

Michel Foucault, *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos.*

Re/cortes de itinerarios y montaje de citas.

Marcelino García*

*Docente e investigador: Dpto. de Comunicación Social y Programa de Semiótica (FHyCS-UNaM)

La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos (2015). Buenos Aires: Waldhuter Editores (396 páginas), Jorge Alvarez Yáguez (edición, traducción de la mayoría de textos, notas y estudio introductorio). Selección de cuatro escritos, tres conferencias y doce entrevistas, desde 1977 hasta 1984, poco antes de morir Foucault (el 25 de junio).

El texto que sigue no encuadra en los rasgos típicos de algunos de los géneros discursivos más o menos canónicos a los que se recurre para presentar un libro (reseña, comentario, exégesis, crítica, etc.). No es un ejercicio ‘disciplinar’ para ordenar la gran producción discursiva de Foucault, una práctica discursiva de ‘control’ de sus múltiples y dispersos enunciados. Cómo hablar de Foucault constreñidos por reglas enunciativas rígidas y sin (des)ubicar cada (nuevo) libro publicado en vida y póstumamente con su nombre en el conjunto de su obra y respecto de algunas coordenadas de formaciones discursivas y campos disciplinares, lo que de entrada sobrepasa las condiciones de enunciación de una revista periódica y los límites genéricos discursivos de una reseña, un escolio o un comentario.

La obra de Foucault, en español al menos, es vasta y se sigue re-editando tanto la publicada por el propio autor cuanto selecciones y compilaciones varias; aunque (se) pueda tener cierto conocimiento de ella y estar al día de lo publicado opté por una *operación de lectura* algo diferente: un *entretrejado* del propio discurso de Foucault, una *edición* de sus propias formulaciones sobre algunas de las cuestiones y pre-ocupaciones a las que se dedicó en libros, artículos, cursos, conferencias, entrevistas, tal como se recogen en *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Esta constelación de *citas montadas* fragmentariamente conformaría una suerte de Foucault *par lui-même*, un *apunte* de algunas de las marcas de lectura inscritas a mano en el libro, una transcripción traspapelada de la propia voz del *autor*, que a veces no resulta indiferente cuando (se) sostiene un discurso, en contra de la formulación de Beckett « Qué importa quien habla », de la que parte Foucault en su conferencia « ¿Qué es un autor ? » ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1969 en el Collège de France, en la que presenta un « proyecto, un ensayo de análisis » en torno del

nombre y la función de autor _ que « no es sin duda sino una de las especificaciones posibles de la función sujeto »_, las relaciones de apropiación y atribución, y la posición del autor¹.

Experiencias, relatos

Qué imagen tendría Foucault de Poitiers a partir de la instalación en 1987 del espectacular parque temático *Futuroscope*, que contaría con unos cincuenta millones de visitantes desde entonces, que habría modificado el paisaje provinciano de su infancia y adolescencia y la cronotopía de su vida familiar y personal: “Viví, cuando era un niño, en un medio social pequeño burgués <un medio católico>, provinciano, en Francia, y la obligación de hablar, de dar conversación a los visitantes, era para mí muy extraño y aburrido. A menudo me preguntaba por qué la gente tenía que hablar. El silencio puede ser un modo mucho más interesante de relacionarse con la gente”, “el silencio es una de esas cosas que ha sido desafortunadamente descuidada en nuestra cultura”. Poitiers en los 30 y 40, “antes o durante la Segunda Guerra Mundial”: “lo que me llama la atención hoy <1982> cuando intento evocar esas impresiones es que casi todos los recuerdos más emotivos que tengo están relacionados con la situación política <...> experimenté uno de mis grandes miedos cuando el canciller Dollfuss fue asesinado por los nazis <...> fue mi primer miedo intenso a la muerte. También recuerdo a los refugiados de España llegando a Poitiers. Recuerdo pelear en la escuela con mis compañeros por la guerra de Etiopía. Creo que los chicos y chicas de esa generación tuvieron su niñez marcada por esos grandes acontecimientos históricos. La amenaza de la guerra era nuestro trasfondo, el marco de nuestra existencia. Entonces la guerra llegó <...> Nuestra vida privada estaba realmente amenazada. Quizá esa es la razón por la que estoy fascinado por la historia y la relación entre la experiencia personal y aquellos acontecimientos de los que somos parte. Creo que es el núcleo de mis deseos teóricos”.

Por qué “cosas en la vida social y cultural de Francia” sufriría ahora Foucault, por las que dejaría el país como lo hizo varias veces, 1955, 1966, 1968, para vivir en Suecia, Alemania, Polonia, Túnez: “el momento en que dejé Francia, la libertad para la vida personal era allí muy reducida <...> En un período de tiempo más bien corto tuve la experiencia de una sociedad muy tradicional, como era la Francia de los últimos cuarenta y primeros cincuenta, y de la nueva sociedad libre que era Suecia <y de Polonia, con las restricciones y el poder

¹ M. Foucault, *¿Qué es un autor?*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcalá, 1985.

opresivo del Partido comunista>. No quiero decir que tuviera una experiencia total de todas las posibilidades políticas, pero tenía una muestra de qué posibilidades había en las sociedades occidentales en ese momento. Eso fue una buena experiencia”. “[M]uy a menudo tenemos la experiencia de una libertad mucho mayor en los países extranjeros que en el nuestro propio. Como extranjeros podemos ignorar todas las obligaciones implícitas que no están en la ley sino en el modo general de comportamiento. En segundo lugar, simplemente el cambiar tus obligaciones se siente o se experimenta como una forma de libertad”.

Estudios, ambientes académicos e intelectuales

Foucault sólo puede ofrecer “unos pocos recuerdos” a quien le pregunta por qué estaba interesado en la locura cuando escribió su primer libro publicado en 1961 (en realidad, el primero tuvo sus avatares autoriales y editoriales): “Para empezar, diría que nunca sentí que tuviera vocación de escritor. No creo que escribir sea mi trabajo y no creo que coger un bolígrafo sea _para mí, estoy hablando de mí mismo_ una especie de actividad absoluta más importante que cualquier otra cosa. Fue, por tanto, una serie de circunstancias –estudiar filosofía, luego psicología, después hacer prácticas en un hospital psiquiátrico con la suerte de no estar allí ni como paciente ni como doctor, es decir, de poder observar las cosas con una mente completamente abierta, de un modo enteramente neutral, al margen de los códigos habituales- lo que me llevó a ser consciente de esta realidad extremadamente extraña que llamamos confinamiento. Lo que me impactó fue que esa práctica de confinamiento era aceptada por ambos lados como absolutamente evidente... Sin embargo, llegué a darme cuenta de que estaba lejos de ser evidente y de que era la culminación de una muy larga historia, una culminación que no tuvo lugar hasta el siglo XIX”. La historia de la locura, “Por supuesto, no era un tema para un filósofo, en el sentido de que pudiera ser presentado como tesis doctoral² <...> Este tipo de temas no era ciertamente bien recibido en círculos académicos <ni> en círculos que deberían estar interesados en esta clase de cuestiones <...> [:] lo que podríamos llamar ‘intelectuales de izquierda’ <...> *Les Temps Modernes* y *Esprit* no iban a ocuparse de ello”, porque “la discusión teórica y política estaba enteramente dominada por el marxismo, entendido como una teoría general de la sociedad, de la Historia, de la

² Esta tesis principal, dirigida por Canguilhem y Lagache, se complementa con una segunda tesis sobre el texto de Kant *La antropología en sentido pragmático* (con la traducción de Foucault de ese libro al francés), dirigida por Hyppolite (a quien sucedió en el Collège de France en 1970), publicada recién en 2008.

revolución, etc. Traer al campo político esa clase de problemas era, por tanto, una especie de acto de indecencia en relación con la jerarquía de valores especulativos adquirida”.

Recuerda que “en esa época las corrientes filosóficas principales en Francia eran el marxismo, el hegelianismo y la fenomenología. Tengo que decir que las estudié pero lo que me despertó por vez primera el deseo de realizar un trabajo personal fue la lectura de Nietzsche”. “Creo que antes del 68, al menos en Francia, tenías que ser como filósofo un marxista, o un fenomenólogo o un estructuralista, y yo no me adherí a ninguno de esos dogmas. <...> estudiar psiquiatría o historia de la medicina no tenía un estatus real en el campo político <...> Lo primero que sucedió después del 68 fue que el marxismo como estructura dogmática declinó y aparecieron nuevos intereses políticos y culturales concernientes a la vida personal”.

Si Foucault escribiera *Las palabras y las cosas* en 1978, “el libro adoptaría otra forma <...> Visto que en lo personal me atraen mucho los problemas concretos, como, por ejemplo, la psiquiatría o la prisión, hoy juzgo conveniente partir de ellos para provocar algo. Pues bien, ¿qué hay que poner en evidencia sobre la base de esos problemas concretos? Lo que deberíamos llamar un ‘nuevo imaginario político’. Mi interés radica en suscitar esa nueva imaginación política. Lo característico de nuestra generación –probablemente sea lo mismo para la que nos precede y para la que nos sigue- es, a no dudar, la falta de imaginación política <...> los hombres del siglo XVIII y los del siglo XIX tenían la menos la facultad de soñar el porvenir de la sociedad humana. No les faltaba imaginación a la hora de responder a este tipo de preguntas: ¿qué es vivir como miembros de esta comunidad? O: ¿cuáles son las relaciones sociales y humanas? <...> Cuando se trata de saber de dónde viene esa pobreza de imaginación <política> del siglo XX en el plano sociopolítico, me parece, de uno u otro modo, que el marxismo tiene un papel importante. <...> lo importante es que la historicidad y el carácter profético funcionan como fuerzas coercitivas en lo concerniente a la verdad. Y además <...> el hecho de que no haya podido funcionar sin la existencia de un Estado que lo necesitaba en su carácter de filosofía es un fenómeno inusual <...> el marxismo como discurso científico, el marxismo como profecía y el marxismo como filosofía de Estado o ideología de clase, están ligados inevitable e intrínsecamente al conjunto de las relaciones de poder <...> El problema no consiste tanto en suponer que es necesario liberarse de ese tipo de marxismo, como en deshacerse de la dinámica de las relaciones de poder vinculadas a un

marxismo que ejerce esas funciones”. Luego de algunas consideraciones sobre filosofía y el problema de la voluntad, Foucault agrega una “mera nota”: “Lo que me gustaría debatir, a partir de Marx, no es el problema de la sociología de las clases, sino el método estratégico concerniente a la lucha. Ese es el punto en que tiene anclaje mi interés por Marx, y desde él me gustaría plantear los problemas. Ahora bien, a mi alrededor las luchas se producen y se desarrollan como movimientos múltiples”.

Ciencias, saber, poder, crítica, trabajo intelectual, pensamiento

Con respecto a la emergencia de las ciencias humanas –sociales y algunas de las cuestiones que lo llevaron a indagar, Foucault se explaya, aclara, insiste en ciertos tópicos y argumentos: “Los filósofos o incluso, más generalmente, los intelectuales, justifican y señalan su identidad intentando establecer una línea casi intraspasable entre el dominio del saber, visto como el de la verdad y la libertad, y el dominio del ejercicio del poder. Lo que me llamaba la atención de todas esas ramas del conocimiento de ningún modo podía ser disociado del ejercicio del poder <...> hablando en general, el hecho de que las sociedades puedan convertirse en objeto de observación científica, de que la conducta humana se convirtiera, a partir de un cierto punto, en un problema que debía ser analizado y resuelto, todo eso está ligado, creo, a mecanismos de poder, que, en un momento dado, analizaron ese objeto (la sociedad, el hombre, etc.) y lo presentaron como un problema a resolver. De este modo, el nacimiento de las ciencias humanas va de la mano con la instalación de nuevos mecanismos de poder”. Más aún, “se ha subrayado a menudo que el desarrollo de la química, por ejemplo, no se entendería sin el desarrollo de las necesidades industriales. Esto es verdad y se ha demostrado. Pero lo que me parece más interesante para analizar es cómo la ciencia, en Europa, ha llegado a ser institucionalizada como un poder. No es suficiente decir que la ciencia es un conjunto de procedimientos por los que las proposiciones pueden ser falseadas, los errores demostrados, los mitos desmitificados, etc. La ciencia también ejerce el poder: es, literalmente, un poder que te fuerza a decir ciertas cosas, si no quieres ser descalificado no solo como como alguien equivocado, sino, más gravemente que eso, como un charlatán. La ciencia ha llegado a ser institucionalizada como un poder a través de un sistema universitario y de su propio aparato constrictivo de laboratorios y experimentos”.

Foucault responde afirmativamente a la pregunta de si la ciencia produce la verdad a la que estamos sometidos: “En efecto, la verdad es sin duda una forma de poder. Y al decir esto, solo estoy asumiendo uno de los problemas fundamentales de la filosofía occidental cuando plantea estas cuestiones: ¿Por qué, de hecho, estamos atados a la verdad? ¿Por qué la verdad en lugar de la mentira? ¿Por qué la verdad en lugar del mito? ¿Por qué la verdad antes que la ilusión? Y pienso que, en vez de intentar descubrir lo que es la verdad, en cuanto opuesta al error, podría ser más interesante asumir el problema planteado por Nietzsche: ¿cómo es que, en nuestras sociedades, se le ha dado ese valor a ‘la verdad’, situándonos así bajo su tiranía?”.

En cuanto a la distinción entre intelectual “universal” y “específico”, Foucault precisa que en las “diferentes formas de actividad <tecnologías, trabajadores de cuello blanco, sector servicios, etc.>, creo que es muy posible, por un lado, saber cómo funciona y trabajar en ello, es decir hacer el trabajo de uno como psiquiatra, abogado, ingeniero, o técnico, y, por otro lado, acometer, en esa área específica, trabajo que puede ser propiamente llamado intelectual, un trabajo esencialmente crítico. Cuando digo ‘crítico’, no me refiero a un trabajo de demolición, de rechazo o de negación, sino a un trabajo de examen que consiste en suspender, en la medida de lo posible, el sistema de valores al que uno se remite cuando se lo prueba y evalúa. En otras palabras: ¿qué estoy haciendo en el momento en que lo hago? En el momento presente <...> psiquiatras, docentes, abogados, jueces realizan un examen crítico, un cuestionamiento crítico de su propio trabajo que es un elemento esencial de la vida intelectual. Y creo que un intelectual, un intelectual ‘profesional’, digamos –un profesor o alguien que escribe libros- tendrá más fácil encontrar su campo de actividad, la realidad que está buscando, en una de las áreas que acabo de mencionar”. Foucault se define como un “intelectual específico”: “Trabajo en un campo específico y no produzco una teoría del mundo. Aun cuando en la práctica, siempre que uno trabaja en un campo particular, pueda hacerlo solo teniendo o llegando a un particular punto de vista...”.

Y en un punto relacionado, en cuanto a su presencia en televisión, Foucault quiere dejar bien en claro que para alguien como él, que ha tenido “abundantes oportunidades de autoexpresión”, le parece “indecente ir y hablar” de su libro <en esa oportunidad, La voluntad de saber, en su lugar aprovechó el programa de TV al que asistió para referirse al caso Stern, encarcelado por las autoridades soviéticas>: “cuando voy a televisión, no es para sustituir o

duplicar lo que he dicho en otros lugares, sino para hacer algo que pueda ser útil y decir algo que los espectadores no saben”.

Foucault advierte y declara: “Yo no soy estrictamente un historiador. Y no soy un novelista. Yo practico una especie de ficción histórica <...> mi libro ha tenido un efecto sobre la manera en que la gente percibe la locura. Y, por tanto, mi libro y la tesis que en él desarrollo tienen una verdad en la realidad de hoy. Yo intento provocar una interferencia entre nuestra realidad y lo que sabemos de nuestra historia pasada. Si lo consigo, esta interferencia producirá efectos reales sobre nuestra historia presente. Mi esperanza está en que mis libros adquieran su verdad una vez escritos –y no antes. <...> en dos de esas prisiones <de Francia, donde hubo una agitación hace dos años, 1977> los prisioneros leían mi libro. Desde su celda, algunos detenidos gritaban el texto de mi libro a sus compañeros. Sé que lo que voy a decir es pretencioso, pero esto es una prueba de verdad –de verdad política, tangible, una verdad que comenzó una vez escrito el libro”.

Con respecto a la discusión crítica/reforma, Foucault opina que “no hay reformas en sí” y arguye: “Las reformas no se producen en el aire, independientemente de los que las hacen. No se puede no tener en cuenta a quienes tendrán que gestionar esta transformación. . Y sobre todo, no creo que se puedan oponer crítica y transformación. La crítica –ideal- y la transformación ‘real’. Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien como están. Consiste en ver sobre qué tipo de evidencias, de familiaridades, de modos de pensamiento adquiridos y no reflexionados reposan las prácticas que se aceptan. Hay que liberarse de la sacralización de lo social como única instancia de lo real y dejar de considerar como aire esta cosa esencial en la vida humana y en las relaciones humanas, me refiero al pensamiento. El pensamiento existe, bien más allá, bien más acá de los sistemas y de los edificios discursivos. Es algo que a menudo se esconde, pero siempre anima los comportamientos cotidianos. Hay siempre un poco de pensamiento incluso en las instituciones más tontas, hay siempre pensamiento incluso en las mudas costumbres. La crítica consiste en desemboscar ese pensamiento e intentar cambiarlo, mostrar que las cosas no son tan evidentes como se cree, hacer que lo que se acepta como que va de suyo deje de ir de suyo. Hacer crítica es volver difíciles los gestos demasiado fáciles. En estas condiciones, la crítica (y la crítica radical) es absolutamente indispensable para toda transformación. Pues una transformación que se quedase en el mismo modo de pensamiento, una transformación que no fuera más que una

cierta manera de ajustar el mismo pensamiento a la realidad de las cosas no sería más que una transformación superficial. Por el contrario, a partir del momento en que se comienza a no poder pensar ya las cosas como se las piensa, la transformación se hace a la vez más urgente, muy difícil y perfectamente posible”. El papel del intelectual, “puesto que trabaja precisamente en el orden del pensamiento, es ver hasta qué punto la liberación del pensamiento puede conseguir volver estas transformaciones lo suficientemente urgentes como para que haya ganas de acometerlas, y lo suficientemente difíciles de acometer como para que se inscriban hondamente en lo real”.

Foucault termina esta entrevista de 1981 con otra declaración (de principios): “Yo no soy un activista retirado y que, hoy, querría retomar el servicio. Mi modo de trabajo no ha cambiado mucho; pero lo que espero de él es que continúe cambiándose”. Y en otra entrevista del mismo año: “La coherencia es la de mi vida. He luchado en diferentes dominios, eso es exacto. Son fragmentos autobiográficos <...> He intentado luchar en todas esas situaciones <hospitales psiquiátricos, policía, sexualidad>, pero yo no me presento como el combatiente universal contra los sufrimientos de la humanidad bajo todas sus relaciones. Deseo conservar mi libertad con respecto a las formas de lucha con las que me he comprometido. Me gustaría afirmar que la coherencia es de naturaleza estratégica. Si lucho respecto a esto o lo otro, lo hago porque de hecho esta lucha es importante para mí en mi subjetividad. Pero, al margen de estas opciones delimitadas a partir de una experiencia subjetiva, podemos desembocar en otros aspectos de manera que desarrollemos una verdadera coherencia, es decir un esquema racional o un punto de partida que no esté fundado en una teoría general del hombre”. Y remata: “Yo no quiero, rechazo, sobre todo, ser identificado, ser localizado por el poder”.

Foucault no cree que “haya tenido nunca el proyecto de llegar a ser filósofo”. Simplemente: “No sabía qué iba a hacer con mi vida”. Recuerda y elabora: “He estado siempre fascinado con vivir protegido en un entorno escolar, en un medio intelectual. El conocimiento es para mí eso que funciona como una protección de la existencia individual y como una comprensión del mundo exterior. Creo que es eso. El conocimiento como un medio de sobrevivir mediante el entendimiento”. Y más adelante, retoma y desarrolla: “Para mí, el trabajo intelectual está relacionado con lo que usted podría llamar ‘esteticismo’, lo que significa transformarse a sí mismo. Creo que mi problema es esta extraña relación entre

conocimiento, estudio, teoría e historia real. Sé muy bien, y creo que lo supe desde que era niño, que el conocimiento no puede hacer nada para transformar el mundo <...> Estoy seguro que estoy equivocado desde un punto de vista teórico, pues sé muy bien que el conocimiento ha transformado el mundo. Pero me refiero a mi propia experiencia personal, tengo la sensación de que el conocimiento no puede hacer nada por nosotros, y que el poder político puede destruirnos <...> Sé que el conocimiento puede transformarnos, que la verdad no es solo un modo de descifrar el mundo <...>, sino que si conozco la verdad seré cambiado. Y quizá seré salvado. O quizá moriré, pero creo que es lo mismo en cualquier caso para mí <aquí se anota: risas>. Ya ve, eso es por lo que trabajo como un animal. Y trabajé como un animal toda mi vida. No estoy interesado en el estatuto académico de lo que estoy haciendo porque mi problema es mi propia transformación <...> Esta transformación de uno mismo por el propio conocimiento es, creo, algo más cercano a la experiencia estética”.

En cuanto a ciertas expectativas de quienes esperan de Foucault que les diga la “verdad” sobre el mundo y ellos mismos, responde (con risas): “Estoy seguro de que no soy capaz de proporcionar a esa gente lo que espera. Nunca me comporto como un profeta –mis libros no dicen a la gente qué hacer <...> Creo que tenemos que desembarazarnos de eso <la llamada al profetismo>. La gente ha de construir su propia ética, tomando como un punto de partida los análisis históricos, los análisis sociológicos, etc., de los que puede proveerse. No creo que las personas que intentan descifrar la verdad deban proveer principios éticos o consejos prácticos al mismo tiempo, en el mismo libro, en el mismo análisis. Toda esa red prescriptiva tiene que ser elaborada y transformada por la propia gente”.

En una entrevista de 1983, en torno del trabajo en curso referido a la historia de la sexualidad, Foucault explicita: “No busco una solución de recambio; la solución de un problema no se halla en la solución de otro problema en otra época por gente diferente. Lo que quiero hacer no es una historia de las soluciones. Creo que el trabajo que tenemos que hacer es un trabajo de problematización y constante reproblemalización. Lo que bloquea el pensamiento es la admisión implícita o explícita de una forma de problematización y la búsqueda de una solución que pueda reemplazar a la que se acepta. Ahora bien, si el trabajo del pensamiento tiene un sentido –diferente del que consiste en reformar las instituciones y los códigos-, es el de retomar en un raíz la manera en que los hombres problematizan su comportamiento (su actividad sexual, su práctica punitiva, su actitud para con la locura, etc.).

Sucede a veces que la gente toma ese esfuerzo de reproblematicación como un ‘antirreformismo’ que descansa sobre un pensamiento de tipo ‘nada cambiará’. Es todo lo contrario. Es la adhesión al principio de que el hombre es un ser pensante, aun en sus prácticas más mudas, y que el pensamiento no es lo que nos hace creer en lo que pensamos o admitir lo que hacemos, sino lo que nos hace problematizar incluso lo que nosotros mismos somos. El trabajo del pensamiento no es denunciar el mal que supuestamente habita en secreto en todo lo que existe, sino presentir el peligro que amenaza en todo lo que es habitual, y hacer problemático lo que es sólido. El ‘optimismo’ del pensamiento, si se quiere utilizar esa palabra, es saber que no hay edad de oro”.

En la última entrevista del volumen, publicada fragmentariamente en mayo de 1984 y completa en julio del mismo año, refiriéndose al plan inicial “preparado de antemano” de escribir varios libros sobre la sexualidad, Foucault revela: “Estuve a punto de morirme de aburrimiento escribiendo esos libros: se parecían demasiado a los anteriores. Para algunos, escribir un libro supone siempre arriesgar algo. Por ejemplo, no lograr escribirlo. Cuando se sabe de antemano a dónde se quiere llegar, hay una dimensión de la experiencia que falta, la que consiste precisamente en escribir un libro arriesgándose a no terminarlo <...> Cuando uno escribe libros como esos <*Historia de la locura, Vigilar y castigar...*>, se desea intensamente cambiar por completo todo lo que uno piensa y encontrarse al final muy distinto de lo que uno era al principio. Luego uno se da cuenta de que en el fondo ha cambiado relativamente poco. Quizá ha cambiado de perspectiva, ha girado alrededor del problema, que siempre es el mismo, es decir, las relaciones entre el sujeto, la verdad y la constitución de la experiencia”.

Indagaciones, temas, problemas, planteos

Historia, racionalidad, inteligibilidad, arqueo-genealogía

En una de las entrevistas (de 1978) Foucault pregunta (retóricamente) si es acaso responsable de que la idea de ‘discontinuidad’ en relación con *Las palabras y las cosas* haya llegado a ser, “ciertamente, un dogma”: “El hecho, sin embargo, sigue siendo que el libro dice exactamente lo contrario”. Hay que tener en cuenta las áreas de las que se ocupó en el libro (historia de la biología, de la economía política, de la gramática general) para “captar de golpe, a primera vista, lo que aparecía como interrupciones o grandes rupturas”. Parte de una “evidente discontinuidad” en el conocimiento médico, por ejemplo, entre un libro de 1750 y

otro de 1820, y plantea la cuestión: “¿es esta discontinuidad realmente una discontinuidad? O, para ser más precisos, ¿qué transformación hizo falta para pasar de un tipo de conocimiento a otro?”. Para él “esto no es en absoluto un modo de declarar la discontinuidad en la Historia, por el contrario, es un modo de plantear la discontinuidad como un problema y ante todo como un problema que ha de ser resuelto”. Su enfoque, “por tanto, era enteramente opuesto a una ‘filosofía de la discontinuidad’”. Como el libro es difícil y lo que más impactó fue la “indicación de las discontinuidades vistas en superficie”, muchos lectores “no vieron que todo el trabajo del libro consistía precisamente en partir de esa discontinuidad aparente <...> e intentar, de alguna manera, disolverla”.

Refiriéndose a *Vigilar y castigar*, Foucault declara que lo que “quería escribir era un libro de historia que hiciera la situación presente comprensible y, posiblemente, condujera a la acción”. Si se quiere, que intentó “escribir un ‘tratado de inteligibilidad’ sobre la situación penitenciaria, quería hacerla inteligible y, por consiguiente, criticable”.

En el primer texto de *La ética del pensamiento*, incluido como introducción a la edición alemana de *La voluntad de saber*, Foucault establece que el problema que determina casi todos sus libros es: “¿cómo, en las sociedades occidentales, la producción de discursos cargados (al menos por un tiempo determinado) de un valor de verdad está ligada a los diferentes mecanismos e instituciones de poder”.

Foucault advierte que los problemas que aborda en sus libros no son nuevos, aunque no intenta hacer lo mismo que otros autores: “intento mostrar y analizar la relación que existe entre un conjunto de técnicas de poder y de formas de: formas políticas como el Estado y formas sociales”. Su problema es “el de la racionalización de la gestión de los individuos”; su trabajo “no tiene por objetivo una historia de las instituciones o una historia de las ideas, sino la historia de la racionalidad tal como opera en las instituciones y en la conducta de las personas”. Foucault señala que “La coexistencia, dentro de las estructuras políticas, de enormes máquinas de destrucción y de instituciones dedicadas a la protección de la vida individual es algo desconcertante y que merece alguna indagación”, y le gustaría examinar esta antinomia central de nuestra razón política: “somos seres pensantes”, “ya sea que matemos o que nos maten, que hagamos la guerra o pidamos una ayuda como desempleados, ya votemos a favor o en contra de un gobierno que cercena el presupuesto de la seguridad social e incrementa los gastos militares”, “y hacemos todo eso en nombre, sin duda, de reglas

de conducta universales, pero también en virtud de una racionalidad histórica muy precisa”, que le interesa estudiar desde una perspectiva histórica. “Ya no nos preguntamos: ¿Cuál es la forma de racionalidad gubernamental que será capaz de penetrar el cuerpo político hasta en sus elementos más fundamentales?, sino más bien: ¿Cómo es posible el gobierno? Es decir, ¿cuál es el principio de limitación que se debe aplicar a las acciones gubernamentales para que las cosas vayan de la mejor forma, en conformidad con la racionalidad del gobierno y sin intervención?”.

Foucault explica que ha intentado situarse “fuera de la filosofía del sujeto a través de una genealogía de ese sujeto, estudiando la constitución del sujeto a través de la historia que nos ha llevado hasta la concepción moderna del sí mismo”. En una de las variantes de esta conferencia sobre la “hermenéutica de sí”, dictada en dos universidades en 1980, dice: “La obligación a la verdad para los individuos y una organización científica del conocimiento <la obligación del sujeto de conocerse a sí mismo, explorarse, decir la verdad sobre sí mismo, y constituirse a sí mismo como un objeto de conocimiento>; esas son las dos razones por las que la historia del conocimiento constituye un punto de vista privilegiado para la genealogía del sujeto”. Puntualiza tres consecuencias: -no hace una historia de las ciencias en general, sino de las que apuntan a “construir un conocimiento científico del sujeto”; -no busca “medir el valor objetivo de esas ciencias, ni saber si pueden llegar a ser universalmente válidas”, sino hacer una “historia regresiva que se esfuerza en sacar a la luz las prácticas discursivas, institucionales y sociales de donde esas ciencias surgen; sería una historia arqueológica”; -su proyecto se encamina a “descubrir el punto en que esas prácticas llegan a ser técnicas coherentes y reflexionadas, con objetivos definidos, el punto en que un discurso particular emergió de esas técnicas y llegó a ser tenido por verdadero”. A Foucault le interesa encontrar “la posibilidad real de construir una historia de lo que hemos hecho y, al mismo tiempo, una *diagnosis* de lo que somos”. Se trataría de un “análisis teórico” que tendría a la vez una “dimensión política”: un análisis referido a lo que queremos aceptar, rechazar y cambiar en nuestro mundo, en nosotros y en nuestras circunstancias. En otro de los textos (de 1983) del volumen, dice: “Quizá el más importante de todos los problemas filosóficos es el problema del tiempo presente, y de lo que somos en este preciso momento”; y “quizá el objetivo hoy no sea

descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos”, “imaginar y construir lo que podríamos ser”.

En una de las entrevistas (de 1983), Foucault reconoce que le interesa, “en cualquier caso, la política como una ética”: “La clave de la actitud política de un filósofo no ha de ser buscada en sus ideas, como si se <la> pudiera deducir de ellas, sino más bien en su filosofía como vida, en su vida filosófica, su *ethos*”. Si su trabajo fuera “esencialmente político” se “ubicaría inevitablemente en la arena política”. Pero, de hecho, lo que buscó precisamente fue “problematizar la política, y sacar a la luz en el campo político, en el campo de la reflexión histórica y filosófica, algunos problemas que no habían sido planteados antes”, y las cuestiones que plantea “no están determinadas por una perspectiva política preestablecida y no tienden a la realización de ningún proyecto político definido”. Intenta “abrir problemas tan *concretos* y *generales* como sea posible, problemas que abordan la política desde atrás y atraviesan las sociedades en diagonal, problemas que son a la vez constituyentes de nuestra historia y constituidos por esa historia”, y fue necesario plantearlos “a la vez como cuestiones del presente y como cuestiones históricas, como problemas morales, epistemológicos y políticos”.

Sexualidad, disciplina, tecnologías de sí, tecnología política

En la misma entrevista anterior observa: “En mis estudios de la locura o de la prisión, me parecía que la cuestión que estaba en el centro de todo era: ¿qué es el poder?”, “¿cómo es ejercido, qué sucede exactamente cuando alguien ejerce el poder sobre otro?”. Le parecía “entonces que la sexualidad, en la medida en que, en toda sociedad, y en la nuestra en particular, está estrictamente regulada, era un buen campo para probar lo que los mecanismos de poder realmente son”. En el texto que abre la compilación, Foucault aclara: “no he querido hacer la historia del comportamiento sexual en las sociedades occidentales, sino tratar una cuestión más sobria y más limitada: ¿cómo esos comportamientos han llegado a ser objetos del saber? ¿Por qué vías y por qué razones se ha organizado ese dominio de conocimiento que es circunscrito por esa palabra relativamente nueva de ‘sexualidad’? Se trata aquí del devenir de un saber que querríamos tomar en su raíz: en las instituciones religiosas, en los reglamentos pedagógicos, en las prácticas médicas, en las estructuras familiares en el seno de las cuales se ha formado, pero también en las coerciones que ha ejercido sobre los individuos, desde el momento en que se les persuadió de que tendrían que descubrir en sí mismos las fuerzas

secreta y peligrosa de una ‘sexualidad’”. A partir de cierto momento histórico se “constata una reestructuración de las *tecnologías del yo* en torno a la sexualidad. En todos los dominios de la sociedad, la sexualidad se convierte en el dispositivo general explicativo de la personalidad humana”³. De tal manera que, y desde una perspectiva más amplia, “quizá el problema no es descubrir un yo positivo o el fundamento positivo del yo”, sino que “el yo no es otra cosa que el correlato histórico de la tecnología construida en nuestra historia”; por lo que “el problema es cambiar esas tecnologías”, de ahí que “uno de los problemas políticos principales sería actualmente, en el estricto sentido de la palabra, la política de nosotros mismos”.

Foucault explica: “Concedí un cierto interés a la noción de disciplina, porque durante el estudio de las prisiones hice el descubrimiento de que se trataba de técnicas de control de los individuos, de una forma de tener un medio de actuar sobre su comportamiento. Esta forma de control, aunque ligeramente adaptada, se encuentra por igual en la prisión, la escuela, el lugar de trabajo... Es evidente que la disciplina no es la única técnica de control de los individuos, sino que la manera, por ejemplo, con la que se crea actualmente la perspectiva de seguridad de la existencia facilita la dirección de los individuos, aunque se haga siguiendo un método totalmente diferente al de las disciplinas. Las tecnologías de sí difieren igualmente, al menos en parte, de las disciplinas”.

En una de las conferencias de 1982 Foucault advierte que en el fondo lo que había estudiado hacía bastante tiempo era la “cuestión de la obligación de decir la verdad”, con la que se encontró varias veces a propósito “del decir la verdad sobre sí mismo” (en las prácticas siquiátricas, judicial –penal, la sexualidad, en la historia del cristianismo...). Así analiza la *exomologesis*: “la obligación de manifestar la verdad sobre sí”; y la *exagoreusis*: “la obligación de decir las faltas cometidas”. Más aún, lo que lo ha cautivado y cuya historia intentó hacer fue la “historia del decirlo todo”, la “obligación de decirlo todo acerca de sus pensamientos”, lo que lo llevó a mirar la filosofía y la literatura grecorromanas “para saber si era posible encontrar una raíz en esta práctica”; y dio con la noción de *parresía* (etimológicamente, ‘decirlo todo’), como una “obligación impuesta al maestro” -guía -director, y que siempre está ligada a una práctica. La *parresía* “será la presencia, en el que

³ Foucault fue revisando y cambiando durante muchos años su proyecto original en torno a la sexualidad, que comprendía seis libros, el primero de los cuales fue publicado en 1976; en 1984 se publicaron dos más, aunque diferentes de los previstos en el plan inicial, y el cuarto de la serie (*Las confesiones de la carne*), que Foucault ya tenía escrito pero no corregido al momento de su muerte, no fue editado por impedimento testamentario.

habla, de su propia forma de vida hecha manifiesta, presente, sensible y activa como modelo en el discurso que mantiene”; y “la forma más inmediatamente coincidente, convergente con lo que <ella> exige” será “el arte de la conversación”. En distintos lugares (cursos) Foucault se ocupa de este “tipo de figura bastante curiosa”, que (en algunas de sus variantes) se diferencia del “juego platónico o socrático de las preguntas y respuestas y de las relaciones maestro discípulo”, y de “lo que se encontrará más tarde en la espiritualidad cristiana y en las instituciones monásticas”.

En otra de las conferencias de 1982 Foucault señala que su intención es “aportar respuestas muy parciales y provisionarias” a la pregunta “permanente y perpetuamente renovada: ‘¿qué somos hoy?’”. Mediante el “estudio de la locura y la psiquiatría, el crimen y el castigo, traté de mostrar que la exclusión de algunos otros: criminales, locos, etc., nos constituyen de manera indirecta”. Así, su trabajo presente (en el seminario “Tecnologías del yo”) se ocupa de la pregunta: “¿cómo constituimos nuestra identidad mediante ciertas técnicas éticas de sí, que se desarrollaron desde la Antigüedad hasta nuestros días?”.

En cambio, ahora se propone “estudiar otro dominio de cuestiones: el hecho de que, por conducto de alguna tecnología política de los individuos, nos viéramos en la necesidad social de reconocernos en cuanto sociedad, elemento de una entidad social, parte de una nación o un Estado”; es decir no ya “técnicas de sí”, sino “tecnología política de los individuos”. Estudia la “razón de Estado”, que se refiere a la naturaleza y la racionalidad propia del Estado, una tesis que implica varias ideas: las relaciones inéditas entre política como práctica y como saber, entre política e historia, el Estado como “su propia finalidad y el designio exclusivo de los gobiernos tiene que ser no sólo la conservación sino también el fortalecimiento y el desarrollo de las fuerzas estatales”, de manera que solo tienen que preocuparse por los individuos “en la medida en que presenten algún interés en relación con ese fin”: el Estado se interesa por el individuo “en cuanto lo considera capaz de hacer algo por el poderío estatal”. El problema entonces es: “¿qué tipo de técnicas políticas y qué tecnología de gobierno se implementaron, utilizaron y desarrollaron en el marco general de la razón de Estado para hacer del individuo un elemento de peso para el Estado?”. De fines del siglo XVII a fines del XVIII se puede conjeturar “el desarrollo de una racionalidad política ligada a una tecnología política “: “la población se convierte en el verdadero objeto de la policía <...> el Estado debe ante todo vigilar a los hombres en cuanto población”; el Estado “ejerce su poder

sobre los seres vivos en cuanto seres vivos, y su política, en consecuencia, es necesariamente una biopolítica”.

En un texto de 1983 (en relación con el sujeto, el poder, el ‘gobierno’, y sus indagaciones al respecto), incluido en el volumen, Foucault expone: “Que el Estado en las sociedades contemporáneas no es simplemente una de las formas o uno de los lugares –aunque fuese el más importante- sino que de una cierta manera todos los demás tipos de relación de poder se refieren a él, es un hecho cierto. Pero esto no es porque cada una se derive de él. Es más bien porque se ha producido una estatalización continua de las relaciones de poder <...>. En el sentido esta vez restringido de la palabra ‘gobierno’, se podría decir que las relaciones de poder han sido progresivamente gubernamentalizadas, es decir, elaboradas, racionalizadas y centralizadas en la forma o bajo la caución de las instituciones estatales”.

Cuando le preguntan a Foucault (en la última entrevista del volumen) “qué tipo de lectores le gustaría encontrar”, responde: “Es verdad que ya no se nos lee. El primer libro que escribimos se lee, porque no somos conocidos, porque la gente no sabe quiénes somos, y es leído en el desorden y la confusión, lo que para mí va muy bien. No hay razón para que además del libro, se haga también la ley del libro. La única ley son todas las lecturas posibles. No veo inconvenientes mayores si un libro, cuando se lee, es leído de diferentes maneras. Lo que es grave, es que a medida que se escriben libros, no se es leído ya en absoluto, y de deformación en deformación, leyendo los unos sobre las espaldas de los otros, se llega a dar del libro una imagen absolutamente grotesca. Aquí se plantea efectivamente un problema: ¿hay que entrar en la polémica y responder a cada una de estas deformaciones, y, por consiguiente, imponer la ley a los lectores, lo que me repugna, o dejar, lo que me repugna igualmente, que el libro sea deformado hasta convertirse en la caricatura de sí mismo?”. Una solución posible sería “la prohibición de utilizar dos veces el nombre del autor, con, además, del derecho al anonimato y al seudónimo, para que cada libro sea leído por sí mismo”. En su caso, y para concluir la respuesta: “Para alguien como yo, que no soy un gran autor, sino solo alguien que fabrica libros, le gustaría que fueran leídos por sí mismos, con sus imperfecciones y sus posibles cualidades”.