas de su proyecto (artículos **306** y **326** de Dits et Ecrits)

¹³⁷ Al menos desde **Lógica del Sentido**, Deleuze insiste en que las relaciones entre las series son de “interferencia” (en **Pourparlers** hablará de “intercesores”) como forma de evitar pensar las mismas en términos de causa y efecto. Los acontecimientos (en este caso el acontecimiento de nuestra experiencia) son el resultado de las “interferencias” entre las series (saber-poder-sí mismo). No hay pues que buscar relaciones de causalidad. El acontecimiento es lo que se produce **entre** las series. El mismo tema aparece en las páginas finales de *Escritos sobre cine*. La imagen-tiempo y en ¿Qué es la filosofía?. Baste establecer e insistir en que las relaciones de interferencia no son del orden de la causalidad (ya que no hay prioridades entre las series, no hay un principio de orden en las mismas, ni una finalidad contenida en alguna de ellas: el acontecimiento puede mantener así, mediante el concepto de interferencia, su carácter irruptivo)

• Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la moral; cómo nos constituimos como agentes éticos, como producimos subjetividades; problematizaciones

¿Qué es lo que captura el pensamiento sin apelar a una Razón que fundamente la Verdad? ¿Qué queda del mundo cuando se ha renunciado a toda sustancia?: un conjunto de relaciones que no se hundan en profundidad alguna sino que delimitan una **pura superficie**. Una **pura imagen** sin sustancia. Lo que capta la ontología, en cualquiera de sus registros, es la inscripción superficial en la que nuestra experiencia se actualiza. Por **experiencia** es necesario entender ahora no la profundidad en la que nuestro modo de ser se ocultaría, revelándose luego para sí mismo, sino la **superficie positiva** en que nuestros modos de existencia encuentran lugar. ¿Qué imagen del pensamiento se inscribe en la superficie de nuestro ser?: “Al menos en dos ocasiones Foucault se reprochará el haberse dejado seducir por la idea de que hay una profundidad en la locura” (...) “Si esto fue un error, le ha sido beneficioso en la medida en que, gracias a él (y a Nietzsche), tomó conciencia de su poca afición a la noción de profundidad...”¹³⁸

El discurso, el poder, el sí mismo, son **relaciones de superficie**. De nada serviría querer encontrar algo oculto debajo de los enunciados. De nada serviría buscar el secreto inconfesado en las profundidades de las prácticas de poder. En vano buscaríamos los rastros de un Sujeto detrás de las transformaciones de los juegos de constitución de sí mismo. Discurso, poder y sí mismo no son las causas sino las efectuaciones prácticas de las actividades

¹³⁸ Blanchot, M. (1993); **Michel Foucault tal y como yo lo imagino**; Pre-textos; pág. 13-14

del pensamiento¹³⁹. Las prácticas discursivas, las prácticas no discursivas, las formas de elaboración de sí, lejos de develar una naturaleza oculta, remiten siempre hacia sí mismas. Es en los pliegues que producen en donde hay que buscar al mismo tiempo lo más exterior y lo más interior. No hay un afuera del pensamiento sino como una íntima alteridad de lo que se dice. Una intimidad que no debe confundirse con una interioridad: en esta intimidad no se refugia ninguna identidad secreta, sino la exterioridad absoluta de lo que, sin forma, pugna por ser: “Foucault no cesa de someter la interioridad a una crítica radical *¿Existe una interioridad que sería más profunda que todo mundo interior*, de la misma manera que el afuera es más lejano que todo mundo exterior?. El **afuera no es un límite petrificado, sino una materia cambiante** animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no otra cosa que el afuera, sino exactamente el adentro del afuera” (...) “Lo impensado no está en el exterior, sino **en el centro del pensamiento**, como la imposibilidad de pensar que dobla o ahonda el afuera”¹⁴⁰.

2) Experiencia y arqueología: lo que se puede decir

“Naturalmente, el enigmático enunciado, en la rareza que le viene en parte de que no sabría comportarse más que como positivo, sin cogito al que remitir (...)... es ya por sí mismo múltiple o, más exactamente, multiplicidad no unitaria: es serial... (...) ...constituyendo con otras series, un encabalgamiento o una transformación de singularidades que bien, cuando se inmovilizan, forman un *cuadro*...” Blanchot, M.; **Michel Foucault tal y como yo lo imagino**; Pre-textos; 1993; pág. 26-27.

Lo que hay es lenguaje. Solo debemos remontarnos hasta Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral para comprender el alcance práctico y el carácter discontinuo de las enunciaciones. Allí, en la inmediatez de lo que el

¹³⁹ En esto Foucault no se aleja del materialismo de lo incorpóral de características deleuzianas que ya hemos señalado más arriba.

lenguaje dice, se emplaza la irreductible distancia con lo dicho. En esa distancia que impone toda práctica discursiva, resuena la risa borgeana que da inicio a las separaciones de las series: palabras y cosas. Superficie de inscripción, el lenguaje es instauración de lo real: en el momento en que algo adviene a través del lenguaje, algo adviene a lo visible. Por ello, el lenguaje, no transparenta lo real, lo inventa. Superficie fosforescente, su brillo impide dar todo paso más allá. Las prácticas discursivas son fosforescentes. Detrás del lenguaje no encontramos nada. No es necesaria entonces una epistemología del texto para revelar los modos de ser de los hombres anclados tras el Discurso. Ni una indagación por las condiciones ideales del habla para revelar las pretensiones de validez de lo enunciado. Si no es una hermenéutica, tampoco es una pragmática o una semiología. La arqueología es una estrategia que, en la superficie de lo que se dice, intenta describir las prácticas de saber que circulan en una época dada, a partir de la proliferación de los enunciados que en ella se producen ¿qué es lo que sabe una época? ¿qué dice el saber de la locura sobre aquellos que dicen la locura? ¿Qué dice la medicina clínica de aquellos que enuncian sus visibilidades? ¿qué se hace visible a partir de lo enunciado? ¿que revelan las prácticas de saber cuando consideran un enunciado significativo (verdadero o falso) y otro como sin sentido? ¿qué campo de visibilidad hacen posible estas prácticas enunciativas? La arqueología intenta captar ese afuera que acecha a cada instante, en el corazón de lo que se dice, aquello que se dice.

Y una ontología histórica estrictamente materialista, no supone actuaciones ocultas detrás de lo efectivamente dicho, de lo efectivamente hecho. Y si no puede suponer un espíritu o un *telos*, tampoco puede sospechar

¹⁴⁰ Deleuze, G.(1987); **Foucault**; Paidós; España; pág. 128 (sub. nuestro).

un inconciente del discurso, La premisa arqueológica es ser un “positivista feliz”. Debemos ajustarnos a esa superficie de lo decible y lo visible. No hay nada en la historia más que lo efectivamente dicho para construir las experiencias de lo que somos.

Estas ideas rigen toda la estrategia arqueológica. Lo único que existe es el lenguaje: éste no es ocultamiento sino positividad. La episteme, o la formación discursiva, no son el secreto que, en las profundidades de la época, justificaría la enunciación de tal o cual enunciado haciendo imposible los otros: “La arqueología se opone a las dos principales técnicas empleadas hasta ahora por los ‘archivistas’: la formalización y la interpretación” (...) “Foucault reclama el derecho de un proyecto muy diferente: llegar a esa simple inscripción de lo que se dice como positividad del *dictum*, el enunciado” (...) “Todo sobreescrito, toda subscripción, están relacionados con la singular inscripción del enunciado en su formación discursiva: monumento de archivo, y no documento”¹⁴¹ Episteme o formación discursiva, son la ley de dispersión que los enunciados instauran cuando son dichos, porque son dichos. El enunciado no supone la regla sino que la instaura. Ni las reglas preexisten a los objetos para que se hagan realidad a partir de ellas, ni los objetos están reservándose para el momento de salir a la luz: “El objeto no aguarda en los limbos el orden que va a liberarlo y a permitirle encarnarse en una visible y gárrula objetividad; no se preexiste a sí mismo, retenido por cualquier obstáculo en los primeros bordes de la luz. Existe en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones¹⁴². Un juego de relaciones que muestra cómo, en un momento histórico determinado, se hace la experiencia del mundo a través de lo

¹⁴¹ Deleuze, G. (1987); **Foucault**; Paidós; España; pág.41-43.

¹⁴² Foucault, M. (1970); **La Arqueología del Saber**; Siglo XXI; 19ª ed.; México; pág. 73.

enunciable y lo visible: “Foucault (...) muestra cómo las pretendidas verdades de una época ignoran sus propios presupuestos, que no son amplias sino extravagantes. Resulta de ello que escapamos difícilmente a nuestra evidencia: el hombre no puede pensar no importa qué no importa cuándo (...) El discurso es el bocal en el cual estamos encerrados sin saber que hay un bocal¹⁴³. Pura positividad de lo dicho, no hay espacio en el pensamiento foucaultiano para estructuralismos o hermeneuticas: su proceder arqueológico no busca ni las reglas generales de la de articulación de la lengua, ni las trazas por las cuales revelar el sentido profundo de unas existencias que se alojarían detrás de los enunciados: “La razón es que el archivista que quiere ser Foucault y el estructuralista que no quiere ser, aceptan uno y otro (momentáneamente) aparentar trabajar por el único lenguaje (o discurso) del que los filósofos, lingüistas, antropólogos, críticos literarios, pretenden extraer las leyes formales (y por tanto a-históricas), permitiendo que se convierta en la encarnación de un trascendentalismo vicioso que Heidegger nos recordará en dos frases muy simples: el lenguaje no necesita ser fundado, pues es él el que funda”¹⁴⁴. Fuera de toda ilusión, sólo queda el hecho resonante de los discursos en su desnudez.

Entre las palabras y las cosas, la arqueología describe las relaciones que son necesarias para que el mundo sea tal y no tal otro. La arqueología diagnostica el archivo en el que lo presente se hace enunciable y visible. En sus reiteraciones, en aquello que se repite y permite nuevas repeticiones, es donde aparece la ley de la serie que autoriza la dispersión de los enunciados

¹⁴³ Veyne, P. (1995); **Le quotidien et l'intéressant**; Les Belles Letres; France; pág. 205-206

¹⁴⁴ Blanchot, M.(1993); **Michel Foucault tal y como yo lo imagino**; Pre-textos; España; pág. 22.

de una época.¹⁴⁵ Es atendiendo al hecho simple de que el lenguaje se da, al hecho de cómo se da, dándonos un mundo para ver, como se realiza la serie y la dispersión en los que cada enunciado, cada positividad, se muestra como multiplicidad: "El lenguaje viene dado en su totalidad, o no se da. (...) La condición del enunciado es el 'existe lenguaje', 'el ser del lenguaje' o el ser-lenguaje, es decir, la dimensión que lo da, y que no se confunde con ninguna de las direcciones a las que remite (...) Por eso la condición es de por sí histórica, el a priori es histórico (...) el ser-lenguaje o el 'existe' del lenguaje, varía en cada formación histórica y, aunque anónimo, no por ello es menos singular (...) Así pues, el ser histórico del lenguaje nunca agrupa a éste en la interioridad de una conciencia fundadora originaria o simplemente mediadora; al contrario, constituye una forma de exterioridad en la que los enunciados del corpus considerado se dispersan para aparecer, se diseminan. En una unidad distributiva"¹⁴⁶. Por ello, dado el conjunto de nuestros enunciados, dado nuestro lenguaje (en su historicidad) la arqueología intenta mostrar las repeticiones que permiten agrupar lo diverso a partir de la ley de sus recurrencias, revelando el archivo que permite decirnos en el presente. En lo que se enuncia, en lo que puede ser enunciado ¿qué permanece como impensado, y qué dice esto impensado de nosotros mismos? La arqueología es una estrategia para captar esa superficie en la que se enmascara un modo de ser, que pretendiendo ser universal, no deja de abrirse al vacío de su propia historicidad.

¹⁴⁵ Deleuze, G. (1989); **Lógica del sentido**; Paidós Studio; España; pág. 57: "Cualquier serie única, cuyos términos homogéneos se distinguen solamente por el tipo o el grado, subsume necesariamente dos series heterogéneas, constituida cada serie por términos del mismo tipo o grado, pero que difieren por naturaleza de los de la otra serie (por supuesto, también pueden diferir en grado). La forma serial es pues esencialmente multiserieal"

¹⁴⁶ Deleuze, G. (1987); **Foucault**; Paidós; España; pág. 84.

3) Experiencia y genealogía: La cuestión del poder

i) *Cómo algo pasa por verdadero*

“Lo que hay de más peligroso en la violencia, es su racionalidad. Seguramente, la violencia es en sí misma terrible. Pero la violencia encuentra su anclaje más profundo en la forma de racionalidad que utilizamos. Se ha pretendido que, si viviéramos en un mundo de razón, nos habríamos liberado de la violencia. Esto es totalmente falso. Entre la violencia y la racionalidad, no hay incompatibilidad. Mi problema no es hacer el proceso de la razón, sino determinar la naturaleza de esta racionalidad que es tan compatible con la violencia. Yo no combato la razón” Foucault, M.; **Foucault étudie la raison d'État**; en Dits et écrits, Vol. IV (280); Gallimard; pág. 38-39.

La genealogía apuntará al mismo hecho y es por ello no menos superficial que la arqueología¹⁴⁷: en la medida en que no hay un oculto detrás de lo enunciable y lo visible, en la medida en que no es su fundación en la Razón lo que les da a los enunciados su carácter de verdaderos, cabe preguntarse cómo es posible que algunos de ellos, pasen por verdaderos o falsos mientras otros no puedan ni tan siquiera participar del juego de las veridicciones. ¿Cómo es posible que tales separaciones se operen? ¿qué consecuencias traen tales divisiones? Si no es por la apelación a la Razón, ¿cómo pasan por verdaderas estas prácticas de objetivación del mundo? Aparece aquí una nueva dimensión de la reflexión foucaultiana: la aceptación o el rechazo de los enunciados es posible en el marco de dispositivos. Los enunciados están habitados por juegos de poder. Esos juegos permiten al mismo tiempo establecer las condiciones en las que se reconocen los enunciados verdaderos y los enunciados falsos y hacer visibles objetos nuevos y dejar de lado otros. Para ser capaces de establecerse como tales, los discursos tienen un orden. Hay “dispositivos” a

¹⁴⁷ En página 65 de **El orden del discurso** afirma: “Entre la empresa crítica y la empresa genealógica **la diferencia no es tanto de objeto o de dominio como de punto de ataque, de perspectiva y de delimitación**” (sub. nuestro),

partir de los cuales se instalan reglas de aceptabilidad o rechazo de los enunciados. Hay una “normalización” de los enunciados¹⁴⁸. Los dispositivos disponen lo real. Por eso confluyen allí “prácticas discursivas” de enunciación del saber y “prácticas no discursivas” de ejercicio de poder. Saber y poder entran en relación a fin de poner a disposición el mundo. Las formaciones discursivas no se instalan porque son verdaderas sino que son verdaderas porque triunfan en un juego de relaciones de poder¹⁴⁹: se producen “apropiaciones”, “interpretaciones prácticas” que hacen posible disponer lo real. El conocimiento, lo veíamos más arriba con Nietzsche, no responde a una voluntad de saber sino a una voluntad de poder. La genealogía foucaultiana, en ese sentido, señala ese pasaje: hay prácticas que determinan las condiciones de aceptabilidad de los discursos que jugarán el juego de lo verdadero y de lo falso.

Por ello no es lícito identificar saber y poder: “Si yo hubiese dicho, o querido decir, que el saber era el poder, lo habría dicho y habiéndolo dicho, no habría tenido más nada qué decir puesto que identificándolos, no veo por qué me habría ensañado en mostrar las diferentes relaciones. Me he aplicado precisamente a ver cómo algunas formas de poder que eran del mismo tipo podían dar lugar a saberes extremadamente diferentes en su objeto y en su estructura (...) Aquellos que dicen que, para mí, el saber es la máscara del poder no me parecen tener la capacidad de comprender. No hay casi que responderles”¹⁵⁰. En lugar de identificar saber y poder es necesario revelar la contingencia de sus conexiones. Ya que es allí, **entre** ambas dimensiones

¹⁴⁸ Para el detalle de estas normalizaciones, véase **El Orden del discurso**.

¹⁴⁹ Más o menos del mismo modo en que Spinoza sostenía que no deseamos algo porque lo consideramos bueno sino que lo consideramos bueno porque lo deseamos.

donde se establecen las estrategias que definen nuestra **experiencia** de lo que podemos llegar a ser.

La violencia del saber está pues inscrita desde el primer momento en los discursos (voluntad de poder). Por ello –en este punto-, no hay una violencia pura, en tanto tal, sino como racionalidad de los discursos. Violencia y racionalidad les vienen de la forma de presentarse como lo único que puede ser pensado. El saber es violento desde que impone una mirada sobre el mundo y construye los hábitos desde donde pensar. La estrategia genealógica consiste en mostrar el carácter artificial de esos juegos que quieren pasar por a-históricos y universales, y revelarlos como esos impensados en los que se instalan los hábitos más sólidos con los que se construye nuestro presente. Desde su lección inaugural, Foucault esbozaba las conexiones entre arqueología y genealogía en torno a esta temática: “Es necesario concebir el discurso como una violencia que se ejerce sobre las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos; es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad”¹⁵¹. La violencia que habita los discursos está en la afirmación de su propia positividad práctica. La violencia no les viene por su carácter falsamente ideológico, y mucho menos por los efectos represivos que impondrían sobre los sujetos. Los discursos son violentos no porque apelen a una verdad trascendental (a la que se acercarían los hombres gradualmente) sino porque efectúan la práctica de lo real: “La apuesta de todas estas empresas a propósito de la locura, de la enfermedad, de la delincuencia, de la sexualidad y de lo que les hablo ahora, es mostrar como el acoplamiento, **serie de prácticas-régimen de verdad**

¹⁵⁰ Foucault, M. (1994); Le souci de la vérité; en **Dits et écrits Vol. IV** (350); Gallimard; France; pág.; 676.

forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo que no existe y lo somete legítimamente a la división de lo verdadero y lo falso¹⁵². Pero esta perspectiva supone una radical renovación de la teoría política clásica. A lo largo de la década del 70' Foucault intentará elaborar un nuevo concepto de poder. Es a partir de esta reformulación conceptual que se harán comprensibles las relaciones que en él, y a través de él, instauran al mismo tiempo los juegos normativos de las veridicciones y el ejercicio de prácticas de la libertad.

ii) *Los juegos del poder y la libertad*

“Llegará un día en que todo este disparate habrá desaparecido. El poder que se ejercerá en la vida cotidiana ya no será el de un monarca a la vez próximo y lejano, omnipotente y caprichoso, fuente de toda justicia y objeto de cualquier seducción, a la vez principio político y poderío mágico; entonces el poder estará constituido por una espesa red diferenciada, continua, en la que se entrelacen las diversas instituciones de la justicia, de la policía, de la medicina, de la psiquiatría” (...) “Por eso, nosotros, que contemplamos desde lejos esta primera eclosión de lo cotidiano formando parte de un código político, percibimos esas extrañas fulguraciones como algo que chirría y que posee una gran intensidad que se perderá más tarde cuando esas cosas y esos hombres pasen a convertirse en ‘asuntos’, sucesos, casos” Foucault, M.; **La vida de los hombres infames**; Altamira; España; pág. 136

Una redefinición del concepto de poder es necesaria, en primer lugar porque, lejos de toda acción negativa, el **poder produce**: al menos **produce saber**. En segundo lugar porque en su modo de producción el poder (que tiene una violencia) no se muestra como una violencia pura sino que encierra **formas de racionalidad**. En tercer lugar porque concebir las relaciones de

¹⁵¹ Foucault, M. (1973); **El orden del discurso**; Taurus; España; pág. 53.

¹⁵² Foucault, M. (2004); **La Naissance de la Biopolitique**; Gallimard; France; pág. 22 (sub. nuestro).

poder **fuera** del marco tradicional de lo estrictamente **jurídico-discursivo**, evita las aporías que hacen de él una instancia última de la **soberanía**.

Foucault, al igual que una buena parte del pensamiento contemporáneo, ha tomado como punto de partida de su filosofía una idea central, que lo vincula a la serie Nietzsche-Heidegger: no hay esencias o sustancias en el mundo. Debemos aprender a pensar sin decir “es”. Esta era ya la premisa que se desprendía de la estrategia arqueológica: el saber no recoge, sino produce el mundo. Las formas de la experiencia no son trascendentales sino históricas. La estrategia genealógica sigue transitando el mismo camino. No es posible entonces una definición de lo que el poder “es” puesto que el poder, “no es”: el poder actúa, capacita para hacer, efectúa, hace eficientes determinadas acciones, reúne, desune, relaciona pero no es. Hay relaciones de poder que producen modos de ser en el mundo, hay relaciones de poder que efectúan las condiciones históricas prácticas de la experiencia del mundo.

Por eso no es algo de lo cual alguien (individuo o grupo) podría adueñarse para así ejercer sobre los demás su propio deseo y voluntad. Las formas de sus relaciones son tan difusas como las prácticas de saber que producen. Las relaciones de poder son sutiles y sus modos de producir la efectuación de lo real implican una compleja red de prácticas que atraviesan todo el tejido social (gobernantes y gobernados pero también padres e hijos, hombres y mujeres, alumnos y maestros, amigos, amantes). Analizar las formas que asumen estas relaciones de poder tiene por ello tanto un interés teórico como práctico: la posibilidad de transformación de las sociedades en las que vivimos, sufrimos y ejercemos nuestra libertad. Porque “Poder” no es la instancia negativa que se opone a una instancia positiva, “Libertad”. La libertad

tampoco es: no es esencia ni sustancia. Hay libertad como forma de ejercicio concreto que da lugar a modos de existencia en el mundo. Hay libertad tanto, y en la misma medida, como hay poder: “Vivir en sociedad, es, de todas formas, vivir de manera que sea posible actuar sobre las acciones de unos y de otros. Una sociedad ‘**sin relaciones de poder**’ no puede ser más que una **abstracción**” (...) “Porque decir que no puede haber sociedad sin relación de poder no quiere decir ni que aquellas que son dadas son necesarias, ni que de todas maneras el poder constituye en el corazón de las sociedades una fatalidad incontorneable; sino que el análisis, la elaboración, la puesta en cuestión de las relaciones de poder, y del ‘agonismo’ **entre relaciones de poder e intransitividad de la libertad, son una tarea política incesante**; y que es aun ésta la tarea política inherente a toda existencia social”¹⁵³. Por ello, el desafío que propone la apuesta foucaultiana implica pensar, al mismo tiempo poder y libertad. Porque, poder y libertad, lejos de disputarse una esencia del hombre, son los modos de dar forma a nuestra existencia. **Entre** las formas concretas de ejercer y practicar las relaciones de poder y los modos de libertad, **entre poder y libertad**, se constituye nuestra **experiencia** de ser en el mundo

154 .

En este sentido, no se trata, como se ve con claridad en la historia de la sexualidad, de “liberarnos” de lo que nos reprime, sino de señalar los mecanismos por los que se nos conmina a ser esto que somos: siendo el hombre una invención práctica, una variación histórica ¿sobre qué reprimiría el

¹⁵³ Foucault, M.(1994); Le sujet et le pouvoir; en **Dits et écrits Vol. IV** (306); Gallimard; France; pág.; 239 (sub. nuestro).

¹⁵⁴ La libertad no es el afuera absoluto del poder, ni el poder el afuera absoluto de la libertad. Entre ellos hay una relación de exterioridad íntima. No hay pues una más allá del poder o un más allá de la libertad Es al mismo tiempo que el poder se da como libertad y la libertad como poder.

poder? ¿cuál sería la esencia del hombre que estaría sojuzgada y sometida por el ejercicio del poder? ¿qué es lo que quedaría liberado en el hombre? ¿qué hay fuera de las efectuaciones del saber y del poder que se retiraría como campo reservado para los sujetos? Las teorías políticas que siguen viendo en el poder una sustancia, se ven enfrentadas a la obligación de encontrar una esencia, una Naturaleza del Hombre, que se afectaría con el ejercicio del Poder. Pero si, apeándonos tanto a las enseñanzas de los historiadores como a las de Nietzsche, vemos en el hombre no una naturaleza sino una pura historicidad, podemos pensar una alternativa nueva. El hombre, en tanto sujeto, antes que ser el aquello-ya-dado sobre el que se aplica la eventual desgracia del poder (como un error del que hay que entonces liberarse), es él mismo producto de relaciones de poder y libertad. No hay una Naturaleza Hombre – Libre-, que se vería reprimida por una instancia negativa, Poder. En el mundo hay invenciones. El mundo es la efectuación práctica de las invenciones. Hay por tanto subjetividades formadas como productos de las relaciones de poder y formas prácticas del ejercicio de la libertad. Las relaciones de poder forman parte de las condiciones de experiencia a partir de las cuales puedo ver un mundo y nosotros en él. Ni Libertad, ni Poder: juegos estratégicos de libertad y poder. En ese espacio se instala el pensamiento como herramienta práctica del combate de nosotros mismos: “P.: El pensamiento y la acción están ligados de manera ética, pero esta manera produce resultados que es necesario llamar políticos. R.: Sí, pero pienso que la ética es una práctica, y el *êthos*, una manera de ser” ¹⁵⁵

¹⁵⁵ Foucault, M. (1994); Politique et éthique: une interview; en **Dits et écrits Vol. IV** (341); Gallimard; France; pág.; 587: “La pensée et l’action sont liées de manière éthique, mais cette manière produit des résultats qu’il faut bien appeler politiques. –Oui, mais je pense que l’éthique est une pratique, et l’*êthos*, une manière d’être”

iii) *Ni Soberanía ni Derecho: otra imagen del poder*

“Se ve cuánto se está lejos de una historia de la sexualidad que estaría organizada alrededor de la buena vieja hipótesis represiva y de sus cuestiones habituales (¿cómo y por qué el deseo es reprimido?). Se trata de actos y de placeres, y no del deseo. Se trata de la formación de sí a través de técnicas de vida, y no del rechazo por la interdicción y la ley. Se trata de mostrar no cómo el sexo ha sido aislado, sino cómo ha comenzado esta larga historia que liga en nuestras sociedades el sexo y el sujeto” Foucault, M.; **Subjectivité et vérité**; en Dits et écrits Vol. IV (304); Gallimard; pág.; 215

Resumiendo, contra toda tentación esencialista, el poder no debe ser considerado como una sustancia; el poder funciona como una relación; hay relaciones de poder y libertad; juegos estratégicos en los que las prácticas, para funcionar, producen objetividades y subjetivaciones; el poder es positividad y producción.

Por ello, lejos de toda negatividad, el poder no ordena callar: exige decir. Decir qué queremos y cómo lo queremos. ¿De qué serviría un loco en silencio, un perverso que se obstina en no decir su deseo? Para poder normalizar, para poder establecerse como reconocimiento social, es preciso del saber de sí que tienen los individuos: es necesario hacer de esas individualidades singulares un Sujeto, del placer una Norma. La Norma es por ello el punto de anclaje de las prácticas de saber y de las efectuaciones de poder: allí se reúnen verdad y deseo. La Norma expresa el momento en que lo que puedo ser, debe ser dicho. La **Norma** expresa, en ese sentido, el límite en que se fija la **experiencia** de lo que podemos ser.

Es imprescindible dar identidad a las multiformes maneras de existir para sujetar aquello que, no teniendo naturaleza, no puede ser asido: (el sujeto) “no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es, por sobre todas las cosas

ni siempre, idéntica a sí misma. Uno no tiene hacia uno mismo la misma clase de relaciones cuando se constituye como sujeto político, que va a votar o que toma la palabra en una asamblea y cuando busca realizar su deseo en una relación sexual. Hay sin duda algunas relaciones e interferencias entre estas distintas formas de sujeto, pero no se está en presencia del mismo tipo de sujeto”¹⁵⁶. Las relaciones de poder y libertad producen esa violencia que se puede encerrar en dos palabras “Yo soy”: soy perverso, soy homosexual, soy anoréxico, soy... La norma funciona “regularizando”, “estatizando” la variabilidad de los modos de ser. El problema no es que haya “subjetividades” marginales (entender lo marginal como lo expulsado por la norma volvería a introducir el problema de dar una definición en términos de sustancia). Muy por el contrario, la norma tiene por función producir la mayor cantidad posible de marginalidad, produciendo la mayor cantidad posible de modos de ser. No se define el campo de lo Normal, sin producir, por el mismo gesto que nos limita, la Anormalidad que le da contenido ¿De qué valdría ser razonables sino como forma de reconocernos como no locos? Por eso la cuestión es ¿qué dice de nosotros la locura como explicación de la alteridad, qué dicen de nosotros nuestras alteridades? Hay que lograr que lo extraño se “normalice” en un discurso que lo enuncie. Podrás ser lo que quieras ser, siempre y cuando te enuncies como identidad, es decir siempre que fijes la verdad de lo que eres al deseo de lo que quieres ser. La mayor infamia de un hombre es no revelar el secreto deseo que lo hace ser. Nada pone más intranquila a la norma que la ausencia del caso.

¹⁵⁶ Foucault, M. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté; **Dits et écrits IV** (356); Gallimard; France; pág. 719.

Las formas jurídicas son ilustrativas del modo de conexiones entre relaciones de poder, prácticas del saber y ejercicio de la libertad ya que en ellas se escenifican las tensiones sociales en torno al decir la verdad y al modo de existencia de la libertad. En ellas, la pretensión de verdad y su inserción en redes de poder, se muestra en toda su magnitud. El derecho precisa enunciarse produciendo al mismo tiempo objetividades y subjetivaciones. No hay derecho sin un sujeto al que se aplica. Por ello, una genealogía de las veridicciones encuentra en él su correlato: “Se trata de abordar bajo diferentes ángulos una historia de la verdad, sobre todo, de abordar una historia de la verdad que estaría acoplada, desde el origen, con una historia del derecho. Mientras que, bastante frecuentemente, lo que se intenta hacer, es una historia del error ligado a una historia de las prohibiciones, lo que les sugeriría, es hacer una historia de la verdad acoplada con la historia del derecho (...) Se trataría de la genealogía de los regímenes veridiccionales, es decir del análisis de la constitución de un cierto derecho de la verdad a partir de una situación de derecho, la relación derecho y verdad encontrando su manifestación privilegiada en el discurso, el discurso donde se formula el derecho y donde se formula lo que puede ser verdadero o falso; el régimen de veridicción, en efecto, no siendo una cierta ley de la verdad, [sino] el conjunto de reglas que permiten, a propósito de un discurso dado, fijar cuáles son los enunciados que pudieron ser allí caracterizados como verdaderos o falsos”¹⁵⁷. Ningún derecho se presenta como falsedad. La fuerza normativa viene de su carácter “verídico”. El derecho es un dispositivo de prácticas de saber y relaciones de poder y libertad. Por ello no basta con decir que el derecho es la violencia formalizada,

¹⁵⁷ Foucault, M. (2004); **La Naissance de la Biopolitique**; Gallimard; France; pág. 36-37.

no basta identificar derecho y poder (y mucho menos derecho y violencia). Es necesario establecer las conexiones por las que se enuncia la verdad de lo que somos. Es necesario mostrar cómo la verdad asume “formas jurídicas” que definen la experiencia de nosotros mismos: ¿qué dice de nosotros que ya no veamos herejes sino delincuentes?.

Por esto, es necesario tomar distancia de las imágenes del poder que lo reducen a ser una figura de la soberanía: “Es esa representación jurídica la que todavía está en acción en los análisis contemporáneos de las relaciones entre el poder y el sexo. Ahora bien, el problema no consiste en saber si el deseo es extraño al poder, si es anterior a la ley, como se imagina con frecuencia, o si, por el contrario, la ley lo constituye. Ese no es el punto. Sea el deseo esto o aquello, de todos modos se continúa concibiéndolo en relación con un poder siempre jurídico y discursivo, un poder cuyo punto central es la enunciación de la ley. Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder soberanía, que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y **hay que liberarse de esa imagen**, es decir, del privilegio teórico de la ley y de la soberanía, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos. Hay que construir una analítica del poder que ya no tome al derecho como modelo y como código”¹⁵⁸. Todo el trabajo genealógico propone alejarse de la hipótesis represiva y de la interpretación jurídico normativa que le corresponde: el poder no se encarna en la ley como instancia de su soberanía. Si hemos de cambiar la imagen del pensamiento, hemos también de cambiar la imagen a partir de la cual pensamos las relaciones de poder. Del mismo modo que no hay Fundamento de la Verdad en

¹⁵⁸ Foucault, M. (1977); **Historia de la sexualidad vol. I La voluntad de saber**; Siglo XXI (2002); Argentina; pág. 110.

la Razón, tampoco hay Legitimidad del Poder en el Derecho como Soberanía. Pero por ello mismo hay una racionalidad de las prácticas de saber y de las relaciones de poder que normalizan nuestras vidas. Una **nueva imagen** de estas relaciones es indispensable para que nuestros análisis no queden presa del más elemental de los anacronismos. Otros modos y otras estrategias de abordaje resultan indispensables. Ni la ley, ni la soberanía, ni el estado de derecho, pueden seguir siendo la grilla de inteligibilidad de tales relaciones, del mismo modo que, en las prácticas del saber, la analítica de las riquezas no es la grilla de la economía política o las operaciones alquímicas del Renacimiento no son las matrices de las modernas ciencias de la vida.: “Por lo tanto, al forjar otra teoría del poder, se trata, al mismo tiempo, de formar otro enrejado de desciframiento histórico y, mirando más de cerca todo un material histórico, de avanzar poco a poco hacia **otra concepción del poder**. Se trata de pensar el **sexo sin la ley** y, a la vez, el **poder sin el rey**”¹⁵⁹. Lo que no es sino seguir aplicando con rigor metodológico el principio según el cual no hay esencias en el mundo: ni el sexo es lo que dice de él la ley (el sexo no es sexualidad), ni el poder queda inmovilizado en la figura del rey: ninguna institución puede entonces re-presentarlo (el panóptico es sólo un dispositivo estratégico de las relaciones poder-saber). En este sentido, el estado no es el núcleo secreto de la razón política, sino un efecto de ‘estatización’ del juego de las relaciones. El estado es “inesencial”: no causa sino efectuación de las prácticas de poder y libertad: “No es cuestión de deducir todo este conjunto de prácticas de lo que sería la esencia del Estado en sí misma y por sí misma (...) es que el Estado no tiene esencia. El Estado no es un universal, el Estado no es en sí mismo una

¹⁵⁹ Foucault, M. (1977); **Historia de la sexualidad vol. I La voluntad de saber**; Siglo XXI (2002); Argentina; pág. 111.

fuerza autónoma de poder. El Estado no es nada más que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una perpetua estatización, o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, que desplazan, que conmueven, que hacen deslizar insidiosamente, poco importa, las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. (...) El Estado no es más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples”¹⁶⁰. No se trata de abolir, tomar o destruir el estado. No se trata de abolir, destruir o suspender el derecho. De nada valen todos esos esfuerzos si, en definitiva, no dan lugar a nuevas formas de pensar y elaborar aquello que podemos ser. Si no “liberaran” otros modos de existencia posibles de cara a nuestro siempre inesencial modo de ser. De nada valen todos esos esfuerzos que ignoran que el poder no precisa de instituciones privilegiadas para ejercerse al aire libre de las relaciones cotidianas en que vivimos nuestras vidas y construimos la experiencia de ser “nosotros mismos”: “Considero que, desde los años sesenta, subjetividad, identidad, individualidad, constituyen un problema político mayor. Es peligroso, según creo, considerar la identidad y la subjetividad como componentes profundas y naturales que no estarían determinadas por factores políticos y sociales. Debemos liberarnos del tipo de subjetividad de la que tratan los psicoanalistas. Estamos prisioneros de ciertas concepciones de nosotros mismos y de nuestra conducta. Debemos cambiar nuestra subjetividad, nuestra relación con nosotros mismos” ¹⁶¹

¹⁶⁰ Foucault M. (2004); **La naissance de la biopolitique**; Gallimard; France; pág. 79.

¹⁶¹ Foucault, M.; Foucault étudie la raison d'État; en **Dits et écrits, Vol. IV** (280); Gallimard; France; pág. 37-38.

iv) *Relaciones de poder, técnicas de gobierno y estado de dominación*

Pero es necesario no confundir aquí relaciones de poder y estados de dominación. La problemática de tal distinción atraviesa todo el texto "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad" en el que Foucault se ve llevado a precisar cada vez más los aspectos de esta diferenciación: "No pretendo decir que la liberación o una u otra forma de liberación no existen. (...) Pero como también sabemos, (...) este acto de liberación –Foucault se refiere a las luchas anticolonialistas- no es suficiente para establecer las prácticas de libertad que con posterioridad serán necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos puedan decidir sobre formas aceptables de existencia o sociedad política (...) Los análisis que he tratado de hacer se relacionan esencialmente con las **relaciones de poder**. Esto significa para mí algo **distinto de los estados de dominación**. (...) Ahora bien, hay, en efecto, estados de dominación. En muchos casos las relaciones de poder están fijadas, de tal manera que son perpetuamente asimétricas y el margen de libertad es extremadamente limitado (...) En estos casos de dominación –económica, social, institucional o sexual- el problema es de hecho averiguar dónde se va a organizar la resistencia". Si las relaciones de poder no componen estados de dominación, es porque en estos últimos falta justamente el elemento práctico de la libertad: "Cuando se define **el ejercicio del poder** como un modo de acción sobre las acciones de los otros (...) se incluye allí un elemento importante: **aquel de la libertad**. El poder no se ejerce más que sobre 'sujetos libres', y en tanto que son 'libres' –entendemos por esto sujetos individuales o colectivos que tienen ante ellos un campo de posibilidad donde diversas conductas, diversas reacciones y diversos modos de comportamiento pueden

tomar lugar. Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder: la esclavitud no es una relación de poder (...) No hay entonces un cara a cara de poder y libertad, con entre ellos una relación de exclusión (en todas partes donde el poder se ejerce, la libertad desaparece); sino un juego mucho más complejo: en este juego **la libertad va a aparecer como condición de existencia del poder** (...) La relación del poder y la insumisión de la libertad no pueden entonces estar separadas. El problema central del poder es el de la 'servidumbre voluntaria' (¿cómo podemos desear ser esclavos?) (...) Mucho más que de un antagonismo esencial, valdría mejor hablar de un agonismo, (...) menos de una oposición término a término que las bloquea una de cara a la otra que de una provocación permanente" ¹⁶². Por ello, resulta vital establecer las distinciones entre las relaciones de poder y libertad por un lado, y los estados de dominación que implican la eliminación de toda posible forma de reconocimiento (y en ese sentido el establecimiento liso y llano de la violencia) por otro. Foucault no dejará de insistir en una definición del poder como la acción sobre las acciones. Cuando la relación no actúa sobre acciones, cuando no se dirige a sujetos libres, allí encontraremos ya no poder, sino violencia, no relaciones de poder y libertad sino relaciones de dominación: "...el poder no es del orden del consentimiento; **no es en sí mismo renuncia a una libertad, transferencia de derecho, poder de todos y de cada uno delegado a cualesquiera** (lo que no impide que el consentimiento pueda ser una condición para que la relación de poder exista y se mantenga); la relación de poder puede ser el efecto de un consentimiento anterior o permanente; no está en su naturaleza propia la manifestación de un

¹⁶² Foucault, M.(1994); Le sujet et le pouvoir; en **Dits et écrits Vol. IV (306)**; Gallimard; France; pág.; 237 (sub. nuestro)

consenso (...) En efecto, **lo que define una relación de poder**, es un modo de acción que no actúa directamente e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre su acción propia. **Una acción sobre la acción.** (...) **Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo, sobre cosas: fuerza, pliega, quiebra, destruye: cierra todas las posibilidades...** (...) Una relación de poder, al contrario, se articula sobre dos elementos (...): que el 'otro' (aquel sobre el cual se ejerce) sea reconocido y mantenido hasta el fin como sujeto de acción; y que se abra ante la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles"¹⁶³.

Pero es necesario precisar aun más estas relaciones entre poder y dominación, ya que, podemos objetar, ¿cómo es que hay relaciones de dominación, de dónde vienen, cómo es que tienen lugar?. La precisión resulta relevante, toda vez que la apelación a un Afuera como una pura exterioridad en la que la violencia y la dominación se darían como una Naturaleza, o se darían como un No Lugar de las relaciones entre poder y libertad, supone la puesta en crisis de toda la grilla de análisis genealógico. Si la libertad no es el afuera absoluto del poder, sino una exterioridad íntima, si hemos dado todos estos rodeos para poder establecer las condiciones históricas en que se producen las experiencias como acciones sobre acciones, no parece razonable apelar ahora a un espacio reservado de la violencia como Dominación pura en que se disimularían las condiciones trascendentales de los juegos de poder y libertad. Es entonces preciso intentar mostrar las relaciones que la dominación y los juegos del poder pueden establecer, y los límites en los que se desarrolla la distinción: "Tomemos también algo que ha sido el objeto de críticas

¹⁶³ Foucault, M.(1994); Le sujet et le pouvoir; en **Dits et écrits Vol. IV** (306); Gallimard; France; pág. 236 (sub. nuestro)

frecuentemente justificadas: la institución pedagógica. Yo no veo dónde está el mal en la práctica de alguien quien, en un juego de verdad dado, sabiendo más que otro, le dice lo que es necesario hacer, le enseña, le transmite un saber, le comunica técnicas; el problema, más bien, es saber cómo se va a evitar en estas prácticas –donde el poder no puede no jugar y donde no es malo en sí– los efectos de dominación que van a hacer que un chico estará sometido a la autoridad arbitraria e inútil de un maestro, un estudiante bajo la autoridad de un profesor autoritario, etc. Creo que es necesario poner este problema en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de *ethos*, de prácticas de sí y de libertad”¹⁶⁴.. Los juegos institucionales no son juegos de dominación. Por el contrario, nada hay en ellos de esencialmente malo. Las diversas formas de transmisión de conocimiento implican siempre el establecimiento prescripciones de la acción. Pero no hay en ello nada de escandaloso. No hay esclavitud en una institución (la educativa, por ejemplo) en tanto que exista la chance siempre abierta de escamotear las prohibiciones, invertir las reglas o, en el límite, escapar de ella. Hay entonces una medida clara en la que la libertad resulta definitiva para la separación entre juegos estratégicos de poder y relaciones cerradas de dominación. El tema resulta capital ya que en esa distancia se juega la dimensión política de los análisis de las condiciones de las experiencias: “Creo que está ahí en efecto el punto de articulación de la preocupación ética y de la lucha política por el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno y de la

¹⁶⁴ Foucault, M. (1994); L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté en **Dits et Ecrits Vol. IV** (356); Gallimard; France; pág. 727

investigación ética que permite fundar la libertad individual”¹⁶⁵. Pero, como vemos, se desliza entre poder y dominación un nuevo elemento que resulta decisivo para establecer las conexiones posibles entre los dos ámbitos: el de las técnicas de gobierno ¹⁶⁶. En lo que nos interesa ahora, resulta importante notar que es a partir de las diversas formas del ejercicio de las técnicas de gobierno (a través de las que se orientan las conductas de los otros) como se perfila el límite entre poder y dominación. “Me parece que es necesario distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades (...) y los estados de dominación, que son los que se llama comúnmente el poder. Y, entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de dominación, usted tiene las tecnologías gubernamentales (...) El análisis de estas técnicas es necesario, porque es frecuentemente **a través de éste género de técnicas que se establecen y se mantienen los estados de dominación**. En mi análisis del poder, hay estos tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los niveles de dominación”¹⁶⁷.

Es necesario analizar las técnicas de gobierno, es decir, los procedimientos por los cuales una forma de guiar las conductas de los otros se hace aceptable: ¿cómo ha sido posible para los hombres gobernarse? ¿cómo es que buscamos una “servidumbre voluntaria”? “El término de ‘conducta’ con su equívoco mismo es quizás uno de aquellos que permite aislar mejor lo que

¹⁶⁵ Foucault, M. (1994); L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté en **Dits et Ecrits Vol. IV** (356); Gallimard; France; pág. 727-728.

¹⁶⁶ Es por el lado de estas técnicas de gobierno que Foucault comienza a establecer la distancia (la discontinuidad) entre la teoría política, que favorece una “visión aplanada” de la historia del pensamiento político, y la práctica concreta de las técnicas de gobierno, que lo conducen a mostrar la variabilidad de formas de conducir la acciones de los otros. Es también por este lado como Foucault comenzará en sus textos posteriores a 1976 a establecer dentro mismo de las técnicas de gobierno, aquellas que conducen a la formación de técnicas de sí como prácticas de la libertad (tema que retomaremos más abajo cuando desarrollemos la cuestión de una estética de la existencia).

hay de específico en las relaciones de poder. La 'conducta' es a la vez el acto de 'guiar' a los otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en 'conducir conductas' y en disponer la posibilidad (...) Gobernar, en este sentido, es estructurar el campo de acción eventual de los otros" ¹⁶⁸. Gobernar exige una práctica, una *tekné*, un arte: el arte de guiar a los otros y disponer los comportamientos, es decir los modos de ser en un campo de posibilidades dado.

Toda la teoría clásica del poder puede ser revisada desde esta perspectiva: si establecemos que el poder reprime, hemos de suponer una esencia del hombre en la cual anclar Derechos que deberían ser inalienables y por tanto deberíamos luchar contra todo Poder en tanto alienación de nuestra Naturaleza (es, según lo expone en **La Naissance de la Biopolitique**, la apuesta revolucionaria francesa) Pero todo cambia cuando dejamos de pensar en el hombre como esencia. Todo cambia cuando los Derechos no son la instancia inalienable de una naturaleza a resguardar. Y Hombre, Derechos y Poder, pueden entrar en relaciones nuevas una vez que renunciamos a todos nuestros esencialismos. Los derechos, las subjetividades, los poderes, son prácticas, históricamente localizables, que nos obligan a preguntarnos ¿hasta dónde podemos tolerar que los gobiernos nos digan qué hacer? ¿qué tecnología de gobierno es la que nos hace imposible e intolerable la vida? ¿cómo evitar que esta tecnología nos lleve a un estado de dominación? ¿cuál

¹⁶⁷ Foucault, M. (1994) L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, en **Dits et Ecrits IV** (356); pág.728.

¹⁶⁸ Foucault, M.(1994); Le sujet et le pouvoir; en **Dits et écrits Vol. IV** (306); Gallimard; France; pág.; 237.

es el límite irrenunciable de lo que podemos ser? (es, según lo expone en **La Naissance de la Biopolitique**, el planteo “nominalista” anglosajón)

Por ello, el panóptico, como dispositivo disciplinario moderno, no supone un estado de dominación sino la existencia de sujetos libres a los que se dirige como régimen normativo y veridiccional: incluye prácticas carcelarias tanto como reformas educativas. Incluye tanto modos de ejercer el poder como de concebir la libertad. Incluye en fin una tecnología de gobierno que lleva a los hombres a reconocerse como sujetos poseedores de sexualidad. En tanto dispositivo, no es una simple maquinaria de encierro y represión de delincuentes sin ser también el espacio de la formación de un saber en el que los hombres son vistos como posibles delincuentes y en el que se debe gobernar sus conductas (como modos de ser desviados); no es una simple herramienta de disciplinamiento y examinación de los niños sin ser al mismo tiempo el lugar en el que éstos son vistos como cuerpos a los que formar y de los que deben entonces modelarse sus modos de ser (ajustados a las normas para prever sus comportamientos). **El panóptico, como dispositivo de poder, libera modos de existencia. Produce subjetividad.** Es a la vez, una práctica de saber, un juego de relaciones de poder y un conjunto de técnicas de gobierno de los otros. No podemos entender el planteo foucaultiano mientras sigamos oponiendo libertad y poder o confundiendo relaciones de poder-libertad y estados de dominación: “Qué fácil sería sin duda dismantelar el poder si este se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprender, prohibir y castigar; pero no es simplemente un ojo ni una oreja: incita, suscita, produce, obliga a actuar y a hablar”¹⁶⁹. Los modos del castigo, las formas de observación

¹⁶⁹ Foucault, M. (1996); **La vida de los hombres infames**; Altamira; España; pág.; 136.

exigen, para ser aceptados, legitimación en sus saberes correspondientes. No basta con señalar los efectos disciplinares que las ciencias sociales imponen en los sujetos. Es necesario primero mostrar cómo es que producen esos sujetos. Cómo fue posible que el hombre se inventara esos modos de existencia, cómo fue posible que se objetivara en esas prácticas. En ese sentido, las ciencias sociales forman parte de un dispositivo y su “verdad” se define como parte de la permanencia o no del dispositivo que les dio lugar. Por ello, el panóptico es sólo un ejemplo, seductor pero no definitivo, de las relaciones que los poderes, los saberes y las prácticas de libertad y gobierno pueden establecer entre sí, y de los modos de existencia a los que dan lugar: “Este Panóptico que tanto ha excitado a la juventud de las escuelas no es más que un detalle ínfimo en el libro”¹⁷⁰. Es un error reducir la concepción del poder foucaultiano al modelo panóptico. Tal reducción confunde la descripción de un momento de la historia, con el carácter relacional que el poder tiene en el pensamiento de Foucault, y conduce a hacer del poder, nuevamente, un puro efecto de represión y encierro, cuando de lo que se trata es, justamente, de salirnos de ese esquema clásico y mostrar que las relaciones de poder son efectuaciones prácticas de dis-posición de lo real.

v) *Poder ser*

“Allí, es necesario ser intransigente, no se puede hacer un compromiso entre la tolerancia y la intolerancia, no se puede estar más que del lado de la tolerancia” Foucault, M. (1994); Foucault: non aux compromis; en **Dits et Ecrits IV** (318); Gallimard; France; pág. 337

En suma, el poder normaliza. Pero para hacerlo debe inventarse una racionalidad. Una norma como pura violencia resultaría en sí misma

inaceptable. Hay una racionalidad de la violencia. Si seguimos pensando lo normativo como el refugio secreto de la soberanía, como sustancia última del hombre ¿cómo resistir las relaciones intolerables de poder sin que la resistencia misma se normalice? El primer paso es dejar de considerar al poder como la instancia negativa de una prohibición y concebirlo bajo **otra imagen**: la de la positividad. Las relaciones de poder atraviesan toda nuestra vida y la instancia jurídica del derecho no es exclusiva de su ejercicio. Por el contrario, en el derecho toda forma de la resistencia se debilita en tanto acepta sin cuestionar las reglas del reconocimiento y la identidad: el poder produce. Produce cuerdos y locos, ciudadanos respetables y delincuentes, normales y anormales, enfermos y sanos. Las relaciones de poder producen identidades, por mínimas y escandalosas que puedan parecer, que se integren a la grilla de producción de verdad: “La visibilidad es una trampa”¹⁷¹.

Se juegan aquí entonces las posibilidades de aparición de una nueva dimensión en el pensamiento foucaultiano. Poder y libertad son prácticas históricas y como tales exigen ser analizadas como formas de las experiencias que los hombres se han podido dar a lo largo de su historia. Cuando castigamos ¿para qué lo hacemos ? ¿a qué parte de lo que es el hombre se aplica el castigo: a su cuerpo, a su alma, a sus pulsiones, a su conciencia, a su tiempo, a su espacio, ... ? ¿Cuál es el correctivo: el encierro, el trabajo, la tortura, el aislamiento... ?, ¿qué dicen todas estas cosas de nuestra forma de ser ?, ¿qué dice la violencia racional de nosotros mismos ?, ¿cómo podemos construirnos bajo el dispositivo del presente un espacio de **creación** de nosotros mismos ?, ¿somos capaces de establecer nuevas condiciones en que

¹⁷¹ Foucault, M.(1976); **Vigilar y castigar**; Siglo XXI; México; pág. 204.

la experiencia de lo que somos, en relación a nuestras acciones y a las de los otros, puedan encontrar modos de subjetivación cada vez menos intolerables?

La vía genealógica, que se proponía como estrategia de análisis de las relaciones superficiales entre saber y poder, libera una nueva superficie de inscripción, en la que se determina la experiencia de lo que somos: la subjetividad como experiencia de la libertad. Así la experiencia de lo que podemos y debemos ser, se abre hacia el campo de indagación de las problematizaciones éticas: “Sin embargo lo señalado no basta para dar cuenta del ‘giro’ de Foucault hacia el estudio de la ética, para explicar los motivos teóricos –y no sólo prácticos- que lo condujeron a penetrar en un nuevo dominio de la investigación: el de los modos de subjetivación, que ofrecería en principio, los instrumentos para elaborar desde el ethos filosófico una respuesta crítica a nuestra actualidad (...) La demanda de ‘promover nuevas formas de subjetividad’ exige, a su vez, me parece, interrogarse acerca de su misma posibilidad. **En otras palabras, conduce a ahondar en el problema de la relación entre el poder y la formación de subjetividades**”¹⁷²

4) Experiencias y problematizaciones éticas: deseo y subjetividad

i) *La experiencia como problematización*

Llegamos al punto en que, emplazados por las determinaciones de los dispositivos de saber-poder, Foucault define el campo de las problematizaciones éticas: ¿cómo se forman las subjetividades en el interior de los dispositivos? ¿cómo se pueden “liberar” esas subjetividades que son a la vez el producto y a lo que se dirigen las reglas del saber y las redes de poder? Una ontología histórica de nosotros mismos en relación a las

¹⁷² Paez, A. (1988); *Ética y prácticas sociales. La genealogía de la ética según Michel Foucault*; en Abraham, T (comp.) **Foucault y la ética**; Biblos;; pág. 97 (subrayado nuestro).

problematizaciones éticas (como indagación por la formación de la subjetividad), se vuelve un nuevo modo de abordaje del concepto de experiencia. Desde **La Historia de la Locura en la Epoca Clásica** hasta el tercer volumen de la **Historia de la sexualidad**, no puede ya sorprendernos esta recurrencia: frente a una historia de las ideas que nos quiere mostrar la articulación interna de los conceptos en un progreso continuo y permanente, estableciendo las condiciones universales de todo pensamiento, de toda enunciación y de toda visibilidad del mundo, Foucault insiste a lo largo de su trabajo en que pensar es una práctica: “Se trataba de **determinar el rol de la política y de la ética** en la constitución de la locura como **dominio** particular de **conocimiento** científico; pero también de analizar **los efectos** de éste **sobre las prácticas políticas y éticas** (...) De manera que, en estos tres dominios –aquel de la locura, aquel de la delincuencia, aquel de la sexualidad-, he privilegiado cada vez un aspecto particular: aquel de la constitución de una objetividad, aquel de la formación de una política y de un gobierno de sí, aquel de la elaboración de una ética y de una práctica de sí mismo. Pero he intentado cada vez también mostrar el lugar que allí ocupan los otros dos componentes que son necesarios para la constitución de un campo de experiencia. Se trata en el fondo de diferentes ejemplos donde se encuentran **implicados los tres elementos fundamentales de toda experiencia: un juego de verdad, de relaciones de poder, de formas de relación a sí y con los otros**”¹⁷³. ¿Qué tipo de experiencia de lo que somos es posible realizar en un momento determinado, bajo condiciones precisas y en el marco de regulaciones históricas en las cuales se ven inscriptas todas las alternativas singulares de

¹⁷³ Foucault, M.(1994); Polémique, politique et problématisations; en **Dits et écrits Vol. IV** (342); Gallimard; France; pág.; 596 (sub. nuestro).

realización? ¿En qué somos una singularidad histórica? Las preguntas se reiteran a lo largo de todo el proyecto, y cada etapa intenta ceñir el mismo concepto: “Estudiar así, en su historia, las formas de experiencia es un tema que me ha venido de un proyecto más antiguo: aquel de hacer uso de los métodos del análisis existencial en el campo de la psiquiatría y en el dominio de la enfermedad mental. Por dos razones que no eran independientes la una de la otra, ese proyecto me dejaba insatisfecho: su insuficiencia teórica en la elaboración de la noción de experiencia y la ambigüedad de su lazo con una práctica psiquiátrica que a la vez ignoraba y suponía”¹⁷⁴. En suma la pregunta que se reitera una y otra vez en nuestro trabajo y que las problematizaciones éticas pretenden reelaborar es ¿cómo es posible una experiencia como historia?: “Pero me he preguntado si no era posible (...) pensar la historicidad misma de las formas de la experiencia. Lo que implicaba dos tareas negativas: una reducción ‘nominalista’ de la antropología filosófica así como de las nociones que pudieran apoyarse sobre ella, y un desplazamiento por relación al dominio, a los conceptos y a los métodos de la historia de las sociedades. Positivamente la tarea era poner al día el dominio donde la formación, el despliegue, la transformación de las formas de experiencia podían tener su lugar: es decir una historia del pensamiento. Por **‘pensamiento’** entiendo **lo que instaura**, en diversas formas posibles, **el juego de lo verdadero y de lo falso** y que, por consiguiente, **constituye** al ser humano como **sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y**

¹⁷⁴ Foucault, M.(1994); Préface à l’Histoire de la sexualité; en **Dits et écrits Vol. IV** (340); Gallimard; France; pág.; 579. Como lo indica la presentación del artículo en Dits et Ecrits, el mismo circula como tal hasta la publicación del tomo dos de la Historia de la Sexualidad, en el que aparece, con ligeros matices, presentando todo el proyecto. En general utilizaremos la versión aparecida en el libro. No obstante recurriremos a él para destacar algunos aspectos que aparecen más claramente formulados aquí.

constituye al ser humano como **sujeto social y jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros, y constituye** al ser humano como **sujeto ético**" ¹⁷⁵ Tres formas de pensar (esto es de construir) los hombres: sujetos de conocimiento, sujetos jurídicos, sujetos éticos.

Las problematizaciones se dirigirán entonces al último registro en el que se juega la instancia política del pensamiento foucaultiano: la de la formación de la subjetividad ética. Una experiencia de nosotros mismos, implica establecer cómo y a partir de qué instancias es posible, para el hombre, reconocerse históricamente a sí mismo como sujeto ético, esto es, como alguien que actúa con/sobre otros sujetos, enunciando su verdad en relación al deseo que lo constituye. Pero al mismo tiempo las problematizaciones intentan mostrar por qué modos, a lo largo de la historia se han establecido formas de comportamiento que, enmarcadas en dispositivos de saber y poder, intentan sin embargo escapar a las redes de intolerancia que nos constituyen en esto que somos y no en otra cosa. En ese sentido, las problematizaciones indican el nivel en que de cara a la experiencia que somos podemos interrogarnos hasta dónde y cómo podríamos ser de otra manera.

Por ello, las problematizaciones éticas conducen a pensar las técnicas por las cuáles una práctica de sí impugna (nos impugna) las evidencias en las que se nos hace decir 'yo soy' ¿no es intolerable estar obligados a ser estos que somos, pensar lo que pensamos, hacer lo que hacemos y que nada más parezca posible? ¿no es intolerable nuestro presente cuando se pretende que es la única alternativa para ser?. Problematizar es ahora indagar el presente, cuestionando la identidad en la que nos constituimos (hoy) como sujetos de

¹⁷⁵ Foucault, M.(1994); Préface à l'Histoire de la sexualité; en **Dits et écrits Vol. IV** (340); Gallimard; France; pág.; 579 (sub. nuestro).

toda práctica posible. Es encontrar la forma del acontecimiento que impone una discontinuidad allí donde parecía que la ilusión de lo continuo nos garantizaba una estabilidad. Pensar es una experiencia del ser, “como deberse y poderse ser pensado”. Pensar como problematización es -dando cuenta de la contingencia en la que (y por la que) nos hemos constituido- indagar la novedad a través de la que estamos ya dejando de ser. Es empujar más allá los límites en los que nos decimos a nosotros mismos: “Ahora bien, lo que hace que sea tan necesario pensar esta ficción –cuando antiguamente de lo que se trataba era de pensar la verdad-, es que el ‘hablo’ funciona como a contrapelo del ‘pienso’. Éste conducía en efecto a la certidumbre indudable del Yo y de su existencia; aquél por el contrario, aleja, dispersa, borra esta existencia y no conserva de ella más que su emplazamiento vacío”¹⁷⁶. La experiencia del lenguaje, su estar siempre fuera de sí mismo, disloca e impugna toda certeza del “yo” que se afirma en el “pienso luego existo”; hablo: he devenido otro.

El **pensamiento** es una **práctica arriesgada** porque ‘yo’ es el primer impugnado. Foucault no deja de establecer a lo largo de su obra este objetivo: impugnar la supremacía de todo cogito. Cómo pensar sin sujeto fundador. No cesamos de ser reenviados una y otra vez a un comienzo. Quizás porque pensar sea siempre recomenzar, ser lanzados nuevamente al medio del mar allí cuando creíamos haber arribado ya a puerto seguro. “Si remonto a los años cincuenta, a la época en que el estudiante que yo era leía las obras de Lévi-Strauss y los primeros textos de Lacan, me parece que la novedad era la siguiente: descubrimos que la filosofía y las ciencias humanas vivían sobre una

¹⁷⁶ Foucault, M. (1988); **El pensamiento del afuera**; Pre-textos 4º ed. 1997; España; pág.13. Las resonancias beckettianas del hablo, resultan en extremo evidentes. Baste pensar en **El innombrable**, en **Textos para nada** o en **Cómo es**. Allí, nadie sabe quién habla. Sin embargo una cosa es segura: dejar de hablar es morir.

concepción muy tradicional del sujeto humano, y que no bastaba decir con los unos, que el sujeto era radicalmente libre y, con los otros, que estaba determinado por condiciones sociales. Nosotros descubrimos que era necesario buscar liberar todo lo que se esconde detrás del empleo aparentemente simple del pronombre “yo”. El sujeto: una cosa compleja, frágil, de la que es tan difícil hablar, y sin la cual no podemos hablar”¹⁷⁷. Hay que analizar las formas en que los hombres se han podido experimentar a sí mismos como subjetividades, ya que no resulta evidente que un Yo haya existido.

En resumen, repitiendo nuestro esquema, tener una experiencia de nosotros mismos, lejos de ser una evidencia, es una realidad compleja en la que juegan para Foucault las tres series que el análisis debe interrogar:

1 Cómo se conoce y cómo me reconozco en el enunciado que me enuncia ¿Qué se puede conocer? ¿Qué se puede decir? Sujeto de conocimiento (serie arqueológica)

2 ¿Cómo se articulan los conjuntos de prohibiciones codificadas que autorizan el campo de lo que es posible hacer y lo que no se puede hacer (pero que tampoco puedo pensar hacer)? ¿qué prácticas quedan autorizadas sea como cumplimiento de la ley o como su transgresión? Sujeto jurídico de derecho (serie genealógica)

3 ¿De qué forma un individuo se relaciona con la verdad y el hacer? ¿Cómo se vincula al cumplimiento o transgresión de lo establecido como verdad o como legítimo? ¿Cómo se pueden inventar modos de vida que sean expresiones de libertad? ¿cómo se crean modos de vida? ¿cómo se practica

¹⁷⁷ Foucault, M.(1994); Lacan, le ‘libérateur’ de la psychanalyse; **Dits et écrits IV** (299); Gallimard; France; pág. 204-205.

la libertad? ¿cómo se construye una ética? ¿cómo es posible una estética de la existencia como construcción de uno mismo? Sujeto ético como agente moral (serie de las problematizaciones)

ii) *La genealogía del deseo: la sexualidad como experiencia moderna*

“Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una experiencia, por la que los individuos iba reconociéndose como sujetos de una sexualidad, abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia –si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” Foucault, M. (1986); **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres**; Siglo XXI (4 ed. 1990); España; pág. 8.

La problematizaciones comienzan poniendo un interrogante sobre el proyecto general de una Historia de la Sexualidad: si la arqueología delimita los campos de saber que han hecho posible la aparición de la sexualidad como objeto de un discurso y la genealogía da cuenta de los juegos de poder que han hecho posible la constitución normativa de sujetos sexuales (anatomopolítica y biopolítica¹⁷⁸), mientras las problematizaciones analizan el modo en que, en relación a esos campos epistémicos y a esos sistemas normativos, es posible para los hombres constituirse a sí mismos diciendo la verdad de lo que son a partir de ella; si, en suma, verdad, poder y subjetividad establecen sus condiciones de posibilidad, la “Sexualidad” como dominio positivo de objetivaciones prácticas se evidencia como un invento de la modernidad sólo enunciable y visible en el marco de los juegos que la han hecho posible. La “Sexualidad”, siendo un dispositivo moderno, se agota en la modalidad histórica

¹⁷⁸ La biopolítica no es sólo una “política” del sexo, sino también la tecnología de gobierno de las sociedades postdisciplinarias. Véase, Foucault, M. (2004); **La Naissance de la biopolitique**; Gallimard; France.

que le dio su sentido. La **Sexualidad** es una **experiencia histórica singular** a través de la cual los hombres se dicen un **sí mismo**; es la forma moderna de **con-formarnos una identidad**¹⁷⁹. En este sentido, difícilmente podríamos encontrarla más allá o más acá de la modernidad. A menos que la supongamos como un continuo que se desplegaría a lo largo del tiempo; como una invariante en la historia de los hombres, es decir haciendo de la Sexualidad una Naturaleza, una instancia última, que hace aparecer una esencia del Hombre¹⁸⁰. Pero hemos visto antes, es necesario alejar al sexo de lo que dice de él la ley: “Hablar así de la sexualidad implicaba liberarse de un esquema de pensamiento que entonces era muy común: hacer de la sexualidad una invariable y suponer que, si toma en sus manifestaciones formas históricamente singulares, lo hace gracias a mecanismos diversos de represión (...) lo cual corresponde a sacar del campo histórico al deseo y al sujeto del deseo y a pedir que la forma general de lo prohibido dé cuenta de lo que pueda haber de histórico en la sexualidad. Pero el rechazo de esta hipótesis no era suficiente por sí mismo”¹⁸¹.

Y si no basta rechazar la hipótesis represiva es porque todavía hace falta establecer en qué la sexualidad es una experiencia singular del ser del hombre. Debemos preguntarnos **cómo tal experiencia puede haberse constituido** sin ser remitidos a ningún pasado como su origen; ¿cómo es posible que los hombres hayamos hecho de nuestro placer sexual la clave de nosotros mismos, encontrando allí el secreto oculto de nuestra verdad? ¿cómo es posible que hayamos aceptado esta “servidumbre voluntaria” de la verdad del

¹⁷⁹ La modernidad, como correlato de saber-poder-subjetividad es una experiencia singular de ser en el mundo.

¹⁸⁰ Riesgo que está presente en las páginas que en el volumen 1 se le dedican al psicoanálisis.

sexo? Responder a estas cuestiones, exige mostrar que, en su carácter singular y en su especificidad, la Sexualidad es una **discontinuidad** con respecto al pasado. La **sexualidad es singular**, porque discontinua. Invento moderno, carece de pasado. Es el **acontecimiento** que da lugar a la experiencia moderna del deseo. La **sexualidad acontece como modernidad**. Las experiencias de sujeción acontecen como singularidades discontinuas en la historia de los hombres.

¿Pero en relación a qué se produce esta discontinuidad singular que llamamos sexualidad moderna? Para poder revelar tal acontecimiento, es necesario un pequeño e insidioso desplazamiento por el que la historia de la sexualidad modificará todo el proyecto. El análisis de la experiencia de la sexualidad moderna conduce a investigar las experiencias por las cuales los hombres se reconocen a sí mismos como sujetos de verdad en relación a su deseo: “Sí, escribo una genealogía de la ética. La genealogía del sujeto como sujeto de las acciones éticas o la genealogía del deseo como problema ético”¹⁸². Un análisis histórico así concebido, hace que deseo y verdad tengan su punto de encuentro en el modo en que los hombres son capaces de “decir lo que son”, “experimentarse”: “El proyecto de una historia de la sexualidad estaba ligado al deseo de analizar de más cerca el tercer eje constitutivo de toda matriz de experiencia: la modalidad de la relación a sí (...) ...la importancia que tomó esta última permitió elegirla como hilo director para la historia misma de

¹⁸¹ Foucault, M. (1986); **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres**; Siglo XXI (4 ed. 1990); España; pág. 8.

¹⁸² Foucault, M. (1994) ; À propos de la généalogie de l'éthique: a aperçu du travail en cours; **Dits et écrits IV** (326) ; Gallimard, France; pág. 397 : « Oui, j'écris une généalogie de l'éthique. La généalogie du sujet comme sujet des actions éthiques ou la généalogie du désir comme problème éthique”.

esta experiencia y de su formación”¹⁸³. Una historia de la sexualidad, cede paso a una genealogía del deseo que analiza las prácticas que dan lugar a la formación diversa de la subjetividad. Para poder captar la experiencia discontinua y singular de la sexualidad, es necesario hacer una historia del hombre de deseo que muestre que la sexualidad no fue la manera privilegiada y única de decir lo que somos: “La noción de deseo o la de sujeto deseante constituía pues, si no una teoría por lo menos un tema teórico generalmente aceptado (...) La **experiencia de la sexualidad** puede realmente distinguirse, como **figura histórica singular**, de la experiencia cristiana de la ‘carne’: ambas parecen dominadas por el principio del ‘hombre de deseo’ (...) Parecía difícil analizar la formación y la evolución de la experiencia de la sexualidad a partir del siglo XVIII sin hacer, por lo que toca al deseo y al sujeto deseante, un trabajo histórico y crítico. Sin emprender, pues, una ‘genealogía’. Por ello no quiero decir hacer una historia de los conceptos sucesivos del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre uno y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído (...) Para comprender cómo el **individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una “sexualidad”**, era indispensable despejar antes la forma en que, a

¹⁸³ Foucault, M. (1994); Préface à l’Histoire de la sexualité; en **Dits et écrits Vol. IV** (340); Gallimard; France; pág.; 583.

través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo”¹⁸⁴.

Una genealogía del deseo, queda por ello inscrita en el corazón de una historia de las veridicciones: decir la verdad, es también poder decir la verdad de nosotros mismos, de lo que somos y de lo que mantenemos como escondido: nuestro modo de ser: “Parecía que sería necesario emprender ahora un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como ‘el sujeto’; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto (...)... parecía imponerse otro trabajo: estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la historia del hombre de deseo”¹⁸⁵. Examinar el **sí mismo** de lo que somos en la **modernidad**, implica revelarnos como una **sexualidad** a partir de la cual establecer cómo, nuestro modo de ser, implica un decir, un actuar sobre los otros, una técnica de gobierno y una forma de reconocernos como agentes morales de la acción. Revelar el carácter específico de esta experiencia implica mostrar la singularidad con que a lo largo de la historia los hombres se dicen a sí mismos poseedores de un deseo en el que se aloja su verdad. Revelar este carácter singular es hacer funcionar todos los niveles del análisis, mostrando el carácter discontinuo que, cada vez, tienen las formas de decir el sí mismo: a la vez un saber, una acción y gobierno y una formación ética. Este es el sentido de la “hermenéutica de sí”: mostrar, dados dispositivos específicos, cómo, a

¹⁸⁴ Foucault, M. (1986); **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres**; Siglo XXI (4 ed. 1990); España; pág. 8-9.

¹⁸⁵ Foucault, M. (1986); **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres**; Siglo XXI (4 ed. 1990); España; pág. 9-10.

través de qué procedimientos, mediante qué técnicas, se ha incitado a los hombres a decir una verdad de sí mismos; en síntesis indicar las “discontinuidades” que nos han constituido.

Los volúmenes dos y tres de la historia de la sexualidad, atestiguan el desplazamiento que se opera en el proyecto de Foucault: la Voluntad de Saber, da paso al Uso de los Placeres y al Cuidado de Sí “relevándose” lugares en los que la experiencia de la sexualidad no existe: “Yo he cambiado así el proyecto general: en lugar de estudiar la sexualidad en los confines del saber y del poder, traté de investigar más atrás para descubrir cómo se había constituido, para el sujeto mismo, **la experiencia de la sexualidad como deseo**”¹⁸⁶. Junto con el seminario del College de 1982 y el de Berkeley en 1983, se proponen realizar una historia de los modos en que los hombres han encontrado practicar la libertad de cara a las redes de poder y saber que quieren definir y fijar sus deseos y placeres a una identidad.

iii) *Entre la historia de la moral y la historia de la ética: de los códigos a las prácticas*

“Pero ya que este análisis del hombre de deseo se encuentra en el punto en que se cruzan una arqueología de las problematizaciones y una genealogía de las prácticas de sí, quisiera detenerme, antes de comenzar, en estas dos nociones: justificar las formas de ‘problematización’ que he retenido, indicar lo que puede entenderse por ‘prácticas de sí’ y explicar por qué paradojas y dificultades he sido llevado a **sustituir una historia de los sistemas de moral, que había de hacerse a partir de las interdicciones, por una historia de las problematizaciones éticas hecha a partir de las prácticas de sí**” Foucault, M. (1986); **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres**; Siglo XXI (4 ed. 1990); España; pág. 16 (sub. nuestro)

¹⁸⁶ Foucault, M. (1994); Une esthétique de l'existence; en **Dits et écrits Vol. IV** (357); Gallimard; France; pág.; 587. (sub. nuestro).

El esquema de análisis seguido en el rastreo genealógico del deseo resulta conocido. Es preciso identificar cuatro momentos: sustancia ética, modos de sujeción, ascesis y teleología. Siguiendo esta grilla, Foucault intenta dar cuenta de las modificaciones que se esconden detrás de la supuesta permanencia temática y recurrente de los motivos morales. Porque así como una historia de los sistemas de pensamiento no se dejará reducir a una historia de las ideas, una historia de la ética, no debe reducirse a una historia de la moral (o, al menos, una historia de la moral debe reconocer la dimensión específica de la historia de la ética): “Historia de las ‘moralidades’: aquella que estudia en qué medida las acciones de tales o cuales individuos o grupos se conforman o no con las reglas y con los valores que han sido propuestos por diferentes instancias. Historia de los ‘códigos’: la que analiza los diferentes sistemas de reglas y valores que están en juego en una sociedad o en un grupo dado (...) Historia en fin de la manera en que los individuos son llamados a constituirse como sujetos de conducta moral (...) Tal es la que podríamos llamar una historia de la ética y de la ascética, entendida como historia de las formas de subjetivación moral y de las prácticas de sí que está destinadas a asegurarla”¹⁸⁷.

Tal distinción resulta decisiva ya que determina la alternativa teórica, ética y política que definen el campo de investigación foucaultiana que proviene de la necesidad de capturar las formaciones prácticas de la subjetividad, más allá de las formas enunciativas del saber o las formas normativas de las relaciones de poder. Si una historia de los modos de existencia, remitiera sólo a lo que se establece como prohibido o como permitido en los códigos, entonces la historia

¹⁸⁷ Foucault, M. (1986); **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres**; Siglo XXI (4 ed. 1990); España; pág. 30.

de occidente podría parecer como un continuo reiterarse de lo mismo (al fin y al cabo no se nos prohíben tantas cosas). Pero también, de ese modo, se corre el riesgo de realizar sólo una historia negativa de lo que se puede ser. Es esta la historia moral entendida como conjunto de prohibiciones y restricciones a las capacidades de los hombres (que resulta solidaria de una concepción del poder concebido como sustancia y del Hombre interpretado como una Naturaleza). Por el contrario, más allá o más acá de los códigos, sin negarlos pero desplazando un tanto el punto de vista de nuestra mirada, están las prácticas concretas que los hombres realizan en relación a esos códigos: “No creo que haya moral sin un cierto número de prácticas de sí” (...) “Pero puede ser también que ellas constituyan el centro más importante y el más activo de la moral y que sea alrededor de ellas que se despliega la reflexión. Las prácticas de sí toman de esta manera la forma de un arte de sí relativamente independiente de una legislación moral”¹⁸⁸. Siguiendo este registro práctico de las técnicas de sí, la historia ya no presenta el aspecto estable y tranquilo que aparece en el nivel de los códigos morales, sino la variabilidad ética por la que los hombres se inventan a sí mismos como modos de existencia: “No suponemos que los códigos carezcan de importancia ni que permanezcan constantes. Pero podemos observar que finalmente dan vueltas alrededor de algunos principios bastante sencillos y bastante poco numerosos (...) Su permanencia es igualmente bastante amplia (...) En cambio, parece, -en todo caso es la hipótesis que quisiera explorar aquí- que hay todo un campo de historicidad compleja y rica en la manera como se conmina al individuo a reconocerse como sujeto moral de la conducta sexual. Se trataría de ver cómo,

¹⁸⁸ Foucault, M. (1994); Le souci de la vérité; en **Dits et écrits Vol. IV** (350); Gallimard; France; pág.; 722.

del pensamiento griego clásico a la constitución de la doctrina y de la pastoral cristiana de la carne, esta subjetivación se definió y se transformó”¹⁸⁹.

Por eso, si la atención a los códigos es para Foucault la tensión hacia la moral, la atención hacia los modos de relacionarnos con los códigos es la tensión hacia la ética: “Si en efecto es verdad que toda ‘moral’ en sentido amplio implica los dos aspectos que acabo de señalar, el de los códigos de comportamiento y el de las formas de subjetivación (...) hay que admitir también que, en algunas morales, el acento cae sobre todo en el código, sus sistematicidad, su riqueza, su capacidad de ajuste ante todos los caso posibles y de cubrir todos los dominios del comportamiento (...) en estas condiciones, la subjetivación se hace, en lo esencial, en una forma casi jurídica, donde el sujeto moral se relaciona con una ley (...) a la que debe someterse (...) Al contrario, podemos concebir morales en las que elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí. En este caso el sistema de códigos y de reglas de comportamiento puede ser bastante rudimentario (...) el acento cae entonces sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante se las elabora sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser. Estas morales ‘orientadas hacia la ética’ (...) han sido muy importantes en el cristianismo al lado de las morales ‘orientadas hacia el código’: entre ellas a veces hubo yuxtaposiciones, a veces rivalidades y conflictos, a veces acuerdo”¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Foucault, M. (1986); **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres**; Siglo XXI (4 ed. 1990); España; pág. 32.

¹⁹⁰ Foucault, M. (1986); **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres**; Siglo XXI (4 ed. 1990); España; pág. 30.

Si entre la antigüedad clásica y los primeros padres de la iglesia no hay relación de continuidad es porque las técnicas de constitución de sí discontinúan toda ilusión de unidad. Bajo los mismos aparatos prescriptivos, no es el mismo sujeto, ni es la misma sujeción, la que lleva al control sobre el cuerpo en Platón o en Casiano. No es la misma teleología, no es el mismo trabajo sobre sí: “Pasaríamos muchos trabajos para encontrar entre los griegos (como entre los latinos) una noción parecida a la de sexualidad y ala de carne. Quiero decir: una noción que se refiera a una entidad única y que permita reagrupar (...) fenómenos diversos y aparentemente alejados unos de otros: comportamientos y también sensaciones imágenes, deseos, instintos, pasiones”¹⁹¹ No hay pues que engañarse, como ya lo decía Bloch, por la ilusión de permanencia que dan las palabras a lo largo del tiempo: el deseo y el placer de los que hablan los griegos, ya no son el deseo o el placer de los que hablan los cristianos primitivos, ni son exactamente el mismo deseo y placer de los que hablan los estoicos y mucho menos el deseo y el placer de los que habla el psicoanálisis. La historia -aun la de aquello que parece más permanente y continuo y por tanto la de lo que parece conformar una naturaleza humana: el deseo y el placer- muestra que éstos, lejos de ser “datos naturales” son construcción, elaboración y transformación de sí mismo, de los otros, y de la relación que entre el sí mismo y los otros es posible establecer a partir de lo que se nos dice y se nos pide hacer por un lado, y lo que efectivamente decimos y hacemos por otro.

Como ya es fácil adivinar, en la medida en que lo que somos no queda encerrado del lado del código y las prohibiciones, sino en las prácticas a partir

¹⁹¹Foucault, M. (1986); **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres**; Siglo XXI (4 ed. 1990); España; pág. 35.

de las cuales modelar nuestra conducta, no basta con el gesto equívoco de la liberación que intenta arrancarse de todas las formas de sujeción. La genealogía del deseo comienza a revelar aquí su actitud crítica y su interés ético y político: no basta “liberarse” de “la” sexualidad para que advenga, como si nos hubiera estado esperando, secretando nuestros modos de ser, una experiencia pura de la libertad: “Ahora bien, el levantamiento de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se ha hecho sin duda más fácilmente que lo que se había creído (lo que parece indicar también que su razón de ser no era la que se creía); y el **problema de una ética como forma a dar a su conducta y a su vida se ha planteado de nuevo** (...) En suma, se engañaba cuando se creía que toda la moral estaba en las prohibiciones y que el levantamiento de éstas resolvía por sí sola la cuestión de la ética”¹⁹². “Liberarse” de la sexualidad es posible a través de una práctica de la libertad distinta, regulada por otros enunciados y otras formas de decir “yo soy”, pero de ninguna manera, el modo definitivo en el que al fin el hombre se reencontraría con su propio modo de ser auténtico: “La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que se trata de controlar por prácticas de libertad”¹⁹³. Si, como hemos visto antes, la libertad se practica en el juego de relaciones de poder (tesis central de la genealogía) no resulta posible una liberación sino como forma concreta del ejercicio del poder, de otros ejercicios de poder. El combate por una vida sexual libre, no da paso a una vida liberada de restricciones morales: otros modos de hacer hablar el deseo y decir nuestro ser aparecen allí cuando la sexualidad calla. Se trata en síntesis de una

¹⁹² Foucault, M.; Le souci de la vérité; en **Dits et écrits Vol. IV** (350); Gallimard; France; pág.; 674 (sub. nuestro).

¹⁹³ Foucault, M. (1994); L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté en **Dits et écrits IV** (356); Gallimard; France; pág. 711.

reformulación de una pregunta ya anticipada: sin orientación hacia el código, ¿cómo es posible gobernar nuestras conductas, cómo es posible dar forma a nuestros comportamientos, cómo establecer modos de ser, en suma, cómo gobernarnos a nosotros mismos?

“Vamos de dominación en dominación” decía Foucault **en Nietzsche, la genealogía y la historia**. La edad antigua no fue una edad de oro de la sexualidad en la que todos gozaban por doquier de su cuerpo y su libertad: había allí formas específicas de sujeción (dietética, económica, erótica) que constreñían las posibilidades de actuar y disfrutar a determinados actos y en determinadas circunstancias específicas. La edad moderna no fue menos exigente que la antigua a la hora de establecer los lazos entre deseo, placer e identidad. Por ello, el problema no es tanto del orden de las prohibiciones sino del modo de existencia que podemos adquirir de cara a las prescripciones que rigen nuestras conductas. Si antes mostrábamos que no hay oposición libertad-poder sino que es necesario pensar al mismo tiempo libertad y poder, no debemos ahora (lo hemos visto más arriba) oponer moral-ética, sino por el contrario, pensar, al mismo tiempo moral y ética, o para decirlo con las palabras de Foucault, al mismo tiempo moral orientada al código y moral orientada a la ética. En la tensión de las dos orientaciones se construyen las subjetividades que se dicen un yo soy: “Y bien, si la identidad no es más que un juego, si no es más que un procedimiento para favorecer las relaciones (...) entonces es útil. Pero si la identidad deviene el problema mayor de la existencia sexual, si las personas piensan que debe ‘develar’ su ‘identidad propia’ y que esta identidad debe devenir la ley, el principio, el código de su existencia (...) entonces pienso que retornarán a un tipo de ética muy próxima

de la virilidad heterosexual tradicional. Si debemos situarnos por relación a la cuestión de la identidad, debe ser en tanto que somos seres únicos. Pero las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; deben ser mucho más relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Es muy fastidioso ser siempre el mismo. Nosotros no debemos excluir la identidad si es por el lado de esta identidad que las personas encuentran su placer, pero no debemos considerar esta identidad como una regla ética universal”¹⁹⁴.

Es posible comprender ahora por qué “el levantamiento de los códigos” se presenta, no como una solución sino como un problema: el de dar **una forma ética a nuestras conductas**. Problema que se ha planteado **de nuevo**. Ese “**de nuevo**” indica el sentido de la mirada que Foucault va a dar sobre los griegos. El mundo antiguo nos ofrece en esta perspectiva un tipo de moral no orientada hacia el código sino orientada hacia la ética. Ese es el único punto de conexión que se puede establecer entre el mundo antiguo y nosotros. No es en el modo de dar soluciones sino en el modo de problemático como es posible una “actualización” del mundo griego: “Y si me he interesado en la Antigüedad, es que, por toda una serie de razones, la idea de una moral como obediencia a un código de reglas esta en tren, ahora, de desaparecer, ha ya desaparecido. Y a esta ausencia de moral responde, debe responder una búsqueda que es aquella de una estética de la existencia”¹⁹⁵. O también: “Esta moral no estaba ligada a ningún sistema institucional y social –o al menos a ningún sistema legal. Por ejemplo las leyes contra las malas conductas sexuales son muy raras

¹⁹⁴ Foucault, M. (1994); Michel Foucault, une interview; sexe, pouvoir et la politique de l'identité; en **Dits et écrits Vol. IV** (358); Gallimard; France; pág. 739.

¹⁹⁵ Foucault, M. (1994); Une esthétique de l'existence; en **Dits et écrits Vol. IV** (357); Gallimard; pág. 732.

y poco coactivas. En fin lo que les preocupaba más, su gran tema, era constituir una suerte de moral que fuese una estética de la existencia. Bueno, me pregunto sin nuestro problema hoy no es de una cierta manera, el mismo, puesto que, la mayor parte, no creemos que una moral pueda ser fundada sobre la religión y no queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal, e íntima”¹⁹⁶

Este análisis muestra entonces que la instancia problemática que no se encuentra en relación a los códigos (por ello, su caída no resulta en un escándalo) aparece en cambio en el ejercicio de la libertad: “Los griegos, en efecto, problematizaban su libertad, y la libertad del individuo, como un problema ético. Pero ético en el sentido en que los griegos podían entenderlo: el *ethos* era la manera de ser y la manera de conducirse. Era un modo de ser del sujeto y una cierta forma de hacer, visible para los otros”¹⁹⁷. Cuando no es por la orientación al código como se da un modo de ser, la orientación ética indaga cómo es posible darnos una identidad. Los hombres, a lo largo de la historia, han comprendido de modos diversos lo que debe ser la forma de la libertad: “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que toma la libertad”¹⁹⁸. La libertad es condición ontológica, pero la ontología es histórica. Vale decir, que la libertad es la condición histórica en que se realiza la ética. Y por ello la ética es la forma reflexiva que asume la libertad. Ni la libertad, ni la ética son condiciones trascendentales, transhistóricas o ideales. La ética es la forma histórica que asumen nuestros

¹⁹⁶ Foucault, M. (1994); A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours; en **Dits et écrits Vol. IV** (344); Gallimard; France; pág. 611.

¹⁹⁷ Foucault, M. (1994); L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté en **Dits et écrits IV** (356); Gallimard; France; pág. 714.

¹⁹⁸ Foucault, M.; **L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté**; en Dits et écrits Vol. IV (356); Gallimard; France; pág.; 712.

modos de ser libres. Esta es entonces la cuestión que abre la investigación hacia el dominio problemático de las subjetividades ¿qué conducta “libre”, qué ethos, qué tipo de comportamiento de cara a sí mismo y a los otros, somos capaces de construir en tanto sujetos de acción moral? El levantamiento de los códigos, abre el problema de nuestra libertad. A esa problemática se responderá a través de la consideración de una estética de la existencia como camino para dar forma a nuestra libertad.

iv) *Una estética de la existencia*

La problematización **ética** tiene ahora un sentido preciso: ¿qué tipo de forma le podemos dar a nuestra libertad, una vez que nos hemos “liberado” de los códigos morales que querían prescribir de una vez y para siempre un modo (trascendental) de ser? ¿qué práctica de la libertad podemos efectuar? Una problematización **ética** se desarrollará por los caminos de una **estética** en tanto y en cuanto, la **estética** supone modos de elaboración de una obra –sí mismo- a partir de la aplicación de un trabajo meticuloso, siguiendo técnicas (es decir aplicando una *tekné*, un arte) que tienen por finalidad dar forma a aquello que por principio (histórico) no lo tiene, nosotros mismos como experiencia: “Lo que me impresiona, es que, en nuestra sociedad, el arte no tenga ninguna relación más que con los objetos, y no con los individuos o con la vida; y también que el arte sea un dominio especializado, el dominio de los expertos que son los artistas. Pero la vida de todo individuo ¿no podría ser una obra de arte? ¿ Por qué un cuadro o una casa son objetos de arte, pero no nuestra vida” ¹⁹⁹¿Qué es ser un hombre cuando no sabemos cuál sea su naturaleza? ¿Qué es tener una experiencia cuando, por el filo de la historia,

¹⁹⁹ Foucault, M. (1994); A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours; en **Dits et écrits Vol. IV** (344); Gallimard; France; pág. 617.

hemos mostrado que no es posible explicarla mediante la apelación a la universalidad o a la continuidad con el pasado o una Naturaleza? La experiencia es un modo de ser, una forma a conseguir, un tipo de existencia, cuando no sabemos lo que sea existir. “Habría podido, utilizando métodos y esquemas de pensamiento bastante corrientes, decir que algunas prohibiciones eran efectivamente colocadas como tales, y que otras, más difusas, se expresaban en la forma de la moral. Me parece que era más conforme a los dominios que trataba y a los documentos de los que disponía pensar esta moral en la forma en que los contemporáneos la habían reflexionado, a saber en la forma de un *arte de la existencia*, digamos ante todo de una *técnica de vida*” (...) “He aquí lo que he intentado reconstituir: la formación y el desarrollo de una práctica de sí que tiene por objetivo constituirse a sí mismo como el obrero de la belleza de su propia vida”²⁰⁰. Nada hay más alejado de una propuesta anarquista que la rigurosa aplicación de un arte (*tekhné*) en la elaboración de una obra, de la que se desconoce su principio (arque) y su fin (*telos*). Sólo quienes siguen creyendo en la autoridad del principio (arque) pueden lamentarse de la estética como anarquía, como falta de legalidad. Una estética de la existencia responde por el contrario a la necesidad de darnos una ética, es decir, un modo de ser, una forma de comportamiento, moral, sin apelar a ningún principio, a ninguna razón, a ningún fundamento, ya que todo intento de tales fundaciones son figuras retocadas del esencialismo platónico.

La genealogía del deseo, muestra que no hay naturaleza humana anclada en ningún principio universal y transhistórico y comienza a abrirse en un abanico de temas nuevos: el concepto mismo de subjetividad permite tales

²⁰⁰ Foucault, M. (1994); Le souci de la vérité; en **Dits et écrits Vol. IV** (350); Gallimard; France; pág.; 671.

derivas. ¿Qué entender por subjetivación? Si por un lado el sujeto es el producto de las redes de poder y saber que lo inventan como modo de objetivarse en dispositivos; por otro aparecerá la instancia de construcción de sí mismo en la que es posible el ejercicio de la libertad: una **estética de la existencia** no dejará de apelar a la posibilidad de construcción de un sí mismo que se desliza **entre** saber y poder y vuelve sobre ellas como experiencia de lo que se puede ser, más allá de estas formas de sometimiento. En lugar del enfrentamiento de las fuerzas que se oponen, la vuelta sobre sí de la fuerza que se da forma, que se crea a sí misma, que se inventa un modo de ser (un efecto de pliegue según Deleuze: la fuerza vuelve sobre sí misma, en una nueva figura del juego blanchotiano del interior y el exterior²⁰¹): “Esta determinación del sí mismo no es en modo alguno una determinación preexistente que ya estuviera hecha. También aquí una línea de subjetivación es un proceso, es la producción de subjetividad en un dispositivo: una línea de subjetivación debe hacerse en la medida en que el dispositivo lo deje o lo haga posible. Es hasta una línea de fuga. Escapa a las líneas anteriores, *se escapa*. El sí mismo no es ni un saber ni un poder. Es un proceso de individuación que tiene que ver con grupos o personas y que se sustrae a las relaciones de fuerzas establecidas como saberes constituidos: es una especie de plusvalía. No es seguro que todo dispositivo lo implique” ²⁰²

Comprendida de este modo, la genealogía del deseo implica el recorrido por el cual los hombres se exigen un trabajo sobre sí a fin de dar lugar a la práctica de la libertad como construcción de sí: una ética como estética de la existencia cuando no sabemos lo que la existencia puede llegar a ser. Una

²⁰¹ Deleuze, G. (1990); **Pourparlers**; Minuit; France.

estética de la existencia, en la que la experiencia de lo que podemos y debemos ser, es el trabajo de la libertad por realizar. Una genealogía del deseo como problema ético porque más allá de todas las apariencias, estas formas de decir el propio deseo y de sentir placer, y los modos de construirse una subjetividad a través de ellos, son fruto de una extremada variabilidad.

5) La ontología histórica : las superficies del presente

Hemos visto que desde los inicios de su obra Foucault ha intentado batallar contra todas las formas de universalismo con las que se han intentado sacralizar nuestro presente. Si lo que le da un aire de familia con los intentos estructuralistas y psicoanalíticos (y con algunas formas del marxismo) es la empresa común de destrucción del concepto de Sujeto como emblema de la Razón, allí terminan sus relaciones. Su filosofía no hará sino minar los supuestos en que las ciencias sociales encaminaban su crítica: la arqueología lo ha mostrado con la noción de Discurso; la genealogía con la noción de Poder y las problematizaciones con la de Sexualidad. Discurso, Poder y Sexualidad son esos impensados del pensamiento moderno: hablamos, actuamos, deseamos. El presente, suerte de anacronismo exacerbado de sí mismo, supone que esos ejes en los que él se ha constituido como tal, son invariantes transhistóricas. Foucault ha tratado de mostrar a lo largo de toda su obra el carácter, artificial e inventado de tales conceptos. Lejos de explicar, los universales deben ser explicados. Sexo, Poder, Discurso, no explican por sí mismo nada: en su modo de revelarse ocultan las evidencias con las que nos constituimos. Son las superficies de inscripción en las que podemos decir nuestro ser en el presente. El proyecto de una ontología histórica de nosotros

²⁰² Deleuze, G. 1995; ¿Qué es un dispositivo?; en AAVV; **Michel Foucault filósofo**; Gedisa; pág.156-157.

mismos no hace sino señalar el carácter extraño y curioso de nuestro rostro, en el momento en que ese rostro comienza a desvanecerse.

Son entonces estos recorridos los que habilitan la elaboración de un proyecto crítico de cara a nuestro presente: “En este sentido, esta **crítica no es trascendental**, y no tiene por fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueología –y no trascendental– en el sentido en que ella no buscará liberar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; sino en tratar los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino ella liberará de la contingencia nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de no ser, hacer o pensar más eso que somos, hacemos o pensamos”²⁰³. Volvemos a ver entonces el recorrido que ya conocemos: la arqueología revela los discursos como acontecimientos históricos, (acontecimientos en la medida en que son las formas dispersas contenidas en una serie y, en ese sentido, positivamente) y la genealogía revela el carácter aleatorio de los mismos (porque tanto ellos como la serie que los contiene resultan azarosos), en la racionalidad contingente por la que se producen. Es en su carácter histórico y en su fijación al presente que todos nuestros modos de existir, hacer o pensar, perviven en la amenaza de su posible desaparición.

²⁰³ Foucault, M. (1994); Qu'est-ce que les Lumières?; en **Dits et écrits Vol. IV** (339); Gallimard; France; pág.; 574 (sub. nuestro). Pero este proyecto crítico no trascendental comienza a perfilarse ya desde comienzo de la década del setenta. Así aparece expresado en **El orden del discurso**, pág. 67: “La parte crítica del análisis se refiere a los sistemas de desarrollo del discurso; intenta señalar, cercar, esos principios de producción, de exclusión, de rareza del discurso (...) La parte genealógica, se refiere por el contrario a las series de formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino **el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de**

Foucault, como sostiene Deleuze, procede por desplazamientos y quiebres que marcan los intereses que arrastra una obra que se niega a coagular en una fórmula. Pero en su insistencia contra todo universal, el “último” Foucault sigue ajustándose a la coherencia de un proyecto que no cesa en su intento de revelar las relaciones que se pueden establecer entre estas dos prácticas -el saber y el poder- y sus efectos sobre la constitución de las “objetividades-subjetividades”. Arqueología, genealogía y problematizaciones confluyen en una pregunta que puede considerarse como el lema de las investigaciones foucaultianas **¿cómo esto que hemos llegado a ser, a hacer y a pensar dejará de constituirnos?** Arqueología, genealogía y problematizaciones son las formas que asume este combate contra lo universal a favor de la constitución modos de ser de las singularidades²⁰⁴.

El **presente** queda entonces determinado como esa capa **superficial** que nos constituye en un nosotros mismos **singular, racional y contingente**. Un modo de realizar la experiencia del mundo pronta a desaparecer. Contra toda forma de anacronismo que hace del presente el lugar inevitable de la historia a partir del cual poner en juicio el pasado, el presente se muestra como el modo en que las fuerzas, los discursos, las prácticas de sí, dan lugar a dispositivos, a técnicas de gobierno, a formas de subjetividad que, no estando contenidas en ningún pasado, irrumpen en la constitución de lo que somos. El presente no es la necesidad de un pasado desarrollado, no es la fatalidad contenida en germen en un ayer que progresa. El presente es la forma inesperada en que

los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positivities a esos dominios de objetos...” (sub. nuestro).

²⁰⁴ Una pregunta que se revela en **Las palabras y las cosas** como una arqueología de las ciencias humanas, o en **Vigilar y castigar** como una genealogía de nuestras formas de pensar la delincuencia. En este sentido, insistimos, se habilita una lectura de la obra foucaultiana en la clave rigurosa de una ontología del presente.

las prácticas pueden ser apropiadas para dar lugar a nuevas singularidades: “No hay un surgimiento irreprimible de la Luces, tendencia a la democracia, etc. En suma no hay ni progreso, ni sentido de la historia, ni dialéctica ni naturaleza humana que echada por la puerta, volviera a entrar por la ventana, ni tampoco racionalización weberiana o pseudo-weberiana. La historia no se explica tampoco por una gran causa como la lucha de clases. Las verdaderas causas son pequeñas en el sentido de que no tienen grandeza épica”²⁰⁵. Entre el pasado que fuimos y el presente que somos, como entre el presente que estamos dejando de ser y lo actual que podemos ser, no se establecen lazos de continuidad que permitirían los juegos reiterados del reconocimiento. Entre el presente y el pasado, entre el presente y lo actual se impone la discontinuidad. Los acontecimientos se producen como desplazamientos en el orden de las superficies: pequeñas y minúsculas transformaciones que alteran lo que somos, modificando el escenario en el que podemos ser. Lejos de las grandes transformaciones en profundidad, los acontecimientos irrumpen en la más insidiosa banalidad: en esto que decimos y vemos, ¿qué creemos necesario?, ¿cuáles reglas no podemos transgredir?, ¿cómo se construye el régimen de enunciabilidad?, ¿cómo se produce el horizonte de visibilidad en el que nos recogemos como experiencia, en el que nos inventamos modos de existencia?. En un mundo sin fundamento, ¿cuál es la positividad en la que reconocemos nuestra actividad?, ¿en qué este presente racional y contingente define las coordenadas y los emplazamientos en los que podemos realizar una experiencia de un sí y de un nosotros mismos?, ¿qué es lo que se reitera, lo que se repite, en aquello que afirma y en aquello que niega lo que “es”?, ¿cuál

²⁰⁵ Veyne, P. (1995); **Le quotidien et l'intéressant**; Les Belles Letres; France; pág. 149.

es la serie que estas repeticiones dibujan, cuál es el archivo desde el que se habla?. Entonces, un primer acercamiento, un primer grupo de preguntas a través de las que la ontología es primero arqueología del presente. Una vez establecida esta superficie de inscripción, es posible un segundo conjunto de cuestiones: ¿cómo es que esas reglas han advenido?, ¿cuál ha sido el acontecimiento que las ha hecho irrumpir?, ¿en qué estas reglas suponen la contingencia y la racionalidad?, ¿en qué ya no son las de nuestro ayer?, ¿dónde y cuándo, a través de qué, se produce la interpretación que hizo posible éste (y no otro de los muchos posibles) presente?, ¿cómo se produce la identidad en la que decimos nosotros?, ¿cómo es que este archivo pasa por verdadero?, ¿qué tipo de sujeciones imponen sus verdades?, ¿en lo que nos permite ver, qué nos ha hecho invisible?. Entonces, un segundo acercamiento, un segundo grupo de preguntas a través de las que la ontología es ahora genealogía del presente. Finalmente, de cara a esta superficie que permite decir y ver, revelado su carácter contingente, su transitoria racionalidad y su arbitraria discontinuidad, indicadas sus constricciones ¿cómo puede darse un sí mismo?, ¿qué tipo de relaciones puedo establecer con las formas de saber, con los dispositivos de poder, de manera tal de ser capaz de constituir un sí mismo que no sea la reproducción lisa y llana de las redes que urden esos saberes y esos poderes?, ¿cómo puede realizarse un trabajo que lleve al mismo tiempo a establecer esas condiciones del presente y a transformarlas en una actualidad?, ¿qué práctica de la libertad somos capaces de realizar en estas relaciones de poder? Entonces, un tercer acercamiento, un tercer grupo de preguntas a través de las que la ontología es ahora problematización del presente.

No podemos ir más allá del presente pero podemos “actualizarlo”. En este punto la ontología será diagnóstico crítico y la ética estética de la existencia. Lejos del vuelo crepuscular que se solaza en la decadencia de lo sido, el pensamiento se inscribe como práctica a partir de la cual revelar en el presente mismo un devenir cuya racionalidad no nos es dada y debe ser por ello mismo construida.

Si una filosofía de lo mismo nos había acostumbrado a regodearnos en la pregunta ‘¿quién soy?’ como límite infranqueable de toda nuestra reflexión, una filosofía de la diferencia que se instala en la interrogación fronteriza por nuestra actualidad, nos aventura en la deriva incierta que nos pierde en otras cuestiones: ‘¿quién podría ser?’ ‘¿cómo esto que somos, esto que se actualizó, puede ya no ser, puede tener otra actualidad?’

Tercera parte

Concurrencias

**Los sistemas de pensamiento. El pensamiento
como crítica: diagnóstico y estética**

A) La historia de los sistemas de pensamiento como historia de las experiencias. El pensamiento como práctica histórica.

“Nada es más inconsistente que un régimen político que es indiferente a la verdad; pero nada es más peligroso que un sistema político que pretende prescribir la verdad. La función del ‘decir verdadero’ no tiene que tomar la forma de la ley, tanto como sería vano creer que ella reside de pleno derecho en los juegos espontáneos de la comunicación. La tarea del decir verdadero es un trabajo infinito: respetarla en su complejidad es una obligación de la que ningún poder puede hacer la economía. Salvo imponer el silencio de la servidumbre” Foucault, M. (1994); Le souci de la vérité; en **Dits et écrits Vol. IV** (350); Gallimard; France; pág.; 678.

1) La historia como problematización

Podemos ahora analizar los desplazamientos que conducen desde la historia de los sistemas de pensamiento hacia la formulación de una historia de las verdicciones (que se pueden resolver en una historia de la subjetividad o, también, en una historia de las problematizaciones), como salidas para escapar de la tradicional historia de las ideas. A través de estos desplazamientos es posible seguir el modo que Foucault tiene de imaginar el pensamiento; es por medio de estos deslizamientos que se decide en él la imagen y la tarea que todavía le cabe al pensar. Para alejarse de lo peor de la historia intelectual, que estaba encarnada (según lo vimos en Febvre) en la historia de la filosofía, hay que realizar todas las conexiones posibles entre los conceptos de discontinuidad y de experiencia, recorridos “por el camino de los historiadores” y “por el lado de la filosofía” respectivamente. “Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: 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 aquellas. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones”²⁰⁶. Construir la historia de las problematizaciones no es reescribir una historia “novedosa” del conocimiento, mejor escrita, más “verdadera”; ni emprender un revisionismo en la historia de las ideas, más “fiel” a los hechos, más “ajustada” a la realidad; sino construir la historia de los juegos en los que se constituye lo verdadero y lo falso. La historia es la de las discontinuidades, es decir la de las experiencias singulares de ser en el mundo, en las que lo que podemos ser, puede ser dicho. La experiencia que acontece en la historia, irrumpe y quiebra el orden habitual del tiempo.

Es necesario construir una historia, inventarla en tanto tal, a partir de las positividades inscriptas en el campo disperso de lo dicho y lo hecho por los hombres en el tiempo. Una historia que trata de mostrar los distintos modos en que se ha establecido la relación de objetivación-subjetivación, o, lo que resulta lo mismo, una **historia de los modos de experiencia** del ser de los hombres. Una historia de los sistemas de pensamiento muestra la manera en que las prácticas de veridicción y las experiencias de subjetivación, se entrelazan para revelar que, cuando hemos renunciado a ampararnos en una Razón que sobrevuele todos nuestros saberes y articule todas nuestras acciones, sin embargo, una racionalidad (leyes secretas que rigen –cada vez- el azar), una específica forma de intentar decir y hacer, de actuar y pensar son todavía posibles: “Me gustaría distinguir entre la ‘historia de las ideas’ y la ‘historia del

pensamiento'. La mayoría de las veces un historiador de las ideas trata de determinar cuándo aparece un concepto específico, y este momento se identifica a menudo con la aparición de una nueva palabra. Pero lo que estoy intentando hacer como historiador del pensamiento es algo distinto. Estoy tratando de analizar la manera en que las instituciones, las prácticas, los actos y comportamientos se vuelven un problema para la gente que se comporta en clases específicas de modos, que tiene ciertos tipos de hábitos, que se ocupa en ciertas clases de prácticas y que hace funcionar específicas clases de instituciones. La historia de las ideas concierne al análisis de una noción desde su nacimiento, durante su desarrollo y en el establecimiento de otras ideas que constituyen su contexto. La historia de los sistemas de pensamiento es el análisis de la manera en que campos no problemáticos de la experiencia o un conjunto de prácticas que eran aceptadas sin cuestionárselas, que eran familiares y 'silenciosas' y estaban fuera de discusión, se vuelven un problema, plantean discusiones y debates, incitan nuevas reacciones e inducen una crisis en los previamente silenciosos comportamientos, hábitos prácticas e instituciones. La historia del pensamiento entendida de esta manera es la historia de los modos en que la gente empieza a preocuparse de algo, de los modos en que se vuelven ansiosos acerca de esto o aquello, por ejemplo acerca de la locura, acerca del crimen, acerca del sexo, acerca de sí mismo. O acerca de la verdad" ²⁰⁷.

Frente a una **Historia de las Ideas**, que se constituiría como la exposición cronológica de una Historia intelectual de la Verdad, aparece la posibilidad de

²⁰⁶ Foucault, M. (1986); **Historia de la sexualidad vol. II El uso de los placeres**; Siglo XXI 4ª ed. 1994; pág.14-15 (sub. nuestro)

²⁰⁷ Foucault, M.; Coraje y verdad (seminario Berkeley, 1983) en Abraham, T (2003), **El último Foucault**; Sudamericana; Argentina; pág. 317.

una **Historia de los sistemas de pensamiento**, como historia de los modos en que se articula el juego de lo verdadero y lo falso (historias de la veridicción) o, lo que es ya lo mismo, una **historia de las experiencias**, como modos de objetivación-subjetivación en la que se mostraría de qué manera y a través de qué prácticas se piensan -se trastocan, se vuelven impensables, se transforman- nuestras evidencias, es decir, **una historia de las problematizaciones**. La problematización es el índice de la ruptura, el signo de la discontinuidad, ya que indica que lo habitual, lo evidente, ha dejado de serlo y exige ser pensado. De este modo, la Historia de la Filosofía, como lugar donde se escenifica la producción de la Verdad, pierde su lugar de protagonismo exclusivo, ya que la verdad no se produce en el ámbito idealizado de la formación y purificación de los conceptos, sino en el modo problemático en que los hombres, en sus prácticas más minúsculas y cotidianas, oscurecen las evidencias que construyen el prejuicio que llamamos mundo. El pensamiento es una práctica problematizante. Pero la problematización no es una forma particular de hacer la filosofía sino el modo de construir las coordenadas a partir de las que los hombres se ven a sí mismos y en relación a los otros, como seres normales, como gobernados, como sujetos y objetos de las técnicas del saber²⁰⁸.

El carácter "discontinuo" de la historia es determinante para comprender lo que llama ethos crítico del pensamiento, ya que es este carácter discontinuo el que lo diferencia de otros intentos de crítica en el pensamiento

²⁰⁸ Como decía Arlette Farge, parece increíble, pero, las personas piensan: a ese umbral de pensamiento se ha dirigido la empresa filosófica foucaultiana. En el mismo nivel de análisis (es decir, mostrando el carácter artificioso de la historia de las ideas y proponiendo una historia práctica en el que se despliega el pensamiento) debemos mencionar, con todas sus diferencias, a los trabajos de Pierre Bourdieu, cuyos conceptos de habitus y campo, instalan el pensamiento como operador práctico de los modos de existencia de los hombres.

contemporáneo, y le permite comprender la empresa filosófica como una tarea de diagnóstico²⁰⁹. La **crítica**, en sentido foucaultiano, no puede perder de vista el carácter **discontinuo** y **práctico** del **pensamiento**

2) Más allá de la conciencia y la unidad. La discontinuidad

“¿Qué categoría hay que dar a este discontinuo? (...) se trata de cesuras que rompen el instante y dispersan al sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones. Una discontinuidad tal que golpetea e invalida las menores unidades tradicionalmente reconocidas o las menos fácilmente puestas en duda: el instante y el sujeto. Y, por debajo de ellos, independientemente de ellos, es preciso concebir entre esas series discontinuas de las relaciones que no son del orden o de la sucesión (o de la simultaneidad) en una (o varias) conciencia; es necesario elaborar –fuera de las filosofías del sujeto y del tiempo- una teoría de las sistematicidades discontinuas” Foucault, M.; **El orden del discurso**; Tusquets; España; pág. 58

La **discontinuidad**, a la vez “el objeto y el instrumento” del análisis, se presenta ya desde las primeras páginas de la **Arqueología del Saber**, como el concepto que permite mostrar el carácter arbitrario de todas las categorías en las que se instalan nuestras formas habituales de pensar: entre palabras y cosas, entre pensamiento y lenguaje, entre lo visible y lo enunciable, entre el poder y el saber, entre la gubernamentalidad y el cuidado de sí, entre el presente y el pasado, entre el presente y lo actual, la discontinuidad le permite a Foucault extraer los elementos para revelar el artificio de las teleologías y de los Sujetos que las llevan a cabo: “Si la historia del pensamiento pudiese seguir siendo el lugar de las continuidades ininterrumpidas, si estableciera sin cesar encadenamientos que ningún análisis pudiese deshacer sin abstracción, si urdiera en torno de cuanto los hombres dicen y hacen oscuras síntesis que se

²⁰⁹ Este recurso problemático al principio de discontinuidad, no es, obviamente, exclusivamente foucaultiano y puede verse tanto en historiadores (Chartier, Farge, etc.) como en filósofos

le anticiparan, lo prepararan y lo condujeran indefinidamente hacia su futuro, esa historia sería para la soberanía de la conciencia un abrigo privilegiado. **La historia continua, es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto:** la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día –bajo la forma de la conciencia histórica- apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada. Hacer del análisis histórico el discurso del contenido y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica son las dos caras de un sistema de pensamiento. El tiempo se concibe en él en término de totalización y las revoluciones no son jamás en él otra cosa que tomas de conciencia”²¹⁰. Pero, lamentablemente para todas nuestras ilusiones de continuidad, la historia efectiva muestra la irrupción de los acontecimientos y su carácter imprevisible. Luchar contra toda apariencia de trascendencia y universalidad, exige mostrar, en primer lugar, que entre lo que fuimos, lo que somos y lo que podemos o debemos ser, no hay relación de sucesión y continuidad. Las reconstrucciones son siempre selectivas y el recuerdo que actualiza nuestro pasado, sólo lo hace por la operación diferencial del olvido: no se actualiza, no se reconstruye todo, no se recupera ninguna totalidad. No hay Sujeto de la Historia ni, en ella, hilo de Ariadna que nos libere del presente y nos restituya a la plenitud de nuestro ser. El principio de discontinuidad muestra que la historia no es la sucesión

(Deleuze, de un modo muy peculiar, para quien una de las funciones de la filosofía es también una empresa crítica de diagnóstico).

²¹⁰ Foucault, M. (1970); **La Arqueología del Saber**; Siglo XXI; 19ª ed.; México; pág. 20-21 (sub. nuestro)

continua de hechos que se encadenan hasta hoy, sino una frágil superficie donde irrumpen acontecimientos que quiebran todo orden establecido y distribuyen de un modo inaudito “lo que podemos y debemos ser”. Por ello, porque no hay un Sujeto al que remita toda forma de pensamiento, hay sistemas de pensamiento, es decir diversas y múltiples formas de inventar una racionalidad de la que nuestro presente no es más que un extraño suceso. El presente, no es el resultado de una operación conciente del cogito siempre dispuesto a revelarse a sí mismo en el tiempo, sino el efecto del encuentro fortuito de fuerzas que interpretan y dan un sentido inesperado a lo que pasa. Nuestro presente no es sino una de estas interpretaciones prácticas que trastocan el sentido habitual en el que os reconocíamos como un “nosotros”

Invenciones prácticas, nuestras categorías permiten ver lo invisible para otros hombres: desplazando las perspectivas otros mundos aparecen. Realizar la crítica histórica de lo que somos (sin acudir a un *telos* por realizar o a un arché por recuperar, sin acudir a un Sujeto que cargue sobre sus espaldas la responsabilidad de todo el devenir), supone encontrar el acontecimiento en el que se constituyen las reglas que nos definen como esto que somos. Y para ello, la historia, como serie discontinua de acontecimientos ofrece las herramientas claves para pensarnos²¹¹.

La vía discontinua muestra así un hecho curioso: aquello que no tenía ninguna necesidad de producirse, aquel acontecimiento que resultaba totalmente impredecible, se produce, acontece. ¿No es raro que seamos estos que somos? ¿No somos una extrañeza con respecto a los pensamientos de

²¹¹ Un recurso que puede también remitir a Nietzsche. Este carácter discontinuo podría ser otro modo de nombrar lo intempestivo: ¿qué es lo intempestivo sino un corte abrupto en la suave pendiente de los días? Lo discontinuo es lo intempestivo, es lo que nos permite salirnos de la

ayer? ¿Dónde estábamos prefigurados? No hay en el pasado los gérmenes que contengan en potencia el mañana. El pasado es una virtualidad que se actualiza, pero virtualidad no es potencia, actualidad no es realidad²¹². La historia muestra la regular accidentalidad de los acontecimientos y el carácter arbitrario de las interpretaciones (la nación francesa puede encontrar sus orígenes tanto en los antiguos galos como en el señorío germánico: basta determinar desde qué lugar se realiza la interpretación de nuestros orígenes²¹³). Lo que es, no es por una necesidad predestinada sino por unas conexiones azarosas, contingentes y racionales de prácticas.

Por esta vía discontinua (intempestiva), y a través de ella, la ontología histórica foucaultiana reclama el derecho de dejar de lado todo resto de idealismo a la hora de imaginar lo que es pensar: abandonando todo sustituto teológico, la historia deja de ser el fideicomiso de nuestras garantías espirituales, diferidas hasta que alcancemos la mayoría de edad, y la filosofía abandona el lugar del albacea testamentario de una tradición que se dedica a cuidar la pureza (inconfesadamente original) de los conceptos. La historia no es -decía Foucault en **Nietzsche, la genealogía y la historia**- “la sirvienta de la filosofía”, sino “conocimiento diferencial, ciencia de los remedios”. Como ya dijimos, lo que enseña el recurso a la historia, es el más descarnado de los

moda y del periódico y capturar las reglas en que la moda y el periódico se hicieron posibles. Intentaremos volver sobre ello.

²¹² Véase Deleuze, G. (1987); **El Bergsonismo**; Cátedra; España; en especial cap. III: La memoria como coexistencia virtual.

²¹³ Es la disputa entre Boulanvilliers y sus contrincantes. En Foucault, M. (1993); **Genealogía del racismo**. Este seminario circuló bajo este nombre hasta la aparición del mismo bajo el de **Defender la sociedad**. En sus intentos por encontrar una prosapia que de lustre al presente y lo convierta en inevitable no se dudará, en algunos casos, en hacer nacer la nación francesa en la Grecia arcaica (Jacques Revel, **Los usos políticos de la historia**, seminario realizado en la Universidad de Buenos Aires durante el año 2003). De la misma manera, no se dudará, en muchos casos, en buscar en la filosofía una genealogía que nos haga griegos.

materialismos²¹⁴. Porque ¿qué es la historia una vez que se han abandonado todos los dioses sustitutos (revolución, espíritu, etc.) y todos los héroes de su encarnación (santos o proletarios)? El escenario de sucesivas batallas en donde se dan cita las fuerzas que pugnan por apoderarse del juego de las veridicciones (ya que se trata de poder establecer las reglas del juego de lo verdadero y de lo falso). El pensamiento es el medio práctico por el cual esas batallas pueden decidirse, definiendo los límites de lo pensable, es decir los límites en que las experiencias (de hoy) se hacen posibles

3) La historia como crítica

La historia, ella misma invención, se presenta ahora como el escenario donde se desarrolla el juego de invenciones prácticas de lo real. En este sentido, la historia es ficción no porque carezca de científicidad o porque abandone todo impulso a la “objetividad”: la historia es ficcional porque quiere ser objetiva, la historia es ficción porque aspira a ser ciencia²¹⁵. Cada “interpretación” es un acontecimiento que libera una experiencia que debe ser sometida al análisis arqueológico, genealógico y problemático ¿Qué más objetivo que la “historia de la filosofía”, con sus nombres consagrados y sus fechas precisas, asegurando la continuidad teórica de la actividad del pensamiento? ¿qué más objetivo que la construcción de las identidades nacionales? Pero, debemos preguntarnos, ¿cómo se han constituido tales objetos? ¿cómo es que tales objetos adquirieron poder e instituyeron modos de comportamiento con respecto a ellos? ¿Cómo es que la Filosofía tiene una

²¹⁴ Ver más arriba (2da parte A 1) la idea de un materialismo incorporal, que se enuncia desde **El Orden del Discurso** y que probablemente Foucault toma de Deleuze en su interpretación del pensamiento estoico.

²¹⁵ Y, no obstante, por ello mismo, nada hay más alejado que la ficción histórica y la ficción literaria. El carácter de relato, de “recitativo” (Braudel), el carácter “narrativo” de lo histórico no se confunde (por sus procedimientos de invención de lo real y su participación en el juego de

historia? ¿En qué sentido las prácticas del pensamiento griego y las nuestras se pueden presentar bajo la máscara de lo idéntico? ¿no será ese cuerpo organizado de saber, un efecto de interpretación? Una historia de los sistemas de pensamiento, intentará mostrar el carácter diferencial de lo que se recubre bajo la ingenuidad de la palabra “filosofía”, indicando que, cada vez, hacer filosofía es hacer algo distinto y que la pregunta por el pensamiento, no deja de encontrar allí su propia actualidad.

La historia muestra que todas estas bellas figuras son invenciones que -ni “esencialmente” verdaderas ni “esencialmente” falsas- se instauran en el juego reglado de lo verdadero y de lo falso. La historia es el relato de estas interpretaciones ontológicas por las que se inventan las reglas de juego y la crítica arqueológico-genealógica-problemática no hace sino señalar esos momentos de invención, mostrando su carácter no absoluto: “Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apoderarse, mediante violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética como emergencia de diferentes interpretaciones. La genealogía trata de hacerlos aparecer como sucesos en el teatro de los procedimientos”²¹⁶. La tarea de una

las veridicciones) con ninguna literatura (aunque podamos ciertamente inventar lo literario como documento historiográfico)

²¹⁶ Foucault, M. (1992); **Microfísica del poder**; Nietzsche, la genealogía, la historia; La piqueta, 3ª ed.; pág. 18-19. Esta “metafísica de la verdad” no es sino el ocultamiento de lo arbitrario y

crítica histórica positiva, es mostrar el territorio en el que se instalan esas figuras y crear, al mismo tiempo, invenciones nuevas: la historia de la locura, la del encierro, la de la sexualidad, al tiempo que señalan a estos objetos como inventos, no dejan de inventar nuevas formas de contarlos. Criticar es crear, inventar nuevas historias por sutiles e insidiosos desplazamientos en el eje de las miradas (es el movimiento que Deleuze señalaba como exigido por la genealogía nietzscheana²¹⁷): en ese espacio mínimo nuestros hábitos se muestran como absurdos: otras formas de pensar se hacen presentes. El momento a capturar es aquel en el que se “inventan” los “orígenes” o en el que se “naturalizan” las razones. No para señalar que otras verdades las superan, sino para mostrar que todas participan del juego sin fin de las invenciones prácticas, que llamamos “dominaciones”. Ni historicismo, ni relativismo, ni idealismo, esta tarea crítica, no tiene por fin denunciar los abusos del irracionalismo moderno, o los excesos de una razón instrumental a favor de una razón no instrumental. Tales formas no harían sino enredarnos en las fantasmagorías de la filosofía de la historia: “La relación entre racionalización y los excesos del poder político es evidente. Y no debemos estar a la espera de la burocracia o los campos de concentración para reconocer la existencia de relaciones de este tipo. Pero el problema que se presenta es el siguiente: ¿qué

contingente de la razón. Es este también el modo que Bourdieu tiene de analizar la relación entre Razón, Ley, violencia: “De este modo, el fundamento posible de la ley sólo puede buscarse en la historia que, precisamente, aniquila cualquier forma posible de fundamento. En el principio de la ley no hay más que arbitrariedad y artificiosidad, la ‘verdad de la usurpación’ la violencia sin justificación. La amnesia del génesis, producto de la habituación a la costumbre, oculta lo que se enuncia en la tautología brutal: ‘La ley es la ley, y nada más’ Quien quiera (...) fundamentar la ley remontándonos hasta sus inicios, como hacen los filósofos, jamás descubrirá otra cosa que esa especie de principio de sinrazón suficiente. En el origen no hay más que costumbre, es decir, la arbitrariedad histórica de la institución histórica que se hace olvidar en tanto tal tratando de fundarse en razón mítica, con las teorías del contrato, verdaderos mitos de origen de las religiones democráticas (...) o más banalmente, naturalizándose, y consiguiendo así un reconocimiento arraigado en el desconocimiento” Bourdieu, P. (1999); **Meditaciones pascalianas**; Anagrama; España; pág. 126-127.

²¹⁷ Véase más arriba 2da parte A 1.

hacer con una tal evidencia?”²¹⁸. Arqueología, genealogía y problematizaciones no son los instrumentos por los que se lleva adelante el proceso a la razón. La crítica foucaultiana no consiste mostrar el carácter abusivo de un juego en desmedro de otro mejor. No opone la sin razón de un juego a la razonabilidad de otros. No es el límite que dice “no” y desde una Verdad amparada de toda contingencia juzga las racionalidades antiguas como infantilismos banales: “¿Es necesario hacer el proceso a la razón? Desde mi perspectiva, nada sabría ser más estéril. Ante todo porque el campo a cubrir no tiene nada que ver con la culpabilidad o la inocencia. Luego, porque es absurdo poner la razón como la entidad contraria de la no razón. En fin, porque un tal proceso nos condenaría a jugar el rol arbitrario y fastidioso del racionalista o el irracionalista”²¹⁹. Se trata en cambio de revelar, arqueológica, genealógicamente y problemáticamente, el carácter histórico de los juegos, para, en esa contingencia, postular nuevos juegos en los que distribuir de otros modos las relaciones en las que nos constituimos en esto que somos: “Es necesario excavar para mostrar cómo las cosas han sido históricamente contingentes, para tal o tal razón inteligible pero no necesaria. Es necesario hacer aparecer lo inteligible sobre el fondo de vacuidad y negar una necesidad, y pensar que lo que existe está lejos de llenar todos los espacios posibles. Hacer un verdadero desafío incontorneable de la cuestión: ¿a que se puede jugar? y ¿cómo inventar un juego”²²⁰. Estas son las preguntas decisivas que el desplazamiento por las historias obliga a realizarnos. ¿Cuáles son las reglas del juego que estamos jugando? ¿Qué se

²¹⁸ Foucault, M.(1994); Le sujet et le pouvoir; en **Dits et écrits Vol. IV** (306); Gallimard; France; pág.; 224.

²¹⁹ Foucault, M (1994); Le sujet et le pouvoir; en **Dits et écrits Vol. IV** (306); Gallimard; France; pág.;225.

²²⁰ Foucault, M. (1994); De l'amitié comme mode de vie; en **Dits et écrits Vol. IV** (293); Gallimard; France; pág. 167.

nos está permitiendo pensar bajo estas reglas? ¿qué se nos impone como impensable? Ya que, en la medida en que no podamos inventarnos nuevos juegos, en la medida en que nos condenemos a reiterar una y otra vez las mismas reglas del mismo juego, estaremos sentenciados a pensar siempre por los derroteros de los Mismo. Otras formas de jugar el juego de pensar deben ser imaginadas para que en el presente, lo que somos, lo que podemos ser, lo que podamos llegar a ser, esa exterioridad íntima que nos acecha y nos conmina, dé lugar a una práctica política de la diferencia como rasgo positivo de nuestros modos de ser. Esa es la tarea en la que Foucault quiere encaminar la filosofía como tarea crítica de diagnóstico y elaboración estética de nuestra existencia. Un arte de pensar en que la Imaginación se impone como Facultad del Pensamiento.

B) La experiencia y la encrucijada política: la crítica entre diagnóstico y estética de la existencia

“Pero, teniendo en cuenta estas precauciones, es necesario evidentemente dar un contenido positivo a lo que puede ser un *ethos* filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos. Este *ethos* filosófico puede caracterizarse como una *actitud límite*. No se trata de un comportamiento de rechazo. Se debe escapar a la alternativa del afuera y el adentro; es necesario **estar en las fronteras**. La crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber cuáles límites el conocimiento debe renunciar a franquear, me parece que la cuestión crítica, hoy, debe ser volver esta cuestión positiva: en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, cuál es la parte que es singular, contingente y debido a coacciones arbitrarias. Se trata en suma de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma de la superación posible” Foucault, M.; **Qu'est-ce que les Lumières?**; en Dits et écrits Vol. IV (339); Gallimard; pág.; 574

1) El diagnóstico como arte: pensar el presente como heautonomía

Hemos dado un largo rodeo para comprender los alcances de una ontología histórica de nosotros mismos de cara al presente que nos constituye. En la parte final de su trabajo, Foucault definirá esta tarea como una empresa de diagnóstico. Y si es remitiendo a Kant que el “último” Foucault realizará este diagnóstico por el cual el presente deviene actual, no menos importante resulta el temprano posicionamiento nietzscheano para elucidar tal tarea. Diagnosticar, en esta perspectiva, no es una tarea de totalización del presente, sino el esfuerzo por señalar las singularidades que lo han constituido como tal: “Creo que Nietzsche quien, después de todo, era casi contemporáneo de Husserl, aun si ha dejado de escribir justo en el momento en que Husserl estaba a punto de comenzar, ha refutado y disuelto la totalización husserliana (...) Por otro lado, Nietzsche ha descubierto que la actividad particular de la filosofía consiste en el trabajo del diagnóstico: ¿qué somos nosotros hoy? ¿Qué es este ‘hoy’ en el cual vivimos? Una tal actividad de diagnóstico suponía un trabajo de excavación bajo sus propios pies para establecer cómo se había constituido ante él todo este universo de pensamiento, de discurso, de cultura que era su universo”²²¹. Excavar bajo nuestros propios pies, establecer cuál es este hoy en el que vivimos; escribir en el borde del acantilado inventándonos un territorio para no caer al vacío (según la figura de De Certeau): estar en los límites fronterizos de lo que puede ser experimentado, escribir desde las fronteras mismas de lo “escribible”: en esa tarea fronteriza, esa tarea en la que se

²²¹ Foucault, M. (1994); ‘Qui êtes-vous, professeur Foucault; Dits et Ecrits I (50); Gallimard; France; pág. 612-613. En este artículo de 1967 ya aparecen claramente las problemáticas que conducen al “último” Foucault: hacer el diagnóstico de lo que es nuestro presente. Nuevamente, es a Nietzsche a quien se remite desde la arqueología y hasta las problematizaciones.

impugna el lugar desde el que se habla, se instala la tarea clínica de la filosofía de cara a un por-venir que se ignora.

La filosofía como práctica de diagnóstico, era ya para el pensador alemán una terapéutica, la actividad por la cual la filosofía se ofrecía como cura del nihilismo: es preciso dejar de creer en los valores trascendentales para que el presente se vuelva, al mismo tiempo, aquello que debemos atender y aquello que debemos dejar de ser (la genealogía quiere, por ello, mostrar el carácter inesencial de los ideales ascéticos que estiman el valor de lo que debe ser desde un más allá que conserva y reproduce el resentimiento contra la vida). Sin guías trascendentales, el valor terapéutico del diagnóstico, su carácter de cura, consiste en indicar, cómo en lo que somos (que no es ni falta ni fatalidad) es imaginable una práctica de la libertad concreta diferente. El diagnóstico es la manera en que la ontología histórica de nosotros mismos se muestra como alternativa crítica de transformación de los límites en los que somos, liberando el espacio en que la Imaginación, rebasando toda determinación conceptual, se revela como presentación de lo que no teniendo forma alguna, todavía, no es. Enjuiciar al presente sin saber lo que hay por-venir, exige que eso que está por-venir se dé cómo tarea imaginativa de presentación. La crítica imagina eso por-venir, antes de que se dé como lo-ya-venido²²². La crítica es el poder de la libertad de imaginar otros modos de ser y pensar, otras fronteras, otros modos de decir lo que somos y lo que podemos (y debemos) ser. Por eso, si antes el desafío lo constituía pensar al mismo tiempo poder y libertad, moral y ética,

²²² Según Lyotard, eso a imaginar que evita toda presentación constituye la cosa misma por pensar: la temporalidad como presencia (no lo presente: la presencia es el lugar en donde lo presente y lo ausente, el hoy y lo pasado, encuentran su lugar por-venir) Ver Lyotard, J.F. (1998); Después de lo sublime, estado de la estética en **Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo**; Manantial; Argentina; pág139-148

parece que en su última etapa Foucault lanza un desafío mayor: pensar al mismo tiempo Kant y Nietzsche.

i) *Lo estético como cuestión política: lo indeterminado del juicio*

“Tiene, pues, la facultad de juzgar en ella misma también un principio a priori para la posibilidad de la naturaleza pero sólo en respecto subjetivo, por medio del cual prescribe una ley, no a la naturaleza (como autonomía), sino a sí misma (como **heautonomía**) para la reflexión sobre aquella...” Kant, E. (1992); **Crítica de la Facultad de Juzgar**; V El principio de la conformidad a fin formal de la naturaleza es un principio trascendental de la facultad de juzgar; Traducción Pablo Oyarzún; Monte Avila; pág. 96 (sub. nuestro) ²²³.

La recuperación y el debate en torno a la estética kantiana constituyen un lugar de referencia obligado para gran parte del debate filosófico contemporáneo. Las diferentes acentuaciones en los modos de apropiación de la misma, dan matices específicos a cada lectura. Si Gadamer (al igual que Arendt²²⁴) acentúa la relación libre entre imaginación y entendimiento, a fin de mostrar el carácter universal de la comunicación como supuesto de la empresa hermenéutica (haciendo de la obra de arte un puro lugar de comunicabilidad) y Habermas intenta, en el mismo camino, una rehabilitación del proyecto moderno (“inconcluso”) a partir de una recuperación de la estética kantiana (en la medida en que allí Kant encuentra un principio trascendental de la comunicación), Lyotard, por su parte, hará resaltar la discordancia entre imaginación y razón a fin de circunscribir la problemática estética

²²³ En la edición francesa de las Obras de Kant, los traductores anotan: “‘Autonomie’ et ‘heautonomie’. Il s’agit ici de distinguer l’entendement et le jugement réfléchissant: l’entendement est autonome en tant qu’il donne des lois à la nature, **le jugement réfléchissant est héautonome, en tant qu’il ne donne de lois qu’a lui-même**” Kant, E. (1985) **Oeuvres philosophiques II** (bajo la dirección de Ferdinand Alquié) ; Gallimard ; France pág. 1532 (sub. nuestro). En su edición, García Morente, a pie de página, anota: “Autonomía del griego autos, latín ipse, mismo. Heautonomía, del griego heauto latín sibi, a sí mismo. Autonomía significa legislación propia, y heautonomía, legislación dada por el sujeto a sí mismo” en Kant, E. (1951); **Crítica del Juicio**; El Ateneo; Argentina; pág. 213

contemporánea en torno a lo sublime como medio de alcanzar un pensamiento de la diferencia, mientras que Deleuze intentará mostrar el carácter de indecibilidad e indeterminación de la actividad crítica del juicio, para revelar el carácter decisivo del mismo a la hora de establecer un criterio que diga el presente²²⁵.

Por ello resulta interesante que la Crítica de la Facultad de Juzgar reclame un principio de **heautonomía**, una legislación de sí para sí del pensamiento, y que los juicios estéticos y los juicios teleológicos -como casos ejemplares del juicio reflexionante-, estén entonces regidos por un tal principio²²⁶. La estética kantiana es heautónoma: la legitimidad el juicio está

²²⁴ Arendt, H.(2003); **Conferencias sobre la filosofía política de Kant**; Paidós; Argentina.

²²⁵ Si la referencia foucaultiana a la **Crítica de la Facultad de Juzgar** es mínima (ver nota siguiente), creemos que por esta **"interferencia"**, se pueden abrir campos de reflexión interesantes en torno a la cuestión del diagnóstico como práctica problemática (y problematizante) en tanto que la misma no deja de indicar el carácter indeterminable (hay una indeterminabilidad a priori) de los límites (históricos) en que se instala el presente. El diagnóstico es un tipo de juicio reflexionante, y juzgar, un arte. Por otro lado, el acento puesto por Foucault en la categoría de discontinuidad (a la vez condición ontológica y metodológica del presente –como posibilidad de acceso a lo que se da como diferencia y singularidad-) lo hace distanciarse de toda hermenéutica que precisa de la continuidad como forma de acceso a una tradición que se transmite como lenguaje (siempre actualizado por un arte aplicado de la conversación y la escucha). Esta cuestión resulta definitiva para señalar la diferencia en torno al concepto de experiencia (tanto de la experiencia estética como de la experiencia de sí mismo -como autocomprensión de sí o distancia de sí- o la experiencia del pensamiento en el presente) entre unos y otros autores. Diferencia que se puede explicar recordando que mientras unos intentan leer a Kant a través de Hegel, Foucault (como también Deleuze, Lyotard) ha intentado leer a Kant a través de Nietzsche. Las imágenes del pensamiento que permiten Hegel (como totalidad y necesidad racional de lo que es como identidad y unidad de lo Mismo) y Nietzsche (como contingencia y acontecimiento singular de lo que se da como diferencia) clarifican las distancias entre uno y otro modo de apropiación.

²²⁶ Las referencias inmediatas para remontar de Foucault a Kant, se conforman en torno a los textos que se suelen denominar histórico-políticos. En Qu'est-ce que les Lumières?, **Dits et écrits IV** (339) y (351), refiere explícitamente a "¿Qué es la ilustración?", a "La idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita" y a "El conflicto de las facultades". Como sabemos, en todos ellos se detecta la preocupación kantiana por definir la actualidad (y la filosofía como diagnóstico de la actualidad) de cara a los límites de la censura y del poder despótico. En ese marco, la filosofía se revela como actividad crítica de los límites de las formas de gobierno. La **Crítica de la Facultad de Juzgar** aparece citada en un contexto distinto (art. 219 de **Dits et Ecrits III**, pág. 442, revisado en el **tomo IV**; art. 361 pág.775). No obstante, consideramos que es posible pensar las funciones de diagnóstico y crítica a partir de este texto kantiano -contemporáneo a los de referencia foucaultiana-: en este sentido, las reflexiones histórico-políticas deben ser puestas en relación con aquellas en torno al juicio (y a la condición de posibilidad de la estética) como actividad heautonómica. Esperamos que este desvío quede justificado en lo que sigue. Por otro lado, dado que en Foucault, la ética deviene una estética de la existencia (y que en la misma el concepto de cuidado de sí resulta

referida a sí mismo, el juicio, está “al cuidado de sí”. ¿En qué sentido? El texto kantiano lo aclara suficientemente: si las dos primeras críticas encuentran un territorio propio donde legislar (el territorio de lo fenoménico para el entendimiento y el de lo nouménico para la razón), la facultad de juzgar encuentra su lugar **en las fronteras** de ambos territorios: no teniendo uno propio, la facultad de juzgar hace de la actividad del pensamiento su territorio. Es una crítica de los **límites y desde los límites**, una crítica inmanente en torno a la pregunta qué es pensar: hasta dónde pueden el entendimiento, o la razón, determinar los juicios²²⁷. El pensamiento dicta leyes para sí, reclamando heautonomía, ya que no se dirige a ningún objeto fuera de su propia actividad de juzgar: si no hay ningún afuera absoluto del pensamiento, no hay pues ningún afuera absoluto del juicio (en todo caso, toda tarea de absolución debe quedar contenida en el propio juzgar como actividad de la crítica). La actividad de pensar es un juzgar, por ello vemos todo lo que juega Kant en este cierre de obra. La crítica depende del juicio (por eso, no “debemos perder el juicio” cuando ejercemos la crítica). Puesto que si juzgar es reducir lo diverso en la unidad del concepto, ¿qué pasa cuando el concepto no está ya anticipado?

determinante para sus estudios acerca de los griegos), quizás el concepto de heautonomía resulte relevante para la comprensión general de la última etapa del filósofo francés.

²²⁷ “Se descubre así un sistema de las fuerzas del ánimo en su relación con la naturaleza y la libertad, cada una de las cuales tiene sus principios a priori determinantes peculiares y que en virtud de esto constituyen la dos partes de la filosofía (la parte teórica y la práctica) como un sistema doctrinal; y al mismo tiempo {se descubre} un paso, por medio de la facultad de juzgar, que por un principio peculiar vincula a ambas partes, o sea, {un paso} (...) que sólo sirve a la vinculación y no puede por eso, procurar por sí {sola} ningún conocimiento o aportar contribución alguna a la doctrina” Kant, I. (1992) **Crítica de la facultad de juzgar** Primera versión de la Introducción: La filosofía como un sistema; *XI Introducción enciclopédica de la crítica de la facultad de juzgar en el sistema de la crítica de la razón pura*; trad. Pablo Oyarzún; Monte Avila; Venezuela; pág. 66. “Aquello que la presupone a priori sin consideración de lo práctico, la facultad de juzgar, suministra el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad, que hace posible el tránsito de la {legislación} teórica pura a la práctica pura, de la conformidad a ley según la primera, al fin final según la segunda, en el concepto de una conformidad a fin de la naturaleza” Introducción. IX De la vinculación de las legislaciones del entendimiento y de la razón por medio de la facultad de juzgar. pág. 104. Un análisis de las funciones de “paso” de la crítica se encuentra en Lyotard, J.F. (1987); **El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia**; Gedisa; España.

¿cómo juzgar sin concepto? ¿cómo es posible juzgar sin la unidad anticipada del concepto? ¿cómo se realiza la experiencia?: "Se sigue de esto que **el objeto problemático central de la Crítica de la Facultad de Juzgar es la indeterminación** (e indeterminabilidad a priori) de la diversidad de lo dado o, dicho de otro modo, lo inanticipable de la experiencia como lugar y modo general de darse de las cosas"²²⁸. El juicio es, como vemos, en la medida en que a través del él lo diverso encuentra el principio de su unidad, el acto crítico por excelencia: "En efecto, para un juicio cuya misión es, no aplicar una ley preestablecida, sino buscarla ante todo, la prudencia pertinente sólo puede pensarse como un *arte de la invención*: pues el hallazgo de la ley no sería su descubrimiento, sino su invento, es decir, su advenimiento. En este sentido, cuando se habla de invención no se quiere significar arbitrariedad, sino diferencia. La juiciocidad del juez, como aptitud de discernimiento, es ciertamente **la facultad de la diferencia** (...) Lo que define a la prudencia como tal, lo que la discierne (por un acto que es propio de la prudencia misma, el acto de su iniciación) frente a la imprudencia, es el cuidado de esta diferencia, o sea, la indicación del caso, del acontecimiento, como diferencia de la ley (...) El discernimiento precede al sistema, lo precede anticipándolo, trazando, por así decir, su inicial en el hueco de su advenimiento: Y este podría considerarse como **el acto crítico por excelencia**, puesto que, como dijimos, en la autonomía de la razón, el problema y lo que podríamos llamar –en ambos sentidos del término- la solicitud de tal autonomía, se plantea ante todo en el acto de juzgar, o sea en la huella de la ley (aun ausente)" ²²⁹. Por ello, pese a

²²⁸ Oyarzún, P. (1992); **Introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar**; Monte Avila Editores; pág. 10 (sub. nuestro).

²²⁹ Oyarzún, P. (1992); **Introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar**; Monte Avila Editores; pág. 13-14. Acerca de este aspecto jurídico del pensamiento kantiano, véase también

su lugar intermediario entre las dos críticas o a su lugar cronológicamente último, es necesario apuntar que, de derecho, la crítica de una facultad de juzgar es primera: ¿Cómo juzgar si aquello que aseguraba la finalidad a la que se dirige lo que es, permanece él mismo sin revelarse?. En suma, ¿cómo diagnosticar sin universales dados a través de conceptos? En el hiato que se abre por estas preguntas se instala la cuestión por la historia y lo que somos nosotros en ella. Como dice Oyarzún: “La crítica del juicio es el lugar de la historia, es un intento por poner a la historia en su lugar”²³⁰. Los juicios reflexionantes indagan la posibilidad misma de juzgar, siendo los que en síntesis, permiten al juzgar tener lugar, ya que los conceptos, todos ellos, no están ya dados sino que deben ser siempre “inventados”, “reflexionados”²³¹. Si el juicio estético es relevante en esta búsqueda es porque tiene la forma de este tipo de juicio. En ellos, se legisfera no sobre un objeto sino sobre la forma de un sentimiento subjetivo que aspira sin embargo a ser universal (o sobre un “objeto” –García Morente habla en su Introducción de un “quasi objeto”- cuya cualidad de tal no interesa sino en tanto posibilita el libre ejercicio –como acuerdo o desacuerdo- de las facultades de la imaginación, el entendimiento y la razón)²³². En el juicio estético, el **carácter universal** no está dado a priori en un concepto, sino que debe ser encontrado, **imaginado**.

Lyotard, J.F. (1987); **El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia**; Gedisa. Es necesario hacer notar que los comentaristas de Kant insisten en remarcar el carácter autónomo del juicio estético, no relevando el carácter heautónomo que Kant señala para toda la obra.

²³⁰ Oyarzún, P. (1992); **Op. Cit.**; pág. 15

²³¹ Se trata pues de la posibilidad de juzgar en general y no sólo la del juicio reflexionante. Se trata de saber cómo la actividad del pensamiento (que no puede ya refugiarse en la garantía de ningún dios) puede ser legítima cuando todavía no se tiene el criterio de la legitimidad

²³² A este respecto, resulta relevante que el entusiasmo –que será el sentimiento que define la relación de Kant con la revolución- quede vinculado al sentimiento de lo sublime, como expresión de lo impresentable de la Razón por la Imaginación. El entusiasmo es aquel sentimiento que surge cuando la Imaginación se agota en su intento de dar forma a una Idea de la Razón. En este sentido, el entusiasmo es un sentimiento que surge cuando nuestra Imaginación no puede colmar la Razón.

En este sentido, en la perspectiva de apropiación interpretativa de algunos filósofos franceses, el diagnóstico es un tipo de juicio reflexionante: “Por eso es importante fijar los ejemplos correspondientes a los dos tipos de juicio, el ‘determinante’ y el ‘reflexionante’. Tomemos un médico que sabe qué es la tifoidea (concepto) pero que no la reconoce en un caso particular (juicio o diagnóstico). Se tenderá a ver en el diagnóstico (que implica un **don y un arte**) un ejemplo de juicio determinante, pues se supone que se conoce el concepto. Pero en relación a un caso particular dado, **el concepto no es dado**: es problemático o completamente indeterminado. En realidad **el diagnóstico es un ejemplo de juicio reflexionante**” es decir un tipo de juicio en que “lo general constituye un problema y es menester encontrarlo”²³³. Diagnosticar es entonces un tipo de juicio de reflexión ya que no sabemos qué sea lo dado como universal en nuestro presente: eso es a lo que el diagnóstico se dirige, a eso indeterminado que nos constituye y que nos hace ser los que somos y para lo que sólo tenemos signos (rememorativos, demostrativos, pronósticos). No hay diagnóstico en los términos de una totalización (esta es la idea que ya Nietzsche, como vimos, ya ha disuelto) sino en los de un arte que no puede dar cuenta absoluta de sí. Si el diagnóstico es un arte (es decir un conjunto de reglas técnicas cuyo fin se agota en la obra que realiza) es porque no tiene una ley que, de antemano, anticipe y determine al presente como una totalidad (la obra de arte, como resultado de aplicación de reglas, es por ello heautónoma: sus reglas sólo definen su propio modo de existir en el mundo y resultan incapaces para definir el modo de existencia de otra obra²³⁴). Por ello “El

²³³ Deleuze, G. (1997); **La filosofía crítica de Kant**; Cátedra; España; pág.105

²³⁴ Un sentido que se encuentra en Gadamer (aunque para él esto indica su autonomía) en Gadamer, H-G. (1996); Intuición e intuitividad; **Estética y hermenéutica**; Tecnos; España.

hombre del juicio es siempre un hombre del arte”²³⁵. De cara al presente, poder decir qué es nuestro ser implica un arte, ya que no sabemos cuál sea la finalidad de lo que es y las reglas que sirven para definirlo se agotan en su propia descripción²³⁶. Nuestro presente se presenta como una “finalidad sin fin”. Eso es lo que hay que encontrar, allí hay que Imaginar lo que somos en vistas a ese fin que desconocemos (porque no podríamos conocer hacia donde irá el devenir que somos). La facultad que rige el pensamiento como diagnóstico del presente es la Imaginación. Debemos imaginar otras formas de pensar, imaginar otros territorios del pensamiento. Por eso la Imaginación acentúa en la Facultad de Juzgar su carácter productivo, ya no representa sino que presenta. ¿Qué presenta y produce?: lo diverso, la diversidad y la heterogeneidad de la diferencia que se sustrae a toda ley. Lo que escapa a toda intuición como un puro intuir (una pura actividad de producir que no se puede reducir a ningún representado). Y en este punto, la Imaginación no es ni autónoma ni heterónoma sino heautónoma: presentación de sí del pensamiento en tanto tal y no mera representación de mundo. **Presentación de lo que puede el pensamiento. De lo que puede el pensamiento como pura libertad** (es decir, sin ningún interés, ni teórico ni práctico). El pensamiento debe “cuidar de sí” en el modo de encontrar lo general. Un cuidado de sí del pensamiento sobre sí, que se dicta leyes para poder hacer coincidir las distintas

²³⁵ Deleuze, G. (1997); **La filosofía crítica de Kant**; Cátedra; España; pág. 103

²³⁶ Ya Deleuze señalaba el carácter heautonómico del régimen de los enunciados en la empresa arqueológica: “El enunciado sólo tiene la primacía porque lo visible tiene sus propias leyes, su autonomía que lo pone en relación con el dominante, con la *heautonomía* del enunciado” (...) “Cuando se olvida la teoría de las visibilidades se mutila la concepción que Foucault tiene de la historia, pero también se mutila su pensamiento, su concepción del pensamiento” (...) “Foucault siempre se sintió tan fascinado por lo que veía como por lo que oía o leía, y la arqueología tal y como él la concebía es un archivo *audiovisual*” (...) “Por eso la arqueología se ocupa de los estratos, precisamente porque no remite obligatoriamente al pasado. Existe una arqueología del presente” Deleuze, G.; **Foucault**; Paidós; 1987; pág. 78.

facultades²³⁷. El diagnóstico es por ello una actividad problemática o mejor aun, el diagnóstico es problematizante porque cada vez imagina otros límites en los que experimentar lo que puede y debe ser pensado. El diagnóstico es arte problemático²³⁸.

Y esta imaginación de la actividad de pensar, esta actividad fronteriza, medianera, se establece por ello a través de reglas facultativas que no dictaminan el contenido de la acción sino que interrogan su propia capacidad de delimitación. Reglas facultativas que no dejan de evidenciarse cada vez como arbitrariedad del límite. Reglas pues que permiten pensar al modo problemático: “De ahí que Foucault tiene el sentimiento, cada vez más fuerte después de La voluntad de saber, que está en camino de encerrarse en las relaciones de poder (...) Foucault se da su tiempo para dar una respuesta. Liberar la línea de fuerza, rebasar el poder, eso sería como plegar la fuerza, hacer que ella se afecte a sí misma, en lugar de afectar otras fuerzas: un pliegue, según Foucault, una relación de la fuerza consigo misma. Se trata de ‘doblar’ la relación de las fuerzas, de una relación a sí que nos permite resistir, sustraernos, retornar la vida o la muerte contra el poder (...) no se trata más de formas determinadas como en el saber, ni de reglas coactivas como en el poder: se trata de **reglas facultativas, que producen la existencia como obra de arte, reglas a la vez éticas y estéticas que constituyen modos de**

Creemos que tal caracterización puede hacerse extensiva a toda la ontología histórica de nosotros mismos como empresa de diagnóstico.

²³⁷ Una facultad, el entendimiento, que permite decir, una facultad, la razón que permite hacer con los otros, una facultad, el juicio que intenta establecer las relaciones legítimas en el orden del pensar, reconociendo en sí, su poder.

²³⁸ Que lo problemático constituye “la cosa” de la filosofía, aquello que “da qué pensar”, es un tema que aparece claramente desarrollado a lo largo de la obra deleuziana, en particular en **Lógica del sentido**. Para el carácter clínico del diagnóstico, el carácter clínico del pensamiento, en su matiz problemático (1993) **Critique et Clinique**; Minuit; France. Allí resulta revelador el artículo Sur quatre fomules poétiques que pourraient résumer la philosophie kantienne.

existencia o estilos de vida²³⁹. Las problematizaciones son pues el pasaje hacia la heautonomía del pensamiento. El diagnóstico es heautónimo: vale solo para el conjunto de signos que se diagnostican: su generalidad se agota en su singularidad. Un riguroso trabajo del pensamiento sobre sí mismo, un riguroso esfuerzo por darse un ethos, un riguroso esfuerzo por dar forma, es decir, una estética, a nuestros modos de existir allí donde debe ser posible imaginar otras formas de pensar, donde es imperioso imaginar otras formas de experimentar. Allí donde pensar se imagina como una fuerza de ir más allá de los límites en que el saber y el poder quieren retenerlo. Imaginar es pues la facultad artística por la que la ontología histórica de nosotros mismos, se revela, al mismo tiempo, como diagnóstico del presente.

2) El diagnóstico como crítica y transformación

“Parto de un problema en los términos en los que se plantea actualmente e intento hacer de él la genealogía. Genealogía quiere decir que yo conduzco el análisis a partir de una cuestión presente” Foucault, M.; Le souci de la vérité; en **Dits et écrits Vol. IV** (350); Gallimard; pág.; 674

¿Qué es lo inesperado que es posible todavía pensar en el pensamiento?
¿Qué acontecimiento es el que todavía puede advenir al pensar? ¿Qué da que pensar en nuestro pensamiento? ¿Qué interpela a pensar? ¿Qué pasa todavía como aquello que no ha sido pensado? Eso “preocupante”, eso a lo que debemos prestar nuestra atención, es a lo que debemos prestar nuestra tensión. ¿Dónde dirigir nuestra pregunta cuando nos preguntamos por la actualidad de lo que (nos) pasa? ¿A qué atender cuando intentamos una ontología histórica de nosotros mismos, una ontología en que la razón no es ya fundamento sino contingencia? “Esperar significa aquí estar al acecho –y esto

²³⁹ Deleuze, G (1993); **Pourparlers**; Minuit; France; pág. 134-135. (sub. nuestro).

en el seno de lo ya pensado- de lo no pensado que todavía se oculta en lo ya pensado”²⁴⁰. Hay una tensión de la espera, una tensión en este estar al acecho de eso que aun se oculta, que permanece, que habita y demora en lo que aun pensamos; una tensión que nada tiene que ver con la pasiva contemplación de eso que pasa: “En cada una de sus palabras, el lenguaje se dirige hacia contenidos que le son previos; pero en su ser mismo y con tal que se mantenga lo más cerca posible de su ser, no se despliega más que en la pureza de la espera. (...)...no tiene ningún objeto, pues el objeto que viniera a colmarla no tendría más remedio que hacerla desaparecer. Y sin embargo tampoco es inmovilidad resignada sobre el propio terreno; tiene la resistencia de un movimiento que no tuviera término ni se prometiera jamás la recompensa de un descanso; no se encierra en ninguna interioridad...(…) Lo que la ampara no es la memoria sino el olvido. Este olvido (...) está hecho de una vigilia tan despierta, tan lúcida, tan madrugadora que es más bien holganza de la noche y pura abertura a un día que no ha llegado todavía. En este sentido el olvido es la atención más extremada... (...) Es en el olvido donde la espera se mantiene como espera: **atención aguda a aquello que sería radicalmente nuevo, sin punto de continuidad con nada (novedad de la espera fuera de sí y libre de todo pasado) y atención a aquello que sería lo más profundamente viejo (puesto que en las profundidades de sí misma la espera no ha dejado nunca de esperar)**”²⁴¹. Atender es un estar atento a la tendencia, estar a la espera de “lo que tiende a”, porque las tendencias son las líneas de

²⁴⁰ Heidegger, M.; ¿Qué quiere decir pensar?; en **Conferencias y artículos**; Ediciones del Serbal; 1994; pág. 122

²⁴¹ Foucault, M.; **El pensamiento del afuera**; Pre-textos; pág. 77-79 (sub. nuestro). Es notable en este pasaje la influencia nietzscheana (tanto el Nietzsche de las **II Intempestivas** como el de la **Genealogía de la moral**) en torno al olvido como categoría positiva de la memoria, en tanto condición de posibilidad de lo nuevo y lo discontinuo.

inquietud, de fragilidad, por las que lo que es, deja de ser, un estar atento a lo que acontece como “actualidad”. Estar a la tensa espera de lo que pasa, mientras que nos pasa. Esa tensión que define y caracteriza, -desde los estoicos a Bergson- lo que se es, a cada instante. Ser deshaciéndonos de lo que somos; ser des-asiéndonos a cada instante de lo que nos fija a cualquier modo de ser. Ser un tono, una tensión, una tensión hacia, en fin, un puro devenir ²⁴². Una actitud en el sentido que Foucault encontrará en los textos antiguos: un ethos. (En este sentido, cuidarse a sí mismo será también prestar entera atención, entera tensión, a lo que nos pasa, para poder tener el gobierno de sí) “Estar al cuidado” no tiene que ver con la paciente contemplación de la evolución del convaleciente. “Estar al cuidado” implica tomar a cargo la posibilidad del **diagnóstico** como comienzo (no origen) **de la cura**. Estar atento es **saber cuidar** de uno mismo, es por tanto un hacer, es un estar a la espera de las transformaciones que acontecen, y ese estar a la espera, exige una serie de **prácticas** por las cuáles uno se convierte en agente ético de la propia acción. sabiendo que detrás de sí, detrás de lo que somos “nosotros mismos” en el presente, no encontraremos ya ningún fundamento, ninguna Naturaleza de lo que Es, puesto que ese sí (nosotros) mismo(s), no es sino una máscara ficcionada, inventada para darnos un modo de existencia, allí cuando no tenemos, cuando no podemos tener una Forma sino tan solo una pura imagen sin sustancia (una lógica de la expresión en vez de una de atributos). Arrojadnos a una existencia sin forma, nos esforzamos por encontrar en esto que somos aquello que podríamos llegar a ser: convertimos de este modo nuestra vida en una obra de arte (aquello sin forma, lo in-forme es, recordemos,

²⁴² Lo más difícil es siempre dar el tono, estar a tono, encontrar el matiz; el punto en que la singularidad se expresa escapando a todo concepto.

lo que da lugar al sentimiento de lo sublime y hace al pasaje de la naturaleza al arte). La ética se da como una estética. El entusiasmo que se expresa a través de este esfuerzo por darnos una forma, es el signo de una ética que se está haciendo. Un ethos estético, en la medida en que la estética tiene que ver tanto con lo que sentimos subjetivamente (como belleza), como con el modo de percibir el mundo en el que nos constituimos. No hay producción de la vida como obra de arte sino como alteración de los modos habituales de percibir el mundo: la obra es producción de estilos de vida. La obra no deja de interrogar al modo habitual en que decimos lo real ¿no es curioso que seamos así, que este sea nuestro mundo? ¿no es posible imaginar otras experiencias, otros modos de percibir, de decir y actuar en el mundo?. La estética, en su doble resonancia semántica, no deja de ser un modo de experimentar un modo peculiar (singular) de ser en el mundo: “El sistema de la filosofía no estaría completo si entre el conocimiento (la naturaleza) y la moral (la libertad) no se fundamentara también el arte (...) El problema estético no es ni más ni menos que el problema general de la filosofía trascendental ¿Cómo es la experiencia posible? ¿Cómo es la moralidad posible? ¿Cómo es la belleza posible? (...) Se trata, no de conocer en sus particularidades un fenómeno de la conciencia, sino de fundar en sus raíces una dirección de la cultura; no de encontrar qué es, sino como es posible la belleza”²⁴³.

La ontología histórica de nosotros mismos se realiza como una operación de diagnóstico, pero un diagnóstico que sólo cuenta a su favor con los signos que se dan en el presente: el diagnóstico trata de establecer los límites en los que se es. Diagnosticar es ese estar a la espera por el cual se puede señalar,

²⁴³ García Morente, M. (1951) Prólogo a **La crítica del Juicio**; El ateneo; Argentina; pág. 173-174. El giro de qué es a cómo es posible, define, como sabemos todo el programa kantiano.

en lo que acontece, lo que produce una fractura, quiebra, lastima y hiere el modo habitual en el que nos consolidamos como una identidad y es, por ello, “interesante”²⁴⁴. El diagnóstico es el instrumento por el cual el “yo soy” deviene “soy otros”: “Lo que quisiera también decir a propósito de esta función del diagnóstico sobre lo que es hoy, es que no consiste en caracterizar simplemente lo que somos, sino, **siguiendo las líneas de fragilidad de hoy, llegar a tomar por dónde lo que es y cómo lo que es podría no ser más esto que es**. Y es en este sentido que la descripción debe ser siempre hecha según este a especie de **fractura virtual que abre un espacio de libertad, entendida como espacio de libertad concreta**, es decir de **transformación posible**”²⁴⁵. En el mismo sentido, podemos leer en Deleuze: “No es solamente asunto de diagnóstico. Los signos reenvían a modos de vida, posibilidades de existencia, esos son los síntomas de una vida que brota o agotada”²⁴⁶. Una y otra vez se reitera la indicación terapéutica en la que la filosofía como diagnóstico del presente, se revela al mismo tiempo como actitud crítica frente a lo que es.

La filosofía es una actitud crítica ¿Pero qué entender por actitud crítica? Tenemos ya los elementos para intentar comprender qué sea aquí lo crítico: Historia e Imaginación. Hemos visto que en su raíz nietzscheana, la crítica se

²⁴⁴ “Interesa” porque permite ver otros mundos, porque permite otras experiencias de lo que es.

²⁴⁵ Foucault, M. (1994); Structuralisme et poststructuralisme; **Dits et écrits IV** (330) Gallimard; France; pág. 449. (sub. nuestro) Por ello, el iluminismo, no es una esencia, un modo de ser absoluto de la Razón, sino, en la lectura foucaultiana, un ethos, un modo de existencia, una actitud y no una naturaleza inevitable del pensamiento. “Ce que je voudrais aussi dire à propos de cette fonction du diagnostic sur ce qu’est aujourd’hui, c’est qu’elle ne consiste pas à caractériser simplement ce que nous sommes, mais, en **suivant les lignes de fragilité d’aujourd’hui, à parvenir à saisir par où ce qui est et comment ce qui est pourrait ne plus être ce qui est**. Et c’est en ce sens que la description doit être toujours faite selon cette espèce de **fracture virtuelle, qui ouvre un espace de liberté, entendu comme espace de liberté concrète, c’est-à-dire de transformation possible**”

²⁴⁶ Deleuze, G.; (1990); **Pourparlers**; Minuit; France; pág. 195 : “Ce n’est pas seulement affaire de diagnostic. Les signes renvoient à des modes de vie, à des possibilités d’existence, ce sont les symptômes d’une vie jaillissante ou épousée”

realiza como positividad: acción y creación. Lo que quiere decir que no tiene por fin revelar nuestros imposibles, nuestras faltas o carencias (un supuesto “deber ser” que no hemos realizado por nuestras imperfecciones), sino que se atiene exactamente a lo que es indagando en lo que es, lo que deja de ser (la ontología histórica, sólo se ocupa de “positividades”). A través de tal proyecto, la crítica encuentra su lugar señalando las condiciones históricas en las que es posible que nos hayamos constituido en esto que somos: “Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica [además de la analítica de la verdad emprendida e inaugurada por el propio Kant]: “ (...) “esta otra audición crítica plantea la cuestión ‘¿qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles?’ No se trata allí de una analítica de la verdad, se tratará de lo que se podría llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que la elección filosófica en la cual nos encontramos confrontados actualmente es esta: se puede optar por una filosofía crítica que se presentará 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 esta forma de filosofía que, de Hegel a la escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la cual intento trabajar”²⁴⁷. Hemos visto también en el recorrido por la historia que hay discontinuidades entre las superficies de nuestro pasado y las de nuestro hoy, por lo que toda racionalidad se aparece como contingencia. La tarea de diagnóstico reúne estas cualidades: discontinuidad, positividad, imaginación,

²⁴⁷ Foucault, M. (1994); Qu'est-ce que les Lumières; en **Dits et écrits Vol. IV** (351); Gallimard; pág.; 687/88.

creación. Es al mismo tiempo como actividad y creación, y asumiéndose como racionalidad contingente, como el diagnóstico puede insertar su radicalidad crítica en el presente que nos constituye. El ethos crítico es por ello mismo, inmediatamente transformación. No se detiene en el señalamiento de los límites como la negatividad que no se puede sobrepasar sino que más bien, señalando la contingencia de su aparición, indica que otros límites son pensables, que otras formas de distribuir lo que nos define son imaginables – **los signos indican lo actual, lo por-venir-**, y por tanto, se impone como tarea crearlos: “Y luego sobre todo, no creo que se pueda oponer crítica y transformación, la crítica ‘ideal’ y la transformación ‘real’. Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien como ellas son. Consiste en ver sobre cuáles tipos de evidencias, de familiaridades, de modos de **pensamiento adquiridos y no reflexivos** reposan las prácticas que se aceptan (...) Hay siempre un poco de pensamiento aun en las instituciones más tontas, hay siempre pensamiento aun en los hábitos más mudos. La crítica consiste en desalojar este pensamiento e intentar cambiarlo: mostrar que las cosas no son tan evidentes como se cree, hacer salir los que se acepta como viniendo de suyo como no viniendo de suyo. Hacer la crítica es hacer difícil los gestos más fáciles”²⁴⁸.

En la historia el **pensamiento** se ha revelado como una **práctica** por la que se construye un mundo y los hombres dentro de él, en relación a él, en relación a otros hombres y en relación a sí mismos: objetivar, gobernar, establecer verdades, adjudicar sentidos, son prácticas que están habitadas por racionalidades específicas. Juegos cuyas reglas sólo sirven cuando alguien

juega el juego. El diagnóstico se instala en el lugar en el que los juegos se juegan, en el momento en que ya no parecemos estar dispuestos a seguir jugando de la misma manera. Allí donde es posible problematizar las evidencias para que dejen de ser tales.

El diagnóstico trata entonces de ejercer la crítica contra toda forma de pensar el presente que quiere establecerse como única evidencia, mostrando su carácter abusivo y racional, marcando las fisuras, los quiebres que relevan su arbitrariedad. Una ontología histórica de nosotros mismos es el medio a través del cual se realiza el diagnóstico crítico como positividad, en la medida en que revela los momentos (políticos) en que esta realización práctica de pensar se constituye como un modo de ser-en-el-mundo. Es a estos acontecimientos (que se presentan como evidentes) a los que es preciso dirigir la mirada: ¿Cuándo -bajo determinados cuadros nosográficos- nuestras conductas se interpretan como locura? ¿cuándo “aparece”, bajo determinadas normas jurídicas, la delincuencia? ¿cuándo gobernar es conducir rebaños, cuándo es disciplinar los cuerpos, cuándo es diseñar una población? Allí, cuando nuestras objetivaciones se producen, cuando irrumpen estos acontecimientos en la historia de los sistemas de pensamiento, cuando se instalan como evidencias (bajo la forma del “todos sabemos que...”), es necesario estar atentos a los signos que nos dicen, ya que otras distribuciones del juego de las veridicciones se instauran, y otras formas de decir quiénes somos se hacen presentes y otras formas de distribuir y otras formas de decirnos serían posibles. Porque al fin y al cabo, no siempre resultaron la locura, la delincuencia o la población, evidencias y, por tanto, no tienen por qué

²⁴⁸ Foucault, M. (1994); Est-il donc important de penser?; en **Dits et écrits Vol. IV** (296); Gallimard; pág. 180 (sub. nuestro).

seguir siéndolas. Allí, pues, en esos acontecimientos, en los que se aparecen objetividades y subjetividades, el pensamiento se revela claramente como práctica: el saber, construye objetos y sujetos y determina alternativas de acción. Allí, entonces, en el cuadro de esas evidencias, es donde el diagnóstico se realiza como práctica crítica del pensar “Muchas cosas han cambiado desde hace veinte años, y allí donde es esencial que esto cambie: **en el pensamiento que es la manera en la que los humanos afrontan lo real**”²⁴⁹

No hay ya una región ideal, separada, austeramente ascética, del pensar, un reino de la pura teoría. Pensar se realiza a través de operaciones prácticas y toda separación de ambos registros (teoría-reflexión, práctica-acción) debe ser vista como artificiosa: determinar las condiciones en que algo es verdadero o falso, establecer un mundo al que esta distinción hace referencia, señalar los modos de asegurar la unidad de los enunciados llamados verdaderos, fijar también la unidad de los enunciados llamados falsos, revelar cómo estos enunciados dicen algo acerca del mundo constituido como su referencia, establecer la dispersión de los enunciados, señalar aquellos que no siendo ni verdaderos ni falsos no pertenecen al ámbito de lo dicho “con sentido”, crear las condiciones de producción, circulación y recepción de tales grupos de enunciados, determinar los pasos que se deben dar para garantizar un acceso legítimo a tales o cuales enunciados, disciplinar las voluntades para que quieran esos enunciados, todas estas son operaciones en que la distinción resulta imposible: “En este sentido, el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción en tanto que implica el juego de lo verdadero y de lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación a sí

²⁴⁹ Foucault, M. (1994); Punir est la chose la plus difficile qui soit; en **Dits et écrits Vol. IV** (301); Gallimard; pág; 209-210.

mismo y con los otros. El estudio de las formas de experiencia podrá entonces hacerse a partir de un análisis de las 'prácticas' discursivas o no, si se designa por esto los diferentes sistemas de acción en tanto que están habitadas por el pensamiento así entendido"²⁵⁰.

La crítica ontológica, como diagnóstico de la superficie de nuestro presente, es un "constructivismo" Porque, señalando que no hay formas inaccesibles de ser, sino modos de existencia en los que jugar, muestra que esas prácticas (la del encierro del delincuente, la de la psiquiatrización del anormal, la de la biopolítica de la población) se emplazan en el marco de las condiciones de posibilidad que ellas mismas suponen. La tarea positiva del diagnóstico crítico es realizar el examen de los límites que configuran nuestra experiencia, mostrar su no necesidad, su prolijo azar, su inexorable transitoriedad, para, en ese gesto, rebasarlos en tanto límites: no para abandonar todo límite (aspiración ridícula) sino para imaginar nuevos modos de ser en el mundo. Ya en el Prefacio a la Transgresión se presentaba esta tarea: la crítica no transgrede los límites: los impugna en tanto límites. Se instala, ni dentro ni fuera, en las fronteras mismas, en el emplazamiento que quiere justificar la separación. Lo reitera Foucault en una entrevista del año 81: "En estas condiciones, la crítica (y la crítica radical) es absolutamente indispensable para toda transformación. Porque una transformación que quedara en el mismo modo de pensamiento, una transformación que no fuera más que una cierta manera de ajustar mejor el mismo pensamiento a la realidad de las cosas no sería más que una transformación superficial. En

²⁵⁰ Foucault, M. (1994); Préface à l'Histoire de la sexualité; en **Dits et écrits Vol. IV** (340); Gallimard; pág.; 580. Ya el proyecto de **El orden del discurso** lo establecía claramente: no se trata en ningún caso de una historia de las ideas, sino de una historia de los sistemas de pensamiento, en tanto que pensar es una práctica, y una práctica que no es sólo filosofía.

revancha, a partir del momento donde se comienza no poder pensar las cosas como se las piensa, la transformación deviene a la vez más urgente, más difícil y completamente posible” (...) “En efecto, creo que el trabajo de transformación profunda no puede hacerse más que en el aire libre y siempre agitado de una crítica permanente”²⁵¹.

Es probablemente esta la más inquietante apuesta foucaultiana. Porque si la locura, si el fascismo, si la delincuencia, si la gubernamentalidad técnica sólo fueran errores, desvíos en la marcha razonable y razonada de la humanidad, no resultarían problemáticos: bastaría ejercer correctivos: mejorar la medicina psiquiátrica, reformar las constituciones, refinar el sistema penal, reconducir la racionalidad política. Pero el diagnóstico realiza una crítica radical porque lanza otras preguntas: ¿y si la locura fuera parte constitutiva de nuestra razón, no su afuera absoluto sino su exterioridad íntima? ¿Y si el fascismo fuera parte constitutiva de la racionalidad política moderna (aquella que, en síntesis, fundó la democracia parlamentaria) no su afuera absoluto, sino su exterioridad íntima? ¿Y si la delincuencia y la anormalidad constituyeran no el afuera absoluto de la norma, sino su exterioridad íntima, aquello que le permite funcionar como norma? ¿Y si gobernar constituyera nuestra libertad, no su afuera absoluto sino su exterioridad íntima (y entonces no se trataría de rechazar todo gobierno sino de ejercer la práctica concreta de la libertad)? ¿si la locura, la delincuencia, el nazismo, la biopolítica, no fueran el error o el exceso de la Razón sino modos de constituirnos a nosotros mismos como subjetividades? ¿Si todos estos “errores” no fueran más que el modo que encontramos de ser nosotros mismos, de realizar una experiencia práctica de

²⁵¹ Foucault, M.; Est-il donc important de penser?; en **Dits et écrits Vol. IV** (296); Gallimard; pág.; 180-181.

nosotros en el mundo? Ese espacio es el que la crítica debe considerar: ¿cómo es posible que hayamos pensado la locura? ¿cómo es posible que hayamos pensado la delincuencia? ¿cómo es posible el totalitarismo? ¿qué decimos de nosotros mismos cuando castigamos, sobre qué se aplica el castigo? ¿cómo es posible un gobierno de los vivos? Y, fundamentalmente ¿qué dicen de nosotros, de nuestro modo de practicar el pensamiento, estas categorías de la exclusión? A estas categorías que definen nuestro modo de ser, que lo definen porque son nuestro modo de pensar, y por tanto modos de objetivarnos y realizar nuestra experiencia en el mundo, a esas formas “naturalizadas” del pensamiento hay que dirigir toda nuestra tensión y todo nuestro esfuerzo. Es en el juego entre inclusión y exclusión como se revelan los límites en su mayor arbitrariedad: no quiere decir que la locura es la reserva de la verdad (o que los delincuentes deben ser inmediatamente liberados); indica hasta dónde somos capaces de realizar una experiencia de nosotros mismos. Instalarse en las zonas fronterizas que marcan las separaciones es la posibilidad de que las fronteras mismas (al fin y al cabo esas fronteras son también históricas) se desplacen hacia otras formas de pensar el mundo (es decir de objetivarlo, es decir de practicarlo, de imaginarlo) que pueden actualizarse. Ese espacio es el que la crítica foucaultiana reclama para sí a través del ejercicio de una ontología histórica: “¿Razón, exclusión, represión? Hay que conocer muy poco a Foucault para pensar que se contente con conceptos tan simples o asociaciones tan fáciles (...) En cuanto a la razón, no se trata de que le ceda el sitio a la sinrazón. Lo que nos amenaza, como lo que nos es útil, no es tanto la razón como las diversas formas de racionalidad, una acumulación acelerada de dispositivos racionales, un vértigo lógico de racionalizaciones que actúan y se

emplean tanto en el sistema penitenciario como en el sistema hospitalario, y hasta en el sistema escolar”²⁵².

3) La crítica sin más allá. Entre ironía y prácticas de la libertad

“La cuestión importante, me parece, no es saber si una cultura exenta de restricciones es posible o aun deseable, sino si el sistema de prohibiciones en el interior del cual una sociedad funciona deja a los individuos libres de transformar este sistema. Habrá siempre prohibiciones que serán **intolerables** para ciertos miembros de la sociedad. El necrófilo encuentra intolerable que el acceso a las tumbas le sea prohibido. Pero un sistema de prohibiciones no deviene verdaderamente intolerable más que **cuando los individuos que están sometidos a este sistema no tienen los medios de modificarlo**” Foucault, M.; **Choix sexuel, acte sexuel**; en Dits et écrits Vol. IV (317); Gallimard; pág.; 327 (sub. nuestro)

¿Qué es una crítica que renuncia a enunciarse bajo el amparo de un “deber ser” ético o político (sea este “deber ser”, algún tipo de condición ideal – pragmática trascendental comunicativa, etc.-, sean los faros brillantes de las teleologías que iluminan el sentido de la historia (utopía feliz o apocalíptica) o los mandatos inefables de los dioses) ¿Qué es una crítica que quiere escapar a la fórmula general del nihilismo (“los hombres prefieren creer en nada que no creer”) y que interroga por qué vale cualquier tipo de Valor? ¿Qué es una crítica que se pone como tarea no la negación del presente en la confianza de una Aufhebung por venir? ¿Qué es una crítica sin sujetos de la historia que encarnen el progresivo avance de la humanidad hacia sí misma? La ontología histórica se ha mostrado apegada a las positivities, a lo que se muestra ¿Cómo puede realizarse una crítica apelando solo a la superficie que se

²⁵² Blanchot, M. (1993); **Michel Foucault tal y como yo lo imagino**; Pre-textos;; pág. 33-34. O, como dice De Certeau “En la obra de Foucault, la sinrazón no es más un límite de la razón; ella es la verdad de la razón” De Certeau, M. (1998); **Historia y psicoanálisis**; Universidad Iberoamericana; pág. 12.

muestra (ya que no hay profundidades a desentrañar detrás de lo que se muestra, ni interioridades que descubrir ocultándose en el espesor de la historia)? Porque el trabajo de la crítica parece facilitarse cuando creemos que hay un más allá: espíritu, condición ideal, dios. El presente puede ser juzgado en relación a esos postulados, la filosofía puede ser un tribunal y el filósofo un juez implacable: conociendo (y únicamente él) la legalidad del juicio, sólo le cabe aplicarlo, ser por ello un mero instrumento de la propia racionalidad: más o menos se acerca al fin, más o menos realiza lo ideal, más o menos se atiene a los planes misteriosos de los dioses (o la razón devenida ya espíritu, sustancia del ser), y el presente encuentra entonces un lugar en la historia: su necesidad es una racionalidad. Pero, cuando la legitimidad misma se ve afectada en tanto razón, cuando ya no sabemos cuál sea el fin que atestigua la necesidad de nuestro presente, pensar lo político, pensar en qué podemos devenir, es una tarea que todavía está por hacerse y que está radicalmente lejos de todo supuesto desencanto y de todo pretendido abandono: “Pues de lo que se trata es de reencontrar, de volver a dar creencia en el mundo, más acá o más allá de las palabras (...) Lo seguro es que creer ya no es creer en otro mundo, ni en un mundo transformado. Es simplemente creer en el cuerpo (...) Necesitamos una ética o una fe, y esto hace reír a los idiotas; no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo, del que los idiotas forman parte”²⁵³.

¿Pero qué posibilidades tiene una crítica que renuncia a esas formas diferidas de la salvación? Para Foucault una crítica del presente así concebida es una heroización irónica de lo que es como historia: ¿no es una ironía que

seamos estos que somos y no otros? ¿No es irónico que de la multiplicidad de virtualidades posibles, se haya actualizado esta y no otra? ¿no es una ironía el modo de legitimarse de nuestro presente (que se impone como olvido activo de su propio nacimiento²⁵⁴)? La ironía es el humor con que señalamos que lo que somos, podría no haber sido, que nuestros fundamentos son infundados, que nuestras pretensiones son ilegítimas. Que este momento de eternidad, para escapar al fugitivo modo de ser de la mera moda, debe ser extraído por la fuerza creativa del pensamiento para volver sobre la historia. Pero ya no como un anticuario o un coleccionista del pasado que se burlan o juzgan el presente por el pasado, ni como el crítico que muestra toda la insuficiencia de lo que es, sino para señalar algo curioso: nosotros, nuestro modo de ser. ¿No es curioso que nos agobiamos tanto por nuestra sexualidad? ¿no es curioso que en otros tiempos tal problemática no existiera? Frente a los fatalismos teleológicos que quieren ver necesidades en todos los procesos, la ironía revela el carácter aleatorio de nuestro presente. ¿Qué hay que quiere pasar como eterno en el presente? ¿Qué es lo que por detrás de lo que pasa como moda, se instituye como forma de ser? ¿Cómo salirse del vértigo de los tiempos para capturar lo que quiere permanecer?: “Pero, para él [Baudelaire] ser moderno, no es reconocer y aceptar ese movimiento perpetuo; es al contrario tomar una cierta actitud con respecto de ese movimiento; y esta actitud voluntaria, difícil, consiste en recobrar algo de eterno que no está más allá del instante presente, ni detrás de él, sino en él” (...) “Para designar esta actitud de modernidad, Baudelaire usa a veces una litote que es muy significativa, porque se presenta

²⁵³ Deleuze, G.(1987); **La imagen-tiempo. Escritos sobre cine 2**; Paidós; España; pág. 230-231

bajo la forma de un precepto: 'Usted no tiene el derecho de menospreciar el presente'. Esta heroización es, se entiende, irónica. No se trata de ningún modo, en la actitud de modernidad, de sacralizar el momento que pasa para intentar mantenerlo o perpetuarlo. No se trata sobretodo de recogerlo como una curiosidad fugitiva e interesante: eso sería lo que Baudelaire llama una actitud de 'flânerie'. La flânerie se contenta con abrir los ojos, prestar atención y coleccionar en el recuerdo. Al hombre de flânerie Baudelaire opone el hombre de modernidad"²⁵⁵. ¿Qué rescatar del presente, cómo hacer del presente algo más que una moda? Tener un ethos moderno no es pues pasear, no es la actitud del paseante que simplemente va de un lugar a otro sin prestar atención a nada. Por el contrario, Foucault ve en la figura del dandy la posibilidad de una construcción, de un trabajo (un trabajo de elaboración de sí, y de actualización del presente). Un trabajo heroico e irónico: "Pero es necesario no engañarse con esto. Constantín Guys no es un flâneur; lo que lo hace, a los ojos de Baudelaire, el pintor moderno por excelencia, es que a la hora en que el mundo entero entra en sueño, él se pone, él, al trabajo, y lo transfigura. Transfiguración que no es anulación de lo real, sino **juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad...** (...) Por la actitud de modernidad el alto valor del presente es indisociable del encarnizamiento en imaginarlo, en **imaginarlo de otro modo que él no es y a transformarlo no destruyéndolo, sino captando así lo que él es**. La modernidad baudelairiana es un ejercicio donde la extrema **atención a lo real** está confrontada con la

²⁵⁴ ¿No será necesario poner esta actividad del olvido al servicio de la vida, revelando justamente el carácter abusivo de toda pretensión de eternidad? En Nietzsche, F. (1999) **Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida**; Nueva Visión; España.

²⁵⁵ Foucault, M.; Qu'est-ce que les Lumières?; en **Dits et écrits Vol. IV** (339); Gallimard; pág.; 569. En este texto es posible medir todas las similitudes y diferencias que animan el posible diálogo entre Benjamin y Foucault, en torno a las figuras del dandy y del flâneur.

práctica de una libertad que a la vez respeta lo real y lo viola” ²⁵⁶. En este juego entre el sueño y la transfiguración, no es difícil escuchar la voz nietzscheana que identifica la tensión entre ambos momentos con el espíritu trágico. El héroe moderno puede ser pensado como un héroe trágico: afirma la contingencia de lo que se produce como devenir, afirma la identidad de lo que se transfigura, la eternidad de lo que, individuándose, no deja al mismo tiempo de devenir-otro. El sueño y la embriaguez. Apolo y Dionisos jugando bajo la regla de la tragedia.

Para sostener esto que somos, esto que no obedece a ninguna Razón que, ulteriormente le daría sentido, para encontrar la racionalidad específica que da cuenta de esto que somos, hay que ser héroes. Pero héroes irónicos: héroes que saben de la contingencia de sus proezas, héroes que no esperan la recompensa de la salvación pero que, pese a eso, se empeñan en construir un espacio para ser libres. Ser libres no es una fatalidad en la historia, algo que inevitablemente debía acaecer, no es el designio inevitable de una humanidad que se emancipa: ser libres es el trabajo de los hombres sobre sí mismos, la forma en que los hombres se dan una ética. Ser libres es la práctica precisa que le damos a nuestro modo de ser en el mundo, lejos de toda la resignación que dice que lo que debe ser, inevitablemente, será: “Pero para que no se trate simplemente de la afirmación o del sueño vacío de la libertad, me parece que esta actitud histórico-crítica debe ser también una **actitud experimental**” (...) “Es decir que esta ontología histórica de nosotros mismos debe apartarse de todos esos proyectos que pretenden ser globales y radicales”²⁵⁷. Si los límites

²⁵⁶ Foucault, M.; Qu'est-ce que les Lumières?; en **Dits et écrits Vol. IV** (339); Gallimard; pág.; 570.

²⁵⁷ Foucault, M.; Qu'est-ce que les Lumières?; en **Dits et écrits Vol. IV** (339); Gallimard; pág.; 574/75

constituyen el horizonte de posibilidad positivo de nuestras experiencias históricas: ¿qué experiencia de la libertad podemos realizar? ¿hasta dónde podemos dar un contenido al ejercicio por el cual practicamos nuestra manera de ser libres en el mundo?.

Ironizar el presente es afirmar el carácter trágico de la vida: ¿cómo se ha constituido el presente y qué en este presente comienza a resquebrajarse? ¿hasta dónde nuestra forma de practicar la libertad impugna los límites que nos constituyen? Antes indicábamos que no hay una oposición libertad-ejercicio de poder sino más bien que la práctica de la libertad se realiza como interpelación de los dispositivos de poder. Bien, en el presente, ¿hasta dónde podemos, hasta donde es posible, practicar la libertad? ¿hasta dónde los límites en los que pensamos, hablamos y actuamos nos permiten dar contenido a nuestros modos de existir en el mundo (modos sexuales, pero, también económicos, sociales, etc.) ¿Hasta donde se (nos) permite ser libres?

El primer paso de una crítica del presente, que muestra el carácter vacío de toda idea de más allá, es señalar su carácter **contingente y racional** (si antes lo racional era lo necesario, ahora **la racionalidad es contingente**): el presente no es una fatalidad, podríamos haber sido de una forma distinta a la que somos, sin embargo, nos hemos constituido de esta manera precisa y no de otra. Esta es nuestra manera de ser libres, nuestro modo preciso (y por ello ni universal ni globalizable) de practicar la libertad. La arqueología, la genealogía y las problematizaciones asumen su interés crítico con respecto a lo que somos: ¿Qué conjunto de reglas, (qué episteme, qué formación discursiva), definen nuestro orden de empiricidades (qué es lo que vemos en el mundo), hacen posibles nuestras doxologías y es constitutiva en fin de lo que

podemos decir, hacer, pensar? (programa crítico arqueológico) ¿Cómo se han establecido estas reglas, cuál(es) ha(n) sido el (los) acontecimiento(s) por los que han irrumpido estas reglas? ¿cuál es su contingencia y su racionalidad? ¿en qué momento el juego de las interpretaciones prácticas se apropió de las reglas en un sentido y no en otro? (programa crítico genealógico) Si, como hemos visto más arriba, el proyecto de una ontología histórica de nosotros mismos (concebido, al menos en parte, al calor de las discusiones con la historiografía contemporánea) podía rastrearse desde el inicio de la obra foucaultiana, su interés crítico (como también hemos señalado) supone la conexión en un mismo punto de la arqueología, la genealogía y las problematizaciones. Entonces, análisis ontológico como crítica del presente: qué se puede pensar, cómo es posible que hayamos pensado esto. En segundo lugar, esta tarea crítica (que ignora todo más allá) es una heroización irónica del presente, ¿por qué? Porque la ironía señala que no hay un más allá que legitime lo que somos: cómo se “justifica” nuestro modo de ser sin apelar a valores ideales: tarea de héroes trágicos, de aquellos que lejos de toda resignación o de toda fórmula vacía (“todo vale”, “hay universales”) se exigen para sí conectar los modos de existencia con la puesta en cuestión de las formas de vida (esta heroización irónica, la encarna el dandy, en el texto sobre Kant, o la figura inalcanzable del sabio en el mundo antiguo.): “La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un ascetismo indispensable. Ser moderno, no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de los momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: lo que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el ‘dandismo’” (...) “El hombre moderno, para Baudelaire, no es aquel que parte al

descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida; es aquel que busca inventarse a sí mismo” ²⁵⁸. Y qué otra cosa define al héroe trágico (frente a los modos de ser del resentimiento) sino el esfuerzo por escapar al modo “natural” de ser. Frente a esa fatalidad que nos dice que sólo podemos ser del modo que ya somos, es posible siempre afirmarse como diferencia en relación a nosotros mismos²⁵⁹.

Señalar las fracturas por las que el presente se quiebra, no es más que dar lugar a la actualidad del presente: “Yo caracterizaría entonces el *êthos* filosófico propio a la ontología crítica de nosotros mismo como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear, y como trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto que seres libres” ²⁶⁰. Recordemos una vez más lo que decía Deleuze²⁶¹: lo actual no es el presente, es lo que el presente está dejando de ser: eso que está dejando de ser es lo que “puede y debe ser pensado”. Si algún imperativo queda es este: debemos pensar nuestro devenir, porque allí se establecen las formas de distribuir las reglas que definirán lo que somos. Debemos imaginar nuestro por-venir, porque esto por-venir no está ya dado. Y un modo de heroizar trágicamente este presente sin telos es preguntarse, hasta dónde somos capaces de tolerar: ¿qué resulta intolerable para nosotros? La pregunta por lo intolerable marca un índice de aquello en lo que podemos devenir y que se puede desdoblar en dos partes: ¿qué se nos está permitido decir? ¿qué es lo que se nos permite hacer? ¿qué se nos deja pensar? Es decir ¿qué resulta intolerable **para el**

²⁵⁸ Foucault, M.; Qu'est-ce que les Lumières?; en **Dits et écrits Vol. IV** (339); Gallimard; pág.; 570/71.

²⁵⁹ Es lo que, a ojos de Deleuze, permite un acercamiento entre Nietzsche y Spinoza.

²⁶⁰ Foucault, M.; Qu'est-ce que les Lumières?; en **Dits et écrits Vol. IV** (339); Gallimard; pág.; 575.

²⁶¹ Volveremos sobre esto en la conclusión

sistema de reglas en el que nos constituimos? ¿Cuál es el umbral de la intolerancia (sexual, política, social, económica)? Y por otro lado ¿qué **nos** resulta intolerable en este sistema de reglas que nos prohíbe y nos permite decir sólo algunas cosas, que nos alienta y nos disuade de ciertas cosas? ¿Qué nos resulta intolerable de nuestro modo de ejercer la sexualidad, la política, la vida? ¿Hasta dónde soportamos que se nos gobierne y cuándo es intolerable la intromisión de los gobiernos?

Una ética es entonces una estética de la existencia, porque ¿qué es la estética sino la posibilidad de imaginar otras formas de percibir, es decir de experimentar, de pensar el mundo, de darnos en síntesis un modo de ser?. Para aquellos que hacían del arte una región menor del pensamiento, hay que recordar, con Deleuze, que el arte es una práctica del pensamiento, que el arte es pensamiento y con Kant que la estética funda la posibilidad del juicio es decir que la estética hace posible el pensar. Que una ética concluya en una estética de la existencia no significa otra cosa que indagar en qué, nuestro modo singular de darle forma a la existencia, es decir de construirnos en obras de arte, puede dar lugar a un ethos en que las fronteras de lo intolerable no cesen de rebasarse una y otra vez. Imaginar es la práctica por la cual los límites (éticos, estéticos, gnoseológicos) que definen lo que somos, se abren a los límites de lo que podemos llegar a ser: “En fin, agregaría una palabra solamente. Esta heroización irónica del presente, este juego de la libertad con lo real para su transfiguración, esta elaboración ascética de sí, Baudelaire no concibe que puedan tener lugar en la sociedad misma o en el cuerpo político.

No puede producirse más que en un lugar diferente que Baudelaire llama arte"²⁶²

²⁶² Foucault, M.; Qu'est-ce que les Lumières?; en **Dits et écrits Vol. IV** (339); Gallimard; pág.; 571.

Conclusión

Entre la muerte y la actividad: ¿tiene la filosofía alguna utilidad?

“Pensar es experimentar, pero la experimentación es siempre lo que se está haciendo: lo nuevo, lo destacable, lo interesante, que sustituyen a la apariencia de verdad y que son más exigentes que ella. **Lo que se está haciendo no es lo que acaba, aunque tampoco es lo que empieza.** La historia no es experimentación, es sólo el conjunto de condiciones casi negativas que hacen posible la experimentación de algo que es ajeno a la historia. Sin la historia, la experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero **la experimentación no es histórica, es filosófica”** Deleuze, G.-Guattari, F; (1993); **¿Qué es la filosofía?**; Anagrama; España; pág. 112 (sub. nuestro).

¿Ha encontrado su fin la filosofía? El tono apocalíptico que puede resonar detrás de algunas perentorias partidas de defunción, no deja de estar aquejado de una fuerte dosis de idealismo. Supone que la filosofía tenía un destino (y por tanto una irrevocabilidad: absolución del espíritu, metafísica de la presencia, comunicación), que dirigió la historia de la filosofía hacia su fin y que, habiéndose consumado ese destino, la filosofía, agotada en esa consumación, debía al fin disolverse o, a lo sumo, asumir las formas debilitadas de una epistemología o una ética aplicada (o, en fin, que debía, remontando el camino de los desvíos y los retrasos, recuperar su originalidad griega). Sin embargo, cabe siempre preguntarse si esa consumación es el destino ineluctable de una filosofía predestinada y si ese remontar hacia atrás o ese debilitamiento y abandono, fuesen las únicas alternativas de vindicación. El problema de tales dictámenes forenses, radica en creer en la identidad de un cuerpo doctrinal que a lo largo de los siglos se hubiera desarrollado hasta su impotencia, sin considerar que, tal vez, tal cuerpo sea el resultado de las propias operaciones de disección. El problema es creer en la unidad de la filosofía separada todo devenir. Pero tal apresurada muerte puede significar tan sólo la muerte de un modo de hacer la filosofía, y que quien pone el último epitafio lo haga sobre su propia tumba de último filósofo del idealismo, condenado siempre a decir Lo Mismo. Por el contrario si establecemos que detrás de esta palabra, “filosofía”, se despliega, no la unidad de una actividad idéntica y repetida (la de un cogito cognoscente, comunicativo o absoluto que garantizaría el relato de tal unidad ahora realizada), sino la dispersión de unas prácticas variables, cuyo relato disperso no reúne ninguna subjetividad transhistórica, la filosofía, el devenir filosófico de la filosofía, lejos de toda muerte, se recompone en nuevas

prácticas, en nuevos modos de ser²⁶³. En todo caso, mejor sería decir que la filosofía ha muerto varias veces o, que las prácticas filosóficas han muerto varias veces (y en esto consistía parte del debate entre Hadot y Foucault). Para seguir con el juego heideggeriano, podríamos decir que la tarea de pensar es la de pensar hoy qué es la filosofía. O que la filosofía tiene por tarea, responder a la pregunta ¿qué es pensar?. Porque ¿sabemos al fin qué es pensar?²⁶⁴. Este era el supuesto fundador de la imagen dogmática del pensamiento para Deleuze: hay una “buena naturaleza del pensar” y una “rectitud del pensamiento” que no exigen explicitación²⁶⁵. Se trata por el contrario, como lo sostenía ya Heidegger de rescatar al pensamiento de lo in-diferente y de lo aburrido y hacer del él algo “interesante”. En la multiplicidad semántica de esta palabra encontramos algunas indicaciones relevantes. Se trata de “interesar” como de un “**estar entre**” (“estar entre” –entre las series, entre los autores, entre dos, entre el arte y la filosofía-, “interferir”, usar “intercesores”, es una de las formas favoritas de expresar su modo de hacer filosofía de Gilles Deleuze); de un “interesar” que **hiera** el mundo de lo cotidiano, que “interese” nuestra actualidad, que cambie lo que es, que capte nuestra atención y modifique lo

²⁶³ Es lo que da a las filosofías de Foucault y Deleuze un aire de familia heideggeriano al tiempo que los separa del filósofo alemán. Si para los tres es necesario, después de Nietzsche, preguntarse ¿qué es la filosofía, qué es pensar?, los franceses se alejan de toda idea de destinación. Para el primero “filosofía” no designa una entidad que estaría, sustraída a los cambios, sometida a un destino de consumación técnica, sino una práctica de la que es necesario mostrar la variabilidad y discontinuidad histórica: contra toda idea de **destino**, Foucault presenta la de **discontinuidad**. Para Deleuze, la filosofía no se identifica sin más al pensamiento (a todo pensamiento), y entonces la filosofía, definida como práctica del concepto, rechazando toda tentación “comunicativa”, tampoco realiza una fatalidad destinada sino que se reencuentra frente a la obligación de inventarse un territorio que le resulte propicio para la creación de conceptos, la filosofía como vimos más arriba, debe darse a cada instante un plano, el pensamiento construirse una imagen (llámese a esta tarea filosófica o no, agrega Deleuze, eso resulta poco importante).

²⁶⁴ Heidegger, M.(1994); **Artículos y conferencias, ¿Qué quiere decir pensar?**; Ediciones del Serbal; España; pág. 113-125: “Hoy en día pensamos a menudo que estamos haciendo un honor especial a algo cuando decimos que es interesante. En realidad, con este juicio se ha degradado lo interesante al nivel de lo indiferente para, acto seguido, arrumbarlo a lo aburrido. **El hecho de que mostremos interés por la Filosofía en modo alguno testifica ya una disponibilidad para el pensar**” (sub. nuestro).

que somos (discontinuar las relaciones naturales). Lo interesante es también aquello que **nos llama la atención**: los signos que en el presente hacen un devenir actual lo que somos. “Interesar” es, lejos de toda in-diferencia, la operación práctica por la que el pensamiento abre las heridas, las grietas, por donde lo presente puede devenir una actualidad por donde se marca la diferencia. Un diagnóstico “interesante” que corta y parte nuestro presente y obliga transformar lo que somos²⁶⁶. Hacer del pensamiento algo interesante, es animarse a realizar un ejercicio peligroso. ¿Para qué, decía Char, hacer algo si no se corre peligro al hacerlo? ¿para qué gastar nuestra paciencia por aquello que no nos perturba?

Lo interesante es lo que llama nuestra atención. Es en este sentido lo que nos interpela, y en su carácter inesperado (lo absolutamente nuevo) lo que nos obliga a pensar. En la herida que provoca, nos llama y nos exige a prestarle nuestra atención. Hay signos que nos interpelan. Y se revelan interesantes llamándonos la atención, indicándonos que algo ya no es lo que era, que lo habitual deja de serlo. Que el pensamiento deviene otro del que es.

Mientras no sabemos interesarnos, mientras permanecemos in-diferentes ante lo que pasa, lo habitual nos lleva a pensar siempre lo Mismo. Mientras permanecemos en lo habitual, el pensamiento descansa como en su propia patria, en su terruño. Allí encuentra alojamiento y se encuentra alojado. El presente es ese hábito que tranquiliza y que sostiene que lo que es, ha sido siempre y siempre será. Nada hay más tranquilizador para el pensamiento que saberse siempre recuperado, siempre recogido por la historia de las ideas. Allí

²⁶⁵ Deleuze, G.(1998); **Diferencia y repetición**; Júcar Universidad; España.

²⁶⁶ Deleuze, G.-Guattari, F. (1993); **¿Qué es la filosofía?**; Anagrama; España; pág. 45: “Pensar suscita la indiferencia general. Y no obstante no es erróneo decir que se trata de un ejercicio peligroso”.

uno se encuentra siempre “como en casa”. Imaginar otra forma de pensar, es impugnar esa historia, ese alojamiento, esa casa. Es necesario prestar nuestra atención a los signos que interfieren en ese suelo natural, que transfiguran la imagen de lo que es nuestro presente, que anticipan el ahora del devenir porvenir. Sólo atendiendo al llamado de lo que interesa, es posible pensar lo no habitual, lo extraño, la Diferencia. Sólo allí es posible prestar atención a los signos por los cuales establecer un diagnóstico. En esos signos se revela el agotamiento, la enfermedad, las afecciones de nuestro presente y de nuestro modo de ser y pensar en el presente. Imaginar otra patria posible, otro modo de establecerse, imaginar otro emplazamiento en el que se da la apertura de aquello que podemos ver, decir y hacer, es la tarea previa que debe darse toda tarea de pensar. Curarnos de pensar, para poder empezar a pensar. No es posible pensar, sin antes dar una imagen. No es posible pensar sin que antes la Imaginación constituya el territorio de lo pensable. Nada cambia si no cambia ese territorio, nada cambia si los conceptos se siguen alojando en el mismo y reiterado lugar. No hay crítica que pueda dejar sin cuestión los límites de lo que es pensar. Pensar es por ello, en primer lugar, dar a la Imaginación la libertad de constituir ese territorio a ser conquistado. Así mientras que lo útil, lo que sirve, lo que tiene un sentido ya dado nos compromete a la reiteración de lo ya sabido, la in-utilidad de la pregunta por la actualidad, la in-utilidad de la cuestión por el pensamiento (todos creemos que sabemos lo que es pensar) se desborda en aquello que “interesándonos” se abre hacia el abismo (infundado) de lo que no somos. En esto radica su poder de llamarnos la atención de lo actual. Su poder, su utilidad es su aparente no-utilidad, su carácter de obra, de lo que está siempre en obra, frente a lo que se da como lo establecido en el

hábito y la costumbre y por eso, ya no interesa, no llama la atención, no nos interpela porque es lo que va de suyo y nos deja indiferentes. Lo “interesante” es pues lo que llama la atención, aquello que por su apertura, por la desgarradura que nos atrapa, nos interpela como diferencia aconteciendo como diferenciación. El pensamiento como cuestión y diferenciación.

Como vemos, todo el equilibrio y la actualidad de la filosofía resultan de determinar qué imagen del pensamiento somos capaces de darnos. Las aguas tranquilas de los mares interiores y el recorrido meticuloso del territorio kantiano o las tempestades inesperadas de alta mar, el agobio de los días sin avanzar hacia ningún lugar, las escarpadas alturas de las montañas²⁶⁷. De Hegel a Heidegger el pensamiento está asolado por las preguntas nietzscheanas. Esa triple encrucijada define el ámbito de reflexión de la(s) ontología(s) histórica(s) de nuestra(s) actualidad(es) (es decir de nuestras posibilidades de devenir-otro del que somos): al fin y al cabo, que el **pensamiento** es una **práctica**, que tal práctica resulta del juego de **relaciones conflictivas** que las fuerzas mantienen entre sí, que tales relaciones conflictivas se **objetivan** en las formas del saber, la disciplina o los valores morales, todo esto no es más que lo que la obra nietzscheana presenta como respuesta al idealismo alemán. “Interesar” la filosofía, hacer de ella algo “interesante” (hacerla a ella misma “interesante”), es decir el instrumento por el cual partir toda identidad y obligarla a mostrarse por lo que ella no quiere ser: su Diferencia.

²⁶⁷Al respecto de la imagen de la filosofía en Kant, véase más arriba, Introducción A 2 i. También la Crítica de la facultad de juzgar puede comprenderse a partir de la formulación renovada de la pregunta ¿qué es pensar? Para las imágenes marítimas del pensamiento, remitimos a las obras de Conrad. En especial, **Una línea de sombra** y **Tifón**, entre otras. Paul Veyne encuentra en el alpinismo las imágenes más adecuadas para el pensamiento, en un libro cuyo título es justamente **Lo interesante y lo cotidiano**

Entendido de este modo el pensar como algo “interesante”, como lo que “está entre” (entre nosotros, entre nosotros y el mundo, entre nosotros y lo que todavía no somos: lo que “está entre” es una discontinuidad, no es ni de unos ni de otros, es la separación que diferencia, la unidad que divide, Deleuze diría: lo individual), Foucault y Deleuze hacen de la filosofía un acto creativo. La filosofía es creación: de modos de existencia para el primero, de conceptos (que implican campos de inmanencia y postulan también estilos de vida) para el segundo. En ambos, la **filosofía es un acto creativo** que tiene por fin rebasar los límites en los que el presente se ensaña en contenernos. Nada más lejos que una actitud supuestamente estetizante (tal como criticaba Hadot al respecto del “dandysmo” de Foucault). Si con Hegel la filosofía se condenaba a ser un relato epigonal de las astucias del espíritu, ahora la filosofía es el acto de pensamiento (junto con la ciencia, y el arte²⁶⁸) por la que es posible romper (interesar) los límites que se nos quieren imponer como inevitables: “Resulta que, para Foucault, lo que cuenta es la diferencia del presente y lo actual. Lo nuevo, lo interesante, es lo actual. Lo actual no es lo que somos, sino más bien lo que devenimos, lo que estamos deviniendo, es decir el Otro, nuestro devenir-otro. El presente, por el contrario, es lo que somos y, por ello mismo, lo que estamos ya dejando de ser. No sólo tenemos que distinguir la parte del pasado y la del presente, sino, más profundamente, la del presente y la de lo actual. No porque lo actual sea la prefiguración incluso utópica de un porvenir de nuestra historia todavía, sino porque **es el ahora de nuestro devenir**. Cuando

²⁶⁸ Deleuze, G.-Guattari, F.; (1993); **¿Qué es la filosofía?**; Anagrama; España; pág. 110: “El arte y la filosofía se unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto que correlato de la creación. No son los autores populistas sino los más aristocráticos los que reclaman este futuro. Este pueblo y esta tierra no se encontrarán en nuestras democracias. Las democracias son mayorías, pero un devenir es por naturaleza lo que se sustrae siempre a la mayoría”

Foucault admira a Kant por haber planteado el problema de la filosofía no con relación a lo eterno sino con relación al Ahora, quiere decir que el objeto de la filosofía no consiste en contemplar lo eterno, ni en reflejar la historia, sino en diagnosticar nuestros devenires actuales (...) Un devenir democrático que no se confunde con lo que son los Estados de derecho, o incluso un devenir-griego que no se confunde con lo que fueron los griegos. **Diagnosticar los devenires en cada presente que pasa** es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que médico”²⁶⁹.

¿Somos capaces no ya de fundar una democracia, sino de pensar un devenir-democrático? O, más riesgoso aun, ¿somos capaces de pensar lo político más allá de lo democrático como única alternativa pensable a nuestros modos de hacer en el mundo? ¿somos capaces de imaginar un por-venir de lo político, un devenir-político? ¿cómo podemos “interesar” nuestro presente? Sabemos el temor que nos asalta: el fascismo, el stalinismo, el anarquismo y todas las formas de autoritarismo: parece que todas las salidas a los estados de derecho fundados en principios formalmente democráticos han resultado catastróficas. Pero hay un peligro aun mayor: creer que por ese fracaso estamos reducidos a la doble condena: reiterar el autoritarismo o no pensar más allá de lo permitido: no arriesgar, transitar todas las formas más o menos sabidas de los reformismos, conformarnos con nuestro modo presente de ser y, en suma, universalizarlo²⁷⁰. Nuestro presente es lo más habitual. Pasa por

²⁶⁹Deleuze, G.-Guattari, F.; (1993); **¿Qué es la filosofía?**; Anagrama; España; pág. 114 (sub. nuestro).

²⁷⁰ Debemos recordar que la reflexión foucaultiana en torno a Kant se realiza bajo el signo del coraje (el coraje de la verdad es el título del seminario en el que se enmarca el artículo ¿Qué es la ilustración?, y que interpreta el “sapere aude” como una interpelación: “ten el coraje de saber”). Ese coraje es el sentimiento que se precisa para decir la verdad, el coraje de (por) la verdad –reflexión que acompaña también la problemática del cuidado de sí: la parrhesía implica el coraje, el valor frente a la amenaza, en especial en Coraje y verdad. Diagnosticar los límites singulares de nuestro presente (frente a las presiones universalistas que se imponen como

ello por impensado y quiere pasar por impensable. No tomar el riesgo de pensar más allá de nuestro presente, no actualizarlo, es no poder salir de las trampas en las que él mismo nos interroga. Ese temor, es, seguramente legítimo. Pero en esa inquietud, en ese movimiento, en ese no poder ya estar en el lugar acordado, en esa intranquilidad, en esa perturbación, se presenta el desafío para el pensamiento de encontrar su utilidad radical: pensar lo mismo, reiterarse en la identidad de lo ya sabido o arriesgarse ante la posibilidad de actualizar modos de ser en el mundo, existencias singulares, formas de organización no diseñadas de antemano, asumiendo para sí el riesgo mayor de la pérdida y el desencanto: vivir para ser los mismos siempre o vivir para ser siempre otros. En esta alternativa se juega el compromiso y la utilidad de la filosofía para el futuro. Hacer de la filosofía, del pensamiento, algo interesante: en ese camino, las derivas de Foucault nos señalan los privilegios del riesgo: allí donde pensar, es interesarnos nosotros mismos, es decir, devenir otros de los que somos, herirnos, aun a riesgo de, por ese interés, por esa herida, perdernos definitivamente en aquello que todavía no hemos podido ser.

Hernán Ulm

necesidad absoluta o, como ya vimos, frente a los gobiernos que se arrogan directamente –en nombre de esos universales- para sí el derecho de decir la verdad) exige el coraje por decir la verdad de lo que somos y podemos pensar.

BIBLIOGRAFIA

Por el lado de la historia

- Aries, P. (1983); **El hombre ante la muerte**; Taurus 1999; España.
- Aries, P.-Duby, G. (dir) (1991); **Historia de la vida privada. Tomo III: Del Renacimiento a la Ilustración** (bajo la dirección de Chartier, R); Taurus 2001; España.
- Baxandall, M.(1988): *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*; Gustavo Gili; España.
- Bloch, M; (1952); **Introducción a la historia**; F.C.E.; 5ª reimpresión 2000; Argentina.
- Braudel; F. (1953); **El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**; F.C.E.; 2ª edición (corregida y aumentada) 1976; 1º reimpresión 1981; México.
- (1968); **La historia y las ciencias sociales**; Alianza Editorial; 10ª reimpresión 1999; España.
- (1985); **La dinámica del capitalismo**; Alianza Editorial; España.
- (1991); **Carlos V y Felipe II**; Centro Editor de América Latina; Argentina; con un Prólogo de Devoto, F.; **Braudel y la renovación historiográfica**.
- (2002); **Las ambiciones de la historia**; Editorial Crítica; España.
- Burke, P. (1993); **El Renacimiento**; Crítica; ed. de bolsillo 1999; España.
- (1997); **Historia y teoría social**, Instituto Mora; 1ª reimpresión; 2000; México.
- (1999); **La revolución historiográfica francesa**; Gedisa; 3ª ed.; España.
- Cavalló, G.-Chartier, R. (1998); **Historia de la lectura en el mundo occidental**; Taurus; España.
- Chartier, R.(1998); **Au bord de la Falaise**; Albin Michel, France.
- (1992); **El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII**; Gedisa; 2ª ed. 1996; España.
- (1994); **Lecturas y lectores en la Francia del Antiguo Régimen**; Instituto Mora; México.
- (1995); **Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa**; Gedisa; España.
- (1995ª); **Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación**; Instituto Mora; México.
- (1996); **Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin**; Manantial 2ªed. 2001; Argentina. (los textos recogidos aquí se pueden encontrar también en Chartier 1998 y 2000)
- (1999); **El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación**; Gedisa, 4ª reimpresión; España.
- (1999ª); **Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Rocher Chartier**; F.C.E.; México.
- (2000); **Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna**; Cátedra; España (algunos textos de este libro se encuentran también en Chartier 1998 y 1996)
- (2000ª); **Las revoluciones de la cultura escrita. Diálogos e intervenciones**; Gedisa; España.
- Darnton, R. (1987); **La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa**; F.C.E.; 2ª reimpresión 2000; México.
- De Certeau, M. (1993); **La escritura de la historia**; UIA; 3ªed.; México.
- (1995); **La toma de la palabra y otros escritos políticos**; UIA; México.
- (1995a); **Historia y Psicoanálisis**; UIA; 2ªed. 1998; México.
- (1996); **La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer**; UIA; 1ªreimpresión 2000; México.
- Diderot, D. (estudio preliminar de Chartier, R.) (2003); **Carta sobre el comercio de libros**; F.C.E.; Argentina.
- Farge, A. (1989); **Le goût de l'archive**; de Seuil; France.
- (1994); **La vida Frágil. Violencia, poderes y solidaridades en el París del siglo XVIII**; Instituto Mora; México.
- (1997); **Des lieux pour l'histoire**; De Seuil; France.
- Farge, A.-Revel, J. (1998); **La lógica de las multitudes. Secuestro infantil en París; 1750**; Argentina.
- Febvre, L. (1959); **El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais**; UTEHA; México.
- (1970); **Combates por la historia**; Planeta- Agostini 1993; España.

Greenblatt, S. (1988): *Shakespearans negotiations*; California University Press.
 Ginzburg, C.; **El queso y los gusanos**; Muchnick; España
 Le Goff, J. (1987); **La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media**; Gedisa; España.
 ----- (1996); **Los intelectuales en la Edad Media**; Gedisa 4ª edición; España.
 Maiello, F. (1988); **Jacques Le Goff. Entrevista sobre la Historia**; IVEI; España.
 Marin, L. (1977); **Détruire la peinture**; Flammarion 2º ed 1997; France.
 Pagano, N.-Buchbinder, P. (comp) (1993); **La historiografía francesa contemporánea**, Biblos; Argentina.
 Revel J. (2001); **Las construcciones francesas del pasado**; F.C.E.; Argentina.
 Veyne, P. (1984): **Cómo se escribe la Historia. Foucault revoluciona la Historia**; Alianza; España.
 -----(1995); **Le quotidien et l'interessant**; Les Belles lettres; France.

Del costado de la filosofía

AAVV (1995) **Michel Foucault, filósofo**; Gedisa; España.
 Abraham, T (comp.) (1998); **Foucault y la ética**; Biblos; Argentina.
 ----- (2003), **El último Foucault**; Sudamericana; Argentina.
 Arendt, A. (1995); **De la historia a la acción**; Paidós; España.
 ----- (2002); **Entre pasado y futuro**; Península; España.
 ----- (2003); **Conferencias sobre la filosofía política de Kant**; Paidós; Argentina.
 Barthes, R.(1967); **Ensayos críticos**; Seix Barral; España.
 ----- (2003); **El placer del texto y Lección inaugural**; Siglo XXI; Argentina.
 Baxandall, M. (1988); **Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento**; España; Gustavo Gili.
 Bergson, H. (1928); **La energía espiritual**; Daniel Jorro Editor; España.
 ----- (1938); **Essai sur les données immédiates de la conscience**; Felix Alcan; France.
 ----- (1939); **L'évolution créatrice**; Librairie Félix Alcan; France.
 ----- (1987); **Memoria y vida** (selección de textos a cargo de Gilles Deleuze); Alianza; España.
 Blanchot, M. (1969); **El libro que vendrá**; Monte Avila (1992); Venezuela.
 ----- (1990); **La escritura del desastre**; Monte Avila; Venezuela.
 ----- (1993); **Michel Foucault tal y como yo lo imagino**; Pre-textos.
 Bourdieu, P. (1998); **Cosas dichas**; Gedisa (2 ed. 2000); España.
 ----- (1999); **Meditaciones pascalianas**; Anagrama; España.
 ----- (1999); **Intelectuales, política y poder**; Eudeba (2003); Argentina.
 Brehier, E. (1997); **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**; Vrin; France.
 Canguilhem, G. (1968); **Etudes d'histoire et de philosophie des sciences**; Vrin; France.
 Castro, E. (2004); **El vocabulario de Michel Foucault**; Universidad de Quilmes; Argentina.
 Cragnolini, M. (1998); **Nietzsche, camino y demora**; Eudeba; Argentina.
 Deleuze, G. (1971); **Nietzsche y la filosofía**; Anagrama (1986) ; España.
 ----- (1984); **Spinoza: Filosofía práctica**; Tusquets; España
 ----- (1986); **Foucault**; Paidós; España.
 ----- (1987); **La imagen-movimiento. Escritos sobre cine 1**; Paidós; España.
 ----- (1987); **La imagen-tiempo. Escritos sobre cine 2**; Paidós; España.
 ----- (1987); **El bergsonismo**, Cátedra; España.
 ----- (1988); **Diferencia y Repetición**; Júcar Universidad; España.
 ----- (1989); **Lógica del sentido**; Paidós Studio; España.
 ----- (1990); **Pourparlers**; Minuit; France.
 ----- (1993); **Critique et Clinique**; Minuit; France.
 ----- (1996); **Spinoza y el problema de la expresión**; Muchnik; España.
 ----- (1997); **La filosofía crítica de Kant**; Cátedra; España.
 ----- (2002); **l'île déserte et autres textes**; Minuit; France.
 ----- (2003); **Deux regimes de fous**; Minuit; France.
 Deleuze, G.-Guattari, F; **Kafka. Por una literatura menor**.
 ----- (1993); **Qué es la filosofía**; Anagrama; España.

- Deleuze, G.-Parnet, C. (1980); **Diálogos**; Pre-textos; España.
- Detienne, M. (2005); **Cómo ser autóctono. Del puro ateniense al francés de raigambre**; FCE; México.
- Diderot, D. (estudio preliminar de Chartier, R.) (2003); **Carta sobre el comercio de libros**; F.C.E.; Argentina.
- Dreyfus, H.-Rabinow, P. (2001); **Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica**; Nueva Visión; Argentina.
- Eribon, D. (1992); **Michel Foucault**; Anagrama; España.
- (1995); **Michel Foucault y sus contemporáneos**; Nueva Visión; Argentina
- Eribon, D. (dir.) (2004); **El infrecuente Michel Foucault**; Letra viva-Edelp; Argentina.
- Évrard, F. (1995); **Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident**; Bertrand-Lacoste; France.
- Eggers Lan, C. (1997); **Libertad y compulsión en la Antigua Grecia**; Oficina de Publicaciones del CBC de la UBA; Argentina.
- Gadamer, H-G. (1996); **Estética y hermenéutica**; Tecnos; España.
- Grafton, A. (1998); **Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página**; F.C.E.; México.
- Greenblatt, S. (1988); **Shakespearean negotiations**; California University Press.
- Gros, F. (2000); **Foucault y la locura**; Nueva Visión; Argentina.
- (coord) (2002); **Foucault. Le courage de la vérité**; PUF; France.
- Hadot, P. (1998); **¿Qué es la filosofía antigua?**; F.C.E.; México.
- (1998); **Eloge de la philosophie antique**; Editions Allia; France.
- (2002); **Exercices spirituels et philosophie antique**; Albin Michel; France (una primera versión de este texto ha sido publicada en 1993 en el Institut d'Études agustiniennes).
- Habermas, J. (1981); **Historia y crítica de la opinión pública**; Gustavo Gili (1994); España
- (1991); **Escritos sobre moralidad y eticidad**; Paidós (1998); España.
- (1999); **La inclusión del otro. Estudios de teoría política**; Paidós; Argentina.
- (2003); **Acción comunicativa y razón sin transcendencia**; Paidós; Argentina.
- Hardt, M. (2004); **Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico**; Paidós; Argentina.
- Hegel, G.W.F. (1974); **Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal**; Revista de Occidente; 4ªed.; España.
- (1975); **Principios de la filosofía del derecho**; Prefacio; Editorial Sudamericana; 2004 2ª ed.; Argentina.
- Heidegger, M. (1980); **Ser y tiempo**; F.C.E.; Argentina.
- (1992); **¿Qué es eso de filosofía?**; Memphis; Argentina.
- (1994); **Conferencias y artículos**; Ed. del Serbal; España.
- (1999); **Tiempo y ser**; Tecnos; España.
- (2000); **La experiencia del pensar**; Ediciones del copista; Argentina.
- Kant, I.; (1997); **Crítica de la Razón Pura**; Alfaguara; España.
- (1951); **Crítica del Juicio** (tr. García Morente, M); El Ateneo; Argentina.
- (1985) **Oeuvres philosophiques II** (bajo la dirección de Ferdinand Alquí); Gallimard ; France.
- (1992) **Crítica de la facultad de juzgar** (trad. Pablo Oyarzún); Monte Avila; Venezuela.
- Liotard, J.F. (1987); **El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia**; Gedisa; España.
- (1989); **¿Por qué filosofar?**; Paidós; España.
- (1992); **Peregrinaciones**; Cátedra
- (1998); **Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo**; Manantial; Argentina.
- Marrati, P. (2003); **Gilles Deleuze. Cine y filosofía**; Nueva Visión; Argentina
- Micali, C. (2003); **Foucault y la fenomenología**; Biblos; Argentina.
- Nietzsche, F. (1971); **Ecce Homo**; Alianza (1993); España.
- (1972); **La genealogía de la moral**; Alianza (1995); Argentina
- (1972); **Así hablo Zaratustra**; Alianza (1983); España.
- (1972); **Más allá del bien y del mal**; Alianza (1993); Argentina.
- (1973); **Crepúsculo de los ídolos**; Alianza (1994); España.
- (1994); **El nacimiento de la tragedia**; Alianza; España.
- (1999); **Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida**; Biblioteca Nueva; España.
- (2000); **Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales**; Biblioteca Nueva; España
- Papponi, M. (1996); **Michel Foucault: Historia, problematización del presente**; Biblos.

Rajchman, J. (2004); **Deleuze. Un mapa**; Nueva Visión; Argentina.
Vattimo, G. (1986); **Introducción a Heidegger**; Gedisa; México.
----- (2002); **Diálogo con Nietzsche**; Paidós; Argentina.
Vernant, J.P. (1983); **Mito y pensamiento en la Grecia Antigua**, Ariel; España.

Obras de Michel Foucault

Foucault, M. (1966); **El nacimiento de la clínica**; Siglo XXI (2003); Argentina.
----- (1967); **Historia de la locura en la época clásica**; FCE (1998); México.
----- (1970); **La Arqueología del Saber**; Siglo XXI; 19ª ed. (1999); México.
----- (1973); **El orden del discurso**; Tusquets (1999); España.
----- (1976); **Yo Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...**; Tusquets (2001); España.
----- (1976); **Vigilar y castigar**; Siglo XXI; México.
----- (1981); **Esto no es una pipa**; Anagrama (1999); España.
----- (1984); **Las palabras y las cosas**; Planeta-Agostini; Argentina.
----- (1986); **Historia de la sexualidad Vol I. La voluntad de saber**; Siglo XXI; Argentina.
----- (1986); **Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres**; Siglo XXI (4 ed. 1990); España.
----- (1988); **El pensamiento del afuera**; Pre-textos 4º ed. 1997; España.
----- (1992); **Microfísica del poder**; La piqueta; España.
----- (1993); **Genealogía del racismo**; Altamira; Argentina.
----- (1996) **El yo minimalista y otras conversaciones** (selección de Kaminsky G.); Biblioteca de la mirada; Argentina.
----- (1996); **La vida de los hombre infames**; Altamira; Argentina.
----- (1994); **Dits et Ecrits I-IV** Gallimard; France.
----- (2000); **Los anormales**; F.C.E.; Argentina.
----- (2001); **L'herméneutique du sujet**; Gallimard; France.
----- (2003).; **Coraje y verdad** (seminario Berkeley, 1983) en Abraham, T (2003), **El último Foucault**; Sudamericana; Argentina.
----- (2004); **La Naissance de la Biopolitique**; Gallimard; France.
Foucault, M.-Farge, A. (1982); **Le désordre des familles**; Gallimard; France.

Índice

Agradecimientos	2
Presentación. Plan de trabajo	4
Introducción	10
A) Historia de las ideas e imagen del pensamiento	12
1) <u>Pensar la filosofía desde la historia</u>	12
2) <u>De Hegel a Habermas: lo histórico y lo político</u>	13
i) <i>Las sujeciones de la razón</i>	24
3) <u>Foucault y Nietzsche: los desvíos por la historia</u>	29
Hacia una ontología histórica de nosotros mismos	34
Nota introductoria	35
Primer parte: El camino de los historiadores	37
A) Febvre y Bloch: la historia entre presente y futuro	38
1) <u>El asunto del historiador y el combate por la historia</u>	38
2) <u>La historia como problema</u>	39
3) <u>¿Rabelais era incrédulo?</u>	44
B) Entre Braudel y Foucault. Los tiempos de la historia. Estallidos y multiplicidad	55
1) <u>La historia, los problemas, las series</u>	55
2) <u>La multiplicación de los tiempos</u>	59
3) <u>La “historia estructural”: límites y experiencia. Lo discontinuo</u>	64
i) <i>El concepto de estructura: la falsa oposición estructura-devenir</i>	64
ii) <i>Las estructuras: límite y experiencia</i>	67
4) <u>La discontinuidad: el modo de pensar el presente</u>	72
5) <u>Las contradicciones y la “muerte del hombre”</u>	75
C) Entre Veyne y Foucault: los objetos como prácticas	79
D) Entre Chartier y Foucault: ontología y representación	90
1) <u>Entre lo culto y lo popular: prácticas y apropiaciones</u>	90
2) <u>Contra la mentalidad: la ontología y la singularidad</u>	95
3) <u>Los juegos de la representación</u>	98
4) <u>Una práctica ejemplar: las variabilidades de la lectura</u>	105
5) <u>Ontología y política: ¿construir un nosotros?</u>	110
E) Entre Farge y Foucault: Pensar contra uno mismo. El archivo como pasión, la pasión de los archivos	112
1) <u>Los modos de contar la historia: el archivo, seducciones y peligros</u>	121
Segunda parte: Por el costado de la filosofía	132
A) El pensamiento después de la razón. Lo no filosófico en la filosofía	133
1) <u>La historia y la pregunta por el pensamiento</u>	133
2) <u>Rodear la filosofía: el paso por el arte</u>	142
B) Una ontología de nosotros mismos: pensar las experiencias	146
1) <u>Hacer la experiencia de lo que somos</u>	147
2) <u>Experiencia y arqueología: lo que se puede decir</u>	155
3) <u>Experiencia y genealogía: la cuestión del poder</u>	160
i) <i>Cómo algo pasa por verdadero</i>	160
ii) <i>Los juegos del poder y la libertad</i>	163

iii) <i>Ni Soberanía ni Derecho: otra imagen del poder</i>	167
iv) <i>Relaciones de poder, técnicas de gobierno, estados de dominación</i>	173
v) <i>Poder ser</i>	180
4) <u>Experiencias y problematizaciones éticas</u>	182
i) <i>La experiencia como problematización</i>	182
ii) <i>La genealogía del deseo: la sexualidad como experiencia moderna</i>	188
iii) <i>Entre la historia de la moral y la historia de la ética: de los códigos a las prácticas</i>	193
iv) <i>Una estética de la existencia</i>	201
5) <u>La ontología histórica: las superficies del presente</u>	205

Tercera parte: Concurrencias. Los sistemas de pensamiento. El pensamiento como crítica: diagnóstico y estética	211
A) La historia de los sistemas de pensamiento como historia de las experiencias. El pensamiento como práctica histórica	212
1) <u>La historia como problematización</u>	212
2) <u>Más allá de la conciencia y la unidad. La discontinuidad</u>	216
3) <u>La historia como crítica</u>	220
B) La experiencia y la encrucijada política: la crítica entre diagnóstico y estética de la existencia	224
1) <u>El diagnóstico como arte: pensar el presente como heautonomía</u>	225
2) <u>Lo estético como cuestión política: lo indeterminado del juicio</u>	227
3) <u>El diagnóstico como crítica y transformación</u>	235
4) <u>La crítica sin más allá. Entre ironía y prácticas de la libertad</u>	247
Conclusión. Entre la muerte y la actividad: ¿tiene la filosofía alguna utilidad?	257
Bibliografía	266