

Un uso materialista de Foucault para pensar desde Latinoamérica*

A materialist use of Foucault to think from Latin America

[Artículo de dossier]

Roque Farrán**

Fecha de entrega: 31 de enero de 2024
Fecha de evaluación: 07 de mayo de 2024
Fecha de aprobación: 04 de junio de 2024

Citar como:

Farrán, R. (2024). Un uso materialista de Foucault para pensar desde Latinoamérica. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(131), 286–305.
<https://doi.org/10.15332/25005375.9810>



Resumen:

El texto presenta tres dimensiones de uso posibles del pensamiento foucaultiano, en relación a la perspectiva latinoamericana de quien escribe, para situar el presente: la racionalidad política, la ética materialista y la ontología crítica. Esta perspectiva se inscribe en un programa de investigación en el que ya ha publicado varios avances al respecto. Luego se detiene a considerar el concepto pragmático de verdad como factor de anudamiento de estas tres dimensiones, y concluye con un posible diagnóstico acerca de por qué resulta tan difícil -pero indispensable- en la actualidad hacer uso del pensamiento foucaultiano en el sentido señalado.

Palabras clave: Uso, materialismo, racionalidad, ética, verdad.

* El contenido de este texto fue presentado en el Coloquio Internacional: "Michel Foucault y los desafíos de la política latinoamericana actual", del 7 al 11 de noviembre de 2022, y el Coloquio Internacional: "Michel Foucault y las formas jurídicas", del 13 al 17 de noviembre de 2023, ambos organizados por el Programa de Estudios Foucaultianos del Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA.

** CONICET: Córdoba, Argentina. Correo electrónico: roquefarran@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5070-3893>

Abstract :

The text presents three possible dimensions of using Foucauldian thought in relation to the Latin American perspective of the writer to situate the present: political rationality, materialist ethics, and critical ontology. This perspective is part of a research program in which the author has already published several advances. It then focuses on the pragmatic concept of truth as a knotting factor of these three dimensions, and concludes with a possible diagnosis about why it is so challenging - yet indispensable - to currently make use of Foucauldian thought in the indicated sense.

Keywords : Use, Materialism, Rationality, Ethics, Truth.

Introducción

El pensamiento siempre se encuentra situado. Hace tiempo propuse una definición de la coyuntura política latinoamericana atravesada por la lógica neoliberal, a partir de situar distintas dimensiones de análisis que se nutren a su vez de diversas tradiciones de pensamiento y se imbrican mutuamente: ontología, sujeto, ideología, estado, racionalidad política, método, ética, imaginación. Foucault cumple un papel fundamental en esta elaboración de pensamiento porque sus investigaciones aportan a varias de ellas y su entrelazamiento recíproco. Puede reconocerse que, en la teorización de la coyuntura política latinoamericana, el autor francés me ha permitido pensar al menos tres o cuatro dimensiones diferenciales pero anudadas entre sí: la dimensión de la racionalidad política, la dimensión ética, y la dimensión metodológico-crítica ligada a una ontología del presente. En ese sentido, me tomo muy en serio el término “uso” [*khresis*] para desplazar y anudar los tópicos que nos ha brindado Foucault (término que no se reduce la aplicación, como explico más adelante).

La dificultad para *hacer uso* de Foucault se muestra en algunas recepciones y discusiones contemporáneas que giran en torno a los temas por él abordados, privilegiando unos y desestimando otros, delimitando etapas de su pensamiento esquemáticamente o desatendiendo sus mismos esbozos de

historización y sistematización; todo ello sumado a la dificultad de entender un método singular orientado por un *ethos* investigativo sumamente potente y prolífico que no temía volver a aprender todo de nuevo. Por ejemplo, sostengo que el éxito de *El nacimiento de la biopolítica* en la recepción actual responde más a la cuestión temática que a un entendimiento ajustado de cómo se insertan esas investigaciones en el conjunto de la problemática relativa a la gubernamentalidad; por eso resulta difícil captar por qué Foucault pasa del neoliberalismo a la antigüedad cristiana, primero, y greco-romana después. Podemos ensayar distintas hipótesis *ad hoc* (contextuales o personales) pero lo que está en juego, sin dudas, es la reformulación de varios de sus conceptos nodales, que se pueden leer en concreto: el poder se abre hacia la gubernamentalidad y las racionalidades políticas; el régimen de verdad se escinde del trillado círculo de saber-poder para dar lugar a la manifestación de lo verdadero en la constitución del sujeto; la crítica no solo se da en oposición a un modo de gobierno sino que constituye también un modo de gobernarse, etc. Foucault juega seriamente con los conceptos, experimentando con ellos y sometidos a transformaciones incesantes, mientras que la mayoría de los comentaristas tratan de situarlo rígidamente según continuismos o discontinuismos radicales. Como decía Canguilhem:

Trabajar un concepto es hacer variar su extensión y su comprensión, generalizarlo gracias a la incorporación de rasgos excepcionales, exportarlo fuera de su región originaria, tomarlo como modelo o inversamente buscarle un modelo. En resumen, conferirle progresivamente la función de una forma, mediante transformaciones reguladas (Canguilhem, 2009: 218).

Foucault hace precisamente eso con los conceptos, y no por mero capricho, lo exige el material indagado y la misma implicación de quien investiga: la formación del investigador está en juego. Por tanto, cuando decimos “hacer uso” nos referimos al término *khrésis* que él plantea justamente para dar cuenta del sujeto que se constituye en un plexo relacional complejo respecto

a legados, tradiciones, actitudes, comportamientos, respecto a otros e incluso a sí mismo (Foucault, 2014a). El alma-sujeto y no el alma-sustancia de quien se encuentra en trance de formación. Por supuesto que Foucault lo comenta en relación a Sócrates, y el Alcibíades de Platón, pero aplica igualmente para sí mismo si leemos la introducción a *El uso de los placeres* (Foucault, 2013), donde da cuenta del impasse teórico y del viraje crucial que lo lleva a reformular su proyecto sobre la historia de la sexualidad, donde asume también el ensayo filosófico como ascesis y transformación subjetiva.

Racionalidad política

En primer lugar, entonces, una *teoría materialista de la racionalidad política*. Sin duda, al exceder la lógica puramente estatal del pensamiento político, nos encontramos con las elaboraciones de Foucault. Es el nombre clave para pensar cómo se articulan en efecto las racionalidades políticas y modos de gubernamentalidad en sentido materialista. Este punto se enriquece y complejiza mucho, sobre todo en los desarrollos del último Foucault, pese a quedar inconclusos tras su muerte. Parte de una analítica del poder expresada siempre en términos relacionales, pasa luego a considerar la gubernamentalidad pastoral, la razón de Estado y la lógica neoliberal en su especificidad, para concluir con la noción de gobierno de sí y de los otros tomada de los antiguos, ejercitada a través de un minucioso comentario de la parresia. Allí se condensan también dimensiones éticas y epistémicas insoslayables para entender, en su materialidad estricta, cómo funciona la lógica de gobierno en distintos niveles que se encuentran entrelazados. La gubernamentalidad opera, así, como una grilla de inteligibilidad que funciona a distintas escalas, como dice en *El nacimiento de la biopolítica*.

En “*Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política*”, delimita su objeto a distancia de los enfoques más clásicos de la teoría política:

Por cierto, no me propongo tratar aquí el problema de la formación de los Estados. Tampoco me propongo explorar los diferentes procesos económicos, sociales y políticos de los que proceden. Por último, tampoco pretendo analizar los diferentes mecanismos e instituciones de los que se han dotado los Estados a fin de garantizar su supervivencia. Simplemente quisiera brindar algunas indicaciones fragmentarias sobre algo que se halla a medio camino entre el Estado como tipo de organización política y sus mecanismos, a saber, el tipo de racionalidad puesto en práctica en el ejercicio del poder del Estado (Foucault, 1996, p. 44).

En ese sentido, ubica su trabajo más bien a la par de quienes estudian las racionalidades científicas, enfocándose en la especificidad de las prácticas efectivas: “Después de todo, a ese respecto al menos, las prácticas políticas se asemejan a las científicas: no es la ‘razón en general’ lo que se aplica, sino un tipo de racionalidad muy específico cada vez” (Foucault, 1996, p. 44). Luego de examinar varios tratados (italianos, franceses y alemanes) del siglo XVII y XVIII sobre la policía, en particular, recorta y resalta la definición de Von Justi:

La policía, explica, es lo que le permite al Estado acrecentar su poder y ejercer su potencia en toda su amplitud. Por otra parte, la policía debe mantener felices a las personas -entendiéndose la felicidad como la supervivencia, la vida y una vida mejor. Define perfectamente lo que considera como el fin del arte moderno de gobernar o de la racionalidad estatal: desarrollar esos elementos constitutivos de la vida de los individuos de tal manera que su desarrollo fortalezca también la potencia del Estado (Foucault, 1996, p. 61).

Por último, expresa por qué considera oportunos este tipo de análisis, a pesar de su extemporaneidad, cuál es uso en el presente:

Tales consideraciones históricas deben parecer muy lejanas; deben parecer inútiles con respecto a las preocupaciones actuales [...] Pero la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad a veces logra socavar nuestras certezas y nuestro dogmatismo mejor que una crítica abstracta. Durante siglos, la religión no pudo soportar que se contara su historia. Hoy nuestras escuelas de racionalidad casi no aprecian que se escriba su historia, lo que sin duda es significativo (Foucault, 1996, p. 63).

Resume sus investigaciones de los últimos dos años en torno a una serie de postulados básicos:

1) El poder como un tipo de relación entre individuos en el que algunos determinan las conductas de otros, pero que no opera nunca de manera exhaustiva o coercitiva. No existe poder sin libertad y por ende posibilidad de negación o revuelta en potencia.

2) Muchos factores determinan el poder, sin embargo, la racionalización reviste formas específicas. La racionalidad política difiere de la racionalidad económica, comunicacional o científica. La racionalidad gubernamental, que es múltiple y variada (distintas relaciones y escalas: locos, enfermos, mujeres, niños, discípulos, poblaciones, etc.), no se reduce a la dominación o instrumentalización de la violencia.

3) Como consecuencia de ello, quienes se resisten o rebelan contra una forma de poder no podrían contentarse con denunciar la violencia o criticar una institución; sino que deben apuntar a la forma de racionalidad específica que asume tal relación de poder, para que abolida la institución no se vuelva a reproducir en otra.

4) Por último, el Estado ha sido una de las formas de gobierno más notables, desde un principio individualizante y totalizante, no basta con oponerle los intereses del individuo o las exigencias de la comunidad, sino que se deben entender las racionalidades políticas que lo atraviesan, desde el poder pastoral a la razón de Estado y el actual neoliberalismo. La crítica efectiva no debe ser masiva y abstracta, sino que se atiene a esas lógicas específicas.

El punto de pasaje y articulación entre racionalidad política y ética, es esta cita crucial de *La hermenéutica del sujeto*:

Sea como fuere, lo que querría señalarles es, con todo, que cuando vemos hoy la significación o, mejor dicho, la falta casi total de significación que se da a expresiones que, sin embargo, son muy familiares y no dejan de recorrer nuestro discurso, como: volver a sí, liberarse, ser uno mismo, ser auténtico, etcétera, cuando se ve la ausencia de significación y pensamiento que hay en cada una de esas expresiones empleadas en nuestros días, creo que no hay que enorgullecerse demasiado de los esfuerzos que hoy se hacen por reconstituir una ética del yo. Y tal vez en

esta serie de empresas para reconstituir una ética del yo, en esta serie de esfuerzos, más o menos interrumpidos, inmovilizados en sí mismos, y en ese movimiento que hoy nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética del yo, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo (Foucault, 2014a, p. 246).

Delimitada la cuestión de los esfuerzos inanes para constituir una ética de sí -en todos esos llamados vacuos que pululan incluso hoy día-, cuando se trata de algo crucial para resistir al poder político, vuelve a precisar la cuestión de la gubernamentalidad que ya había abordado en seminarios anteriores, pero enriqueciéndola con la nueva perspectiva adoptada en torno al cuidado de sí:

Si prefieren que lo exprese en otros términos, lo que quiero decir es esto: si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad -gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político-, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad -es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles- debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo. Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo,

constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética (Foucault, 2014a, p. 247).

Ética materialista

En segundo lugar, entonces, una *teoría materialista de la ética*. Aquí también el referente principal junto con Foucault es Hadot, y sus respectivas relecturas de los antiguos. Pero, como en el caso de las racionalidades políticas, la singularidad de Foucault resulta de que aborda la ética en su anudamiento simultáneo con los saberes y las relaciones de poder. La acentuación del carácter práctico de los ejercicios espirituales, la *askesis*, permite vislumbrar que no basta con un método o una teoría del sujeto, ni siquiera materialistas, si el sujeto mismo que investiga no asume su radical transformación; de allí la importancia de las múltiples experiencias vitales y de la misma práctica de escritura. Foucault, en uno de esos párrafos ejemplares de *La hermenéutica del sujeto* que condensa varios conceptos que viene desarrollando, en este caso la *askesis* y cómo se enlaza a la preparación (*paraskeue*) y el decir veraz (*parresia*) en la transformación efectiva del sujeto, cuestión clave que se diferencia de la ascesis sacrificial propia del cristianismo, expone así el anudamiento:

... me parece que para los griegos, y también para los romanos, la *askesis*, en razón de su objetivo final, que es la constitución de una relación de sí consigo plena e independiente, tiene esencialmente por función, por objetivo primero, inmediato, la constitución de una *paraskeue* (una preparación, un equipamiento). ¿Y qué es esa *paraskeue*? Es, creo, la forma que deben asumir los discursos de verdad para poder constituir la matriz de los comportamientos racionales. La *paraskeue*, además, es el elemento de transformación del logos en *ethos*. Y entonces puede definirse la *askesis*: será el conjunto, la sucesión regulada, calculada de los procedimientos que, en un individuo, son susceptibles de formar, de fijar definitivamente, de reactivar periódicamente y de reforzar si es necesario esa *paraskeue*. La *askesis* hace del decir veraz un modo de ser del sujeto [...] Y como ven, a partir del momento en que la ascesis es sin duda, en esta época, este período, en esta forma de cultura, lo que permite al decir veraz convertirse en modo de ser del sujeto, estamos forzosamente muy lejos de una *askesis* tal como la que veremos desplegarse en el cristianismo, dado

que el decir la verdad se definirá esencialmente a partir de la Revelación, de un Texto y de una relación que será una relación de fe, mientras que la ascesis, por un lado, será un sacrificio: sacrificio de partes sucesivas de sí mismo y renunciamiento final a sí mismo. Constituirse a sí mismo mediante un ejercicio en que el decir veraz se convierte en el modo de ser del sujeto: ¿qué más alejado de lo que entendemos hoy, en nuestra tradición histórica, por una “ascesis”, ascesis que renuncia a sí en función de una Palabra verdadera que fue dicha por Otro? (Foucault, 2014a, p. 313).

Nótese cómo se sistematizan y ordenan estos términos que, leídos rápidamente, pueden parecer equivalentes o indistintos: el conjunto más amplio de procedimientos regulados y ejercicios es la *askesis* (i); a través de ella se va constituyendo la *paraskeue* (ii), una suerte de equipamiento que requiere de constante actualización y puesta en forma; su funcionamiento consiste nada menos que en transformar los discursos de verdad (escuchados, leídos o recordados) en *ethos* (iii), es decir, un modo de conducirse; este último incluye, a su vez, el decir veraz o *parrhesia* (iv).

Pero es quizás con relación a la *khresis* o uso donde mejor se capta el complejo relacional que constituye al sujeto. Si la anterior definición establecía cómo se constituye esa suerte de cuerpo suplementario mediante la *paraskeue*, la siguiente definición de *khresis* nos permite entender cómo se constituye el alma:

Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. Y esta noción de *khresis* va a ser precisamente una noción que reencontraremos a lo largo de toda la historia de la inquietud de sí y sus formas. Esta idea de *khresis* será importante, en particular entre los estoicos. Y creo que incluso va a estar en el centro de toda la teoría y la práctica de la inquietud de sí en Epicteto; ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es sujeto de cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, debe velar por sí mismo. Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata (Foucault, 2014a, p. 71).

El sujeto que se ocupa de sí, de su alma, es así el *sujeto del uso* que implica no solo la relación consigo, sino, a través de ella, todo un haz de relaciones con el mundo y los otros, a través de actitudes, acciones, comportamientos, etc. Sujeto es pues, si se me permite una expresión más althusseriana, *un nudo sobredeterminado de relaciones*.

Ontología crítica

Por último, Foucault nos aporta un *ethos* filosófico materialista como *ontología crítica de nosotros mismos* que emprende un trabajo sobre los límites que nos constituyen en el presente. Un trabajo que tiene su homogeneidad, sistematicidad y generalidad. 1) En cuanto a la *homogeneidad*, se trata de establecer una serie de “conjuntos prácticos” reconocibles, que no tienen que ver con lo que los hombres se representan de sí mismos o con las condiciones que los determinan sin saber, sino con lo que efectivamente hacen. Formas de racionalidad que organizan las maneras de obrar (aspecto tecnológico); y la libertad con la que actúan dentro de esos sistemas prácticos, modificando hasta cierto punto las reglas del juego (aspecto estratégico). 2) En cuanto a la *sistematicidad*, esos conjuntos prácticos, dice Foucault, dependen de tres grandes órdenes: el de las relaciones con las cosas, el de las relaciones con los otros, el de las relaciones consigo mismo. Son tres ejes “cuya especificidad y cuya intrincación hace falta analizar: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética”. Entonces las investigaciones se pueden multiplicar y especificar indefinidamente pero siempre responderán a la sistematización siguiente, según Foucault: cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber, cómo somos constituidos como que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones. 3) En cuanto a la *generalidad*, si bien las investigaciones parten de materiales, prácticas, discursos y una época determinados, en nuestra sociedad al menos constituyen problemáticas recurrentes: razón/locura,

enfermedad/salud, crimen/ley, sexualidad/muerte, etc. No se trata de constantes antropológicas ni de variaciones cronológicas sino de *problematizaciones*: maneras de analizar en su forma históricamente singular cuestiones de alcance general.

A partir de esto se abren varias vías de indagación en Latinoamérica, algunas con las que nos encontramos trabajando en la actualidad en el Programa que dirijo, “El giro práctico en el pensamiento contemporáneo”, que se inscribe claramente en la ontología crítica legada por Foucault: (i) una genealogía de la subjetividad militante que tenga en cuenta la reflexividad ética (Autor, 2022); (ii) un estudio de las racionalidades políticas en su especificidad y sobredeterminación que no recaiga en una crítica inflacionaria del Estado y sus instituciones (Autor, 2021); (iii) una transformación radical en los modos de plantear las investigaciones teóricas y las escrituras académicas que implique también la propia transformación de quienes investigan (Autor, 2022, 2023).

En todas estas indagaciones e investigaciones el concepto de verdad resulta nodal. Por eso quisiera vincular este concepto en Foucault con el *ethos* filosófico materialista sostenido por Spinoza: un modo de conocimiento que asume su implicación. Se trata de formular un concepto pragmático de verdad que se inscribe en otra tradición filosófica.

Pragmática de la verdad

En una carta escrita en 1695, refiriéndose a una de las tantas guerras que conmocionaban a Holanda, el muy sabio Spinoza afirmaba:

Esperaré a conocer lo que últimamente han hecho, cuando los Estados en guerra se hayan saciado de sangre y hayan reposado un poco para reponer sus fuerzas [...] A mí empero esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor a la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea conveniente burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los

demás seres, no son más que una parte de la naturaleza [...] Por eso, yo dejo que cada cual viva según su complexión y que quienes así lo deseen mueran por lo que creen que es su bien, mientras a mí me sea permitido vivir para la verdad (Spinoza, 2007, p. 139).

Resuenan estas palabras con nuestra situación actual, atravesada por guerras, como también con las conferencias que brindó Foucault en Río de Janeiro tituladas *La verdad y las formas jurídicas*. Es sabido que en la primera de ellas inscribe su apuesta de conocimiento siguiendo la crítica nietzscheana a la cita spinoziana. Quisiera repasar a trazo grueso la historia de la verdad que ensaya Foucault desde allí hasta sus últimos días; punto de arribo a la parresia filosófica y la ontología crítica del presente. Al menos ese es el programa y el legado foucaultiano que me interesa rescatar y en el cual inscribo mi propia apuesta filosófica. La filosofía, como una forma de vida en relación con una práctica de la verdad, requiere de cierto distanciamiento y apaciguamiento respecto de las pasiones humanas, no dejarse arrastrar por ellas ni desconocerlas: no reír, ni llorar, ni lamentarse; sobre todo, cuando estas desencadenan algo tan tremendo como las matanzas y las guerras.

En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault expone al menos dos cuestiones nodales que para mí son significativas: por un lado, presenta el problema de la verdad ligado a prácticas concretas, entre ellas la misma práctica teórica o práctica de conocimiento; por otro lado, muestra que el conocimiento no es aséptico o neutral, sino que está tramado de pulsiones y relaciones de poder. No obstante, en relación a esto último hay que proceder con el mayor de los cuidados para no oponer simplemente Nietzsche a Spinoza, restaurando así una simple dicotomía entre razón pura y afectos, o filosofía y política. Si seguimos el movimiento de reconceptualización pragmática de la verdad que ensaya Foucault en toda su obra, podemos apreciar que no se detiene en el modelo bélico del

conocimiento.¹ El desprendimiento completo de la verdad va de *régimen* entre saber y poder a *procedimiento aletúrgico*, pasando por la dimensión ética de constitución del sujeto, hasta la *parresia* como condensación o anudamiento de las dimensiones epistémicas, éticas y políticas.

Pero volvamos un momento a Spinoza. La cita remitía a un contexto particular y a un interlocutor específico, no se trataba de un simple mandato para aplicar en cualquier circunstancia. Lo mismo expresa en el Prefacio del Libro III de la *Ética*, en relación a los afectos y el método para abordarlos. Primero, se refiere a quienes escriben sobre los afectos y la norma de vida de los hombres sin tener en cuenta la naturaleza (los moralistas):

La causa de la impotencia e inconstancia la atribuyen, además, no al poder común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que por eso mismo lloran, ridiculizan y desprecian, o, como es más frecuente, detestan; y el que ha aprendido a denostar con más elocuencia

¹ El modelo bélico nietzscheano, expresado con total claridad en *Ecce Homo*: "Mi práctica bélica puede resumirse en cuatro principios. Primero: yo sólo ataco causas que triunfan; en ocasiones espero hasta que lo consiguen. Segundo: yo sólo ataco causas cuando no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo, cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo. No he dado nunca un paso en público que no me comprometiese; éste es mi criterio del obrar justo. Tercero: yo no ataco jamás a personas, me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible. Así es como ataqué a David Strauss, o, más exactamente, el éxito, en la «cultura» alemana, de un libro de debilidad senil. A esta cultura la sorprendí en flagrante delito. Así es como ataqué a Wagner, o, más exactamente, la falsedad, la bastardía de instintos de nuestra «cultura», que confunde a los refinados con los ricos, a los epígonos con los grandes. Cuarto: yo sólo ataco causas cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencias penosas. Al contrario, en mí atacar representa una prueba de benevolencia y, en ocasiones, de gratitud. Yo honro, yo distingo al vincular mi nombre al de una causa, al de una persona: a favor o en contra; para mí esto es aquí igual. Si yo hago la guerra al cristianismo, ello me está permitido porque por esta parte no he experimentado ni contrariedades ni obstáculos; los cristianos más serios han sido siempre benévolos conmigo. Yo mismo, adversario de *rigueur* [de rigor] del cristianismo, estoy lejos de guardar rencor al individuo por algo que es la fatalidad de milenios" (Nietzsche, 2005, p. 36). Por supuesto, Foucault en lo que respecta a las formas tampoco suscribió jamás a un modelo bélico personalista, tal como expresa en *Política, polémica y problematizaciones* cuando le preguntan ¿por qué se mantiene al margen de la polémica? Y él responde: "-Me gusta discutir y trato de responder a las cuestiones que se me plantean. Es verdad que no me gusta participar en polémicas. Si abro un libro en el que el autor tacha a un adversario de «izquierdista pueril», lo cierro enseguida. Tales maneras de hacer no son las mías: no pertenezco al mundo de los que se valen de ellas. Por esta diferencia, que mantengo como algo esencial: se trata de toda una moral, la que concierne a la búsqueda de la verdad y a la relación con el otro [...] El polemista se aproxima acorazado de privilegios que ostenta de entrada y que nunca acepta poner en cuestión. Posee, por principio, los derechos que le autorizan a la guerra y que hacen de ésta una empresa justa; no tiene ante él a un interlocutor en la búsqueda de la verdad, sino a un adversario, un enemigo que es culpable, que es nocivo y cuya existencia misma constituye una amenaza" (Foucault, 1999, p. 353-4).

o argucia la impotencia del alma humana, es tenido por divino (Spinoza, 2000, p. 125).

Luego, agrega que en lugar de juzgar moralmente se trata de entender geométrica o naturalmente a los hombres y sus afectos:

Quiero volver, pues, a aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos. A estos les parecerá sin duda admirable que yo me proponga examinar los vicios e inepticias de los hombres según el método geométrico y que quiera demostrar con una razón cierta aquellas cosas que ellos proclaman ser contrarias a la razón, vanas, absurdas y horrendas (Spinoza, 2000, p. 126).

Hay que tener presente que Spinoza no opone la razón a los afectos, como tampoco supone superioridad alguna de la primera sobre los segundos, por eso afirma y explica que “sólo un afecto más fuerte y de signo contrario puede suprimir a otro afecto” (Prop. VII, Parte IV, *Ética*), lo cual no ocurre por meras intelectualizaciones.

Entonces tenemos que situar con precisión la cita que toma Nietzsche, porque no se trata de un mandato ni condice tampoco con la *Ética* escrita por Spinoza el reprimir los afectos a partir de intelectualizaciones; la comprensión apunta más bien a la dinámica pasional efectiva en su singularidad, incluida la complejidad de quien se haya involucrado en un proceso de conocimiento.

Me parece igualmente importante detenernos en la cita completa del fragmento nietzscheano para apreciar el sutil deslizamiento y el anudamiento pulsional que implica el conocimiento.

¡No reírse, no lamentarse ni insultar, sino entender!”, dijo Spinoza con esa sencillez sublime que lo caracteriza. Pero, ¿qué es en el fondo ese entender sino la forma misma en que se nos hacen perceptibles a la vez las otras tres cosas, un resultado de esos impulsos distintos y contradictorios que son los deseos de burlarse, de deplorar y de denigrar? Antes de que fuera posible un acto de conocimiento, fue preciso que cada uno de esos impulsos manifestara previamente su opinión parcial sobre el objeto o el acontecimiento en cuestión; después se produjo el conflicto entre esas

opiniones parciales y de ahí surgió un estado intermedio, un apaciguamiento, una concesión mutua entre los tres impulsos, una especie de equidad y de pacto entre ellos. En virtud de la equidad y del pacto, pueden sobrevivir estos tres impulsos y conservar mutuamente su razón de ser. Como sólo tenemos conciencia de los últimos actos de conciliación, de los últimos ajustes de cuentas de este largo proceso, consideramos que entender constituye algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrario a los impulsos, aunque no se trata más que de cierto comportamiento mutuo de determinados impulsos. Durante largos períodos de tiempo concibió al pensamiento consciente como el pensamiento en un sentido absoluto; sólo ahora estamos empezando a vislumbrar que la mayor parte de nuestra actividad intelectual se desarrolla de un modo inconsciente e insensible para nosotros mismos. Yo creo, no obstante, que estos impulsos que luchan entre ellos pueden percibirse mutuamente y causarse daño los unos a los otros. A esto puede deberse ese agotamiento extremo y repentino que afecta a todos los pensadores (el agotamiento del campo de batalla). Sí, es posible que en el seno de nuestra interioridad en lucha se oculte un heroísmo, pero lo cierto es que no hay nada de divino, nada que descansa eternamente en sí mismo, como imaginaba Spinoza. El pensamiento consciente, principalmente el del filósofo, es el más débil, y por ello también el más dulce y apacible. Ese es el motivo por el que se equivoca el filósofo con tanta facilidad respecto a la naturaleza del conocimiento (Nietzsche, 2010, pp. 520-522).

Por supuesto que para Spinoza el conocimiento tampoco se trata de algo “contrario a los impulsos”, también él lo concibe como un “largo proceso” en el que podemos distinguir incluso géneros de conocimiento: imaginación, razón, intuición.² El más potente es aquél que accede a la *causa próxima*, el conocimiento de cada cosa singular, y no solo el que se atiene a establecer relaciones, covariaciones o universales abstractos. Pero dejemos a un lado estas consideraciones casi obvias que pueden aproximar o alejar a Nietzsche

² Tal como expone en la Prop. XL, esc. 2, Parte II, de la *Ética*: “Resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: *primero*, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento, y por eso suelo llamar a tales percepciones «conocimiento por experiencia vaga»; *segundo*, a partir de los signos; por ejemplo: de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas. En adelante, llamaré, tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, «conocimiento del primer género», «opinión» o «imaginación»; *tercero*, a partir, por último del hecho que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas; y a este modo de conocer lo llamaré «razón» y «conocimiento del segundo género». Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero [...] al que llamaremos «ciencia intuitiva». Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.” (Spinoza, 2000, p. 164)

y Spinoza, según el caso. Más interesante resulta el movimiento que realiza el mismo Foucault.

Es sabido que a partir de aquí Foucault propone una *historia externa* de la verdad enfocada en diversas prácticas históricas, opuesta a la *historia interna* de la verdad propia del conocimiento filosófico. Pero suele ser menos conocido el movimiento que realiza el mismo Foucault en torno a la reformulación de las tradiciones filosóficas, cuando arriba al examen de la verdad como práctica de subjetivación (donde apenas alcanza a mencionar el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza como versión moderna de ellas). Para mí, lo que finalmente nos ofrece la experiencia de sistematización del pensamiento foucaultiano -y quisiera plantearlo con un término lacaniano- es una *historia extima* de la verdad. Porque la historización de las distintas prácticas en exterioridad incluye a las prácticas de sí y la reflexividad crítica en inmanencia. El sujeto está implicado en las verdades que investiga, es un pliegue del afuera, como diría Deleuze, o un enlace entre dimensiones irreductibles de la experiencia, como diría Lacan.

El primer punto de desplazamiento y reelaboración del concepto de verdad acontece cuando Foucault ejerce una poderosa autocrítica de su perspectiva en *El gobierno de los vivos*. En un texto anterior, titulado “Verdad y poder” (entrevista publicada en *Microfísica del poder*), la verdad designaba circularmente los efectos del poder sobre el saber, es decir cómo se regían entre sí los enunciados, y viceversa: cómo el saber legitimaba y permitía operar al poder para que éste no se reduzca a la mera violencia, en tanto conocimiento específico que permitía intervenir sobre los cuerpos: “La ‘verdad’ está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan. ‘Régimen’ de verdad” (Foucault, 1992, p. 199). Por eso la crítica se definía como “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de

sus discursos de verdad.” Por el contrario, en *El gobierno de los vivos*, afirma que la verdad opera de otra forma respecto al sujeto:

Se trata con ello, desde luego, de desplazar las cosas con respecto al tema hoy gastado y trillado del saber-poder. Tema este, el saber-poder, que no era en sí mismo más que una manera de desplazar las cosas con respecto a un tipo de análisis, en el ámbito de la historia del pensamiento, que estaba más o menos organizado o que giraba alrededor de la noción de ideología dominante. Dos desplazamientos sucesivos, si se quiere: uno que va de la noción de ideología dominante a la de saber-poder, y ahora otro, un segundo desplazamiento, de la noción de saber-poder a la noción de gobierno por la verdad (Foucault, 2014b, p. 30).

Los procedimientos aletúrgicos de verdad suponen un “anillo” -así le llama Foucault- suplementario respecto al “trillado círculo de saber y poder”. Luego, en el marco de los seminarios *Subjetividad y verdad* y *La hermenéutica del sujeto*, así como en los tomos II y III de *La historia de la sexualidad*, procede a un examen minucioso de la relación entre sujeto y verdad a través de las prácticas de sí antiguas que lo lleva a elaborar mejor este tercer eje, desprendido del clásico saber-poder, ya no como procedimiento ritual: la subjetivación. En el examen de las prácticas de subjetivación muestra que pueden haber distintos grados de autonomización respecto a las normatividades.

Por último, en *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, y en *¿Qué es la Ilustración?*, observamos cómo todas estas investigaciones le permiten enriquecer los tres ejes y anudarlos en una concepción rigurosa de la práctica filosófica. Tenemos así una concepción de la crítica más compleja, no solamente opositiva o reactiva, sino que entiende la irreductibilidad de los registros en juego y la necesidad de desplazar unos a través de los otros: cuestionar los saberes a partir de las relaciones de poder y prácticas de subjetivación, y viceversa. Como vimos, se trata de una ontología crítica de nosotros mismos u ontología del presente.

Conclusión

Si la crítica ha perdido cierta eficacia en la actualidad, como sugieren muchos autores, no se trata de estar a favor o en contra de ella (como el chantaje al que aludía Foucault respecto a la Ilustración), sino de poder practicarla en su radical complejidad e implicación material. ¿Por qué nos cuesta tanto retomar ese legado foucaultiano inscripto en el nudo entre saber, poder y subjetivación? El problema en la actualidad no es que sea o no posible el conocimiento crítico, sino que una vez alcanzado éste también se produzcan consecuencias efectivas, es decir, transformaciones reales. En realidad, la transformación necesaria para acceder a un conocimiento verdadero comienza antes, mucho antes: uno tiene que ir preparándose para encontrar un real que le sale al paso y lo puede derribar definitivamente, asunto de vida y muerte, como también para acusar ese contragolpe de la verdad que resulta en una transformación irreversible. Además, claro está, de considerar todas las dificultades institucionales, relaciones de poder y la coyuntura en que se inscribe la lógica del conocimiento. El mayor problema de la modernidad fue vender como si fuese un producto la posibilidad de un conocimiento garantizado, vía un método reglado, sin riesgos ni alteraciones del sujeto. Así y todo, no dejamos de reconocer tristemente el “drama subjetivo del sabio”, como le llamó Lacan, sobre todo en matemáticas: cuando se produce un descubrimiento importante la desestabilización subjetiva anda cerca. El psicoanálisis y el marxismo son dos formas actuales de saber que renuevan la problemática transformación del sujeto para acceder a una verdad que no resulta nada obvia. Lo que nos aclara Foucault es que esto no fue asumido explícitamente en tales ámbitos y se lo trató de resolver de manera institucional: vía la pertenencia al Partido o la Escuela. Yo creo que hoy en día estamos en condiciones de ser más exigentes respecto a las formas de dar cuenta de sí en relación a un saber que nos transforma, sin caer en alquimias

purificadoras ni ritos de iniciación, pero tampoco en burocráticos protocolos de pertenencia institucional. Dar cuenta de sí sin hacerse el loco ni refugiarse en formalismos abstractos, mostrando lo que se ha ganado y perdido en un proceso de conocimiento que nos ha transformado y cuyas consecuencias siguen en curso. Más que devenir lo que se es, como decía Nietzsche, entender cómo llegamos a ser lo que somos para poder devenir otra cosa, transformarnos a partir de prácticas concretas. Considero que es posible emprender esta tarea materialista del pensamiento desde Latinoamérica.

Referencias

- Canguilhem, Georges (2009). *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel (1999), “La verdad y las formas jurídicas”, en *Estrategias de poder*, Obras esenciales, Segunda Parte, Paidós, Barcelona, pp. 487-584
- Foucault, Michel (1999), “Política, polémica y problematizaciones”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales, Tercera Parte, Paidós, Barcelona, pp. 991-998.
- Foucault, Michel (2014a). *La hermenéutica del sujeto, Curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires, FCE.
- Foucault, Michel (2014b), *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France, 1979-1980*, Buenos Aires, FCE.
- Foucault, Michel (1992), *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta.
- Foucault, Michel (1995), “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, en *Daimon. Revista de filosofía*, n°11, pp. 5-25.
- Foucault, Michel (2014), *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires, FCE.
- Foucault, Michel (2013), *Historia de la sexualidad, II, El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, Michel (2010), *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros, II. Curso en el Collège de France, 1983-1984*, Buenos Aires, FCE.

Foucault, Michel (1996), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La piqueta.

Nietzsche, Friedrich (2010), *La ciencia jovial*, Madrid, Gredos.

Nietzsche, Friedrich (2005). *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza.

Spinoza, Baruch (2007), *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue.

Spinoza, Baruch (2006), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza.