

# MICHEL FOUCAULT Y LAS PRÁCTICAS DE LIBERTAD

Marco Arturo Toscano Medina  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Introducción

El presente artículo tiene como objetivo ofrecer una aproximación general al sentido del pensamiento de Michel Foucault, para cumplirlo he tomado como punto de referencia interpretativo lo que el filósofo francés denominó *Prácticas de libertad*. Esta expresión, que no tiene en sentido estricto un desarrollo conceptual en su obra, aparece brevemente en una de las últimas entrevistas que dio Foucault, con ella buscó mostrar que la libertad no es una condición dada y fija del ser humano sino que como éste, la libertad es una práctica abierta y permanente en el saber, el poder y el cuidado de sí. Ahora bien, esta inquietud práctica por la libertad se manifiesta en nuestro pensador como una constante no sólo académica sino en su vida personal, de tal modo, he decidido basarme principalmente en uno de sus biógrafos más interesantes, me refiero a James Miller, en efecto, la tesis directriz de *La pasión de Michel Foucault* es que existe una unidad indisoluble entre las preocupaciones personales del filósofo francés sobre la locura, la verdad, lo normal, las instituciones, etc., y su cristalización teórica en sus textos filosóficos. De tal forma, no me he centrado sólo en la última etapa del pensamiento foucaultiano, aunque es en ésta en donde más claramente se manifiesta su interés práctico por la libertad y la vinculación entre lo personal y lo filosófico, sino que abarco el conjunto de su obra, el sentido general que lo anima; si bien no cito directamente sus textos, éstos están siempre presentes y a ellos remito al lector interesado en rastrear el sen-

tido del pensamiento de Foucault que en este artículo sólo comento en sus rasgos básicos, sin pretender aportar algo “novedoso y original”.

He dividido el escrito en cuatro apartados centrales: en el primero, presento e interpreto brevemente la idea de las prácticas de libertad virtualmente presente en todo el pensamiento de Foucault. En el segundo, comento el concepto de resistencia, decisivo no sólo en su pensamiento sobre el poder sino tácitamente presente en sus análisis del saber y la ética, de ahí la presencia en este punto de otros dos conceptos: las condiciones históricas de la experiencia humana y la voluntad de ir más allá de ellas. En el tercer apartado continúo con la interpretación del pensamiento del filósofo francés desglosando la fascinación que siempre tuvo por la posibilidad de pensar y ser de modo diferente a como determina históricamente la positividad de la experiencia. En el cuarto punto cierro mi interpretación general de Foucault haciendo una somera vinculación de su pensamiento como resistencia contra la visión única, estable, teleológica, etc. de la historia occidental.

## **1. Las prácticas de libertad**

El concepto de *prácticas de libertad* pertenece al filósofo francés Michel Foucault. A fines de la década de los setentas del siglo pasado, concibió una nueva manera de comprender e interpretar su propio pensamiento y obra. Comúnmente se le había considerado como “el filósofo del poder y del saber”, es decir, como el filósofo que había encontrado profundas e indisolubles relaciones (aunque no de identificación) entre el saber y la verdad históricamente generados y desarrollados por una parte, y las relaciones de poder y los estados de dominación social y culturalmente ejercidos por la otra. Ahora bien, como el propio Foucault se ocupó de aclarar, especialmente en el *postfactio* que aparece en el libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow,<sup>1</sup> dicha interpretación pecaba de parcial al poner el acento en el poder, la verdad y los estados de dominación, dejando en un segundo plano el objeto de estudio más importante para él: los procesos de subjetivación, es decir, las prácticas discursivas, políticas y éticas mediante las cuales el individuo se transforma en sujeto de conocimiento, de poder y de relaciones éticas.

Para Foucault, la constitución del sujeto, es decir, la generación de procesos de subjetivación y objetivación mediante recursos científicos, institucionales y técnicos durante la modernidad representó la parte más decisiva de su obra en los años cincuentas, sesentas y parte de los setentas. Desde mediados de los setentas hasta su muerte en 1984 Foucault elaboró una serie de conceptos e ideas acerca de la constitución de una subjetividad ética, que ya no estuviera sobredeterminada por las relaciones de poder y saber (que fuese el resultado de un *cuidado de sí* alimentado por el propio individuo y no por fuerzas externas), entre distintos estados de dominación. Ahora bien, en cualquiera de los casos, lo que al filósofo francés le interesó fue precisamente la producción de distintos procesos de subjetivación y objetivación del mismo individuo: “El problema de las relaciones existentes entre el sujeto y los juegos de verdad yo lo había enfocado hasta entonces o bien a partir de prácticas coercitivas —tales como la psiquiatría y el sistema penitenciario—, bien bajo la forma de juegos teóricos o científicos —tales como el análisis de las riquezas, del lenguaje o del ser viviente—. Ahora bien, en mis cursos en el Colegio de Francia he intentado captar este problema a través de lo que podría denominarse una práctica de sí mismo...”<sup>2</sup>

Más allá de las prácticas coercitivas en la producción y dominación del sujeto Foucault buscó pensar a éste como una práctica, un ejercicio, un proceso que el individuo realiza históricamente sobre sí mismo para alcanzar un modo de ser, un estilo de vida. No obstante, este trabajo sobre sí mismo no tiene que verse como un proceso de liberación del sujeto, una especie de salida a flote, un sacar a la luz, a la superficie, de una naturaleza humana que se hubiera mantenido alienada, reprimida, encadenada, dominada por diversas fuerzas de control social y cultural. Si se asume la existencia de dicha naturaleza humana oculta o latente en cada individuo, entonces bastaría con liberarse precisamente de todo aquello que la mantiene oprimida para poder afirmar el propio ser, lo que somos individual y colectivamente según una especie de esencial condición humana. En efecto, no existe ningún contenido que como seres humanos podamos reclamar como ontológicamente nuestro; no preexiste una subjetividad sustancial e identitaria que tendríamos el deber ético, político y epistémico de liberar, de dejar en libertad para que exprese lo mejor de sí.

Es precisamente del concepto de liberación del que desconfía el filósofo francés por la carga de presupuestos que conlleva de la metafísica clásica: pre-

supone que preexiste esta entidad humana sustancial, dada, que contiene en su esencial condición (natural o sobrenatural o histórica) las categorías políticas, epistémicas y morales que le permitirían ser y actuar en el mundo de una manera plena si no se impusieran sobre ella relaciones y estados represivos y alienantes. Además, y en esto radica lo decisivo de la propuesta foucaultiana, no basta con que un individuo o un pueblo “se liberen” de lo que presuntamente los tiene sometidos sino que es necesario que puedan asumir y ejercer un modo de vida alternativo, es decir, que puedan ser capaces de ejercer su libertad en prácticas y maneras de ser diferentes.

No contamos con una naturaleza humana dada desde la cual ser y existir, sino que nuestra condición humana es el resultado interminable de un conjunto de prácticas discursivas, institucionales, epistémicas, políticas, históricas, etc. La transformación de la situación en que nos encontremos dependerá no de una liberación de nuestro presunto ser prístino y preexistente sino de la creación de nuevas relaciones y juegos de verdad y poder sin las cuales las sujeciones permanecerán: “cuando un pueblo colonizado intenta liberarse de su colonizador, estamos ante una práctica de liberación en sentido estricto. Pero sabemos muy bien que, [...] esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán a continuación necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos puedan definir formas válidas y aceptables de existencia o formas válidas y aceptables en lo que se refiere a la sociedad política”.<sup>3</sup>

Para Foucault, no basta con definir el sentido de las posibles liberaciones que podamos darnos a nosotros mismos como individuos o como integrantes de una comunidad social (liberarnos de la represión de nuestra sexualidad, de un sistema económico, de un régimen político, etc.), lo importante es definir y alcanzar las prácticas de libertad que podemos realizar, que son en sí mismas las actualizaciones de la libertad que anhelamos, pero que sólo se pueden cumplir si nos comprometemos en una tarea inagotable sobre nosotros mismos, como un movimiento constante de experimentación histórico-ontológico y crítico: “¿tiene sentido decir liberemos nuestra sexualidad? ¿El problema, no consiste más bien en intentar definir las prácticas de libertad a través de las cuales se podría definir lo que es el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros? Este problema ético de la definición de las prácticas

de libertad me parece que es mucho más importante que la afirmación, un tanto manida, de que es necesario liberar la sexualidad o el deseo”.<sup>4</sup>

Históricamente el concepto de prácticas de libertad se tiene que pensar situado en el contexto filosófico-cultural de la crisis moderna de los valores absolutos o supremos de corte metafísico o abstracto, en la crisis de la misma civilización occidental con relación a sus pretensiones de ser el estandarte universal del movimiento sociocultural e histórico de los seres humanos, en la crisis de las ideologías, en la crisis del sujeto y del hombre, etc., es decir, tiene que ver como una alternativa para asumir nuevas maneras de pensar, de crear valores, de actuar, de sentir, de vivir y ser. Se trata de un pensamiento que seguramente sabe “de qué tiene que liberarse” pero no le basta, desea afirmar o expresar aquello que está o ha estado excluido o negado u olvidado. Es un pensamiento que sabe que detrás de la máscara que hace ser y actuar al sujeto humano, no hay nada, únicamente un campo de posibilidades, libertades y prácticas por crear y vivir.

En gran medida la situación filosófica contemporánea, aparentemente envuelta en una diversidad caótica de corrientes de pensamiento, tiene en común esta búsqueda fascinada y fascinante de nuevas prácticas de libertad para el pensamiento, para la acción, para la verdad. Sin importar que se trate de Heidegger y su olvido del ser, de la hermenéutica y su afirmación de una inagotable interpretación, de la afirmación del deseo en Deleuze, del neopragmatismo con múltiples realismos de Rorty y Putnam, de la deconstrucción derridiana, de la postmodernidad perspectivista y relativista, del pensamiento débil de Vattimo, del feminismo, del pluralismo cultural, etc., lo que tenemos es el ejercicio de prácticas de libertad que de variadas formas y maneras expresan o tratan de expresar modos de pensar, sentir y actuar nuevos, más allá de la mera crítica de lo viejo y anacrónico. Tales prácticas de libertad no son un invento vano e inútil de quienes desean contar con una posibilidad de ser y existir diferente, sino que están contenidas virtualmente en un contexto histórico, en las relaciones de saber, poder y verdad que se mantienen unilateralmente vivas mediante la exclusión de otras posibilidades que no desaparecen por ello sino que su presencia es virtual, es un sobrevuelo que nos provoca y no nos deja estar en paz con las apresuradas delimitaciones epistémicas, políticas, históricas, ontológicas, éticas, etc., que hacemos.

La importancia y pertinencia del concepto de prácticas de libertad radica en que gran parte del pensamiento filosófico y no filosófico contemporáneo, asumimos como tal al pensamiento de la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, se ha desarrollado en sus formas más destacables e influyentes como un pensamiento que crea, que ensaya con formas y contenidos nuevos, es decir, que no se contenta y mucho menos se angustia con el mero recurso de la crítica hasta la saciedad de todo lo que niega lo diferente pero que al mismo tiempo es incapaz de ejercer la diferencia, lo excluido en el pensamiento, en el sentir y en la acción. El pensamiento crítico, meramente crítico, tarde o temprano llega a un callejón sin salida que es incapaz de evitar, efectivamente, termina siendo devorado por aquello mismo que critica, se vuelve incapaz de crear la salida que justificaría de alguna manera sus afanes críticos, acaba regodeándose en las cadenas que aísla de un contexto mayor que también incluye lo nuevo. Las prácticas de libertad nos muestran, entre otras cosas, que el ser humano siempre está en riesgo de quedar atrapado en cada una de sus creaciones, en la verdad que conquista, en el saber que construye, en el poder con el cual crea su mundo, pero, más importante que esto, nos enseñan que la tarea no es ir directamente tras la destrucción de tales sujeciones sino ensayar con otras posibilidades, de practicar la libertad. La desaparición de la sujeción se dará por añadidura.

## **2. Resistencia, experiencia y autotransformación**

La herencia filosófica que Foucault ha dejado a todos aquellos que de alguna manera se preocupan por su mundo y por sí mismos es un pensamiento de la resistencia; en efecto, sea que se trate de las prácticas de libertad expresadas en la propuesta de la afirmación de una diferencia en el pensamiento, la sensibilidad, la escritura o el habla, el ser y la acción, o se trate de una concepción del devenir como transformación de uno mismo a través de la experiencia de lo otro que somos, el filósofo francés hizo del concepto de resistencia su concepto eje. Posiblemente si el concepto de resistencia no estuviese planteado en su obra, ésta perdería mucho de su atractivo, se transformaría en una visión de la historia de la sociedad occidental sumamente pesimista y frustrante (cierta-

mente no más de lo que algunos de sus críticos imaginan al confundir las relaciones de poder con los estados de dominación). Sólo es posible soportar una descripción del saber, del poder y de los estados de dominación tan avasallante (por la interpretación o descripción tan negativa que tácitamente contiene si se le observa descontextualizada de los referentes históricos en que hay que situar cada práctica discursiva, cada relación de poder y cada estado de dominación) porque reconocemos en nosotros un margen de resistencia, aunque sea mínimo, irreductible y activo, rebelde y virtual.

La filosofía foucaultiana no es ni una filosofía libertaria ni un anarquismo. Foucault rechazó las irreflexivas y fáciles apologías a la locura, las prisiones, el sexo, la criminalidad, etc. Ni su privilegio de la resistencia ni su negación de las reformas institucionales o su supuesta desconfianza ante las instituciones (supuesta porque dicho juicio no considera que el poder sea una propiedad de la institución sino que ésta es una de las formas de las relaciones de poder) lo hacen un anarquista, tampoco un neoanarquista porque no rechaza toda utopía; si bien se niega a sí mismo y al presente toda promesa ingenua, advierte realidades virtuales nuevas, el acontecimiento. Ni negativismo ni irracionalismo, al contrario, prácticas de libertad pensadas como tales debido a un ejercicio de la razón no disciplinario, no abstracto. Tampoco el ropaje de la contracultura le queda, a pesar de que su pensamiento se mueva siempre a contracorriente. Su pensamiento no es una moda más entre otras muchas a partir de las revueltas juveniles y estudiantiles de los años sesentas del siglo pasado, no se inscribe en una mera retórica radical o de lo radical: “Desde el momento en que se repite una y otra vez la cantinela antirepresiva, se contribuye a dejar las cosas como están y cualquiera puede cantar el mismo aire sin que se preste ninguna atención... lo que hoy me molesta —y me da pena— es que todo ese trabajo realizado desde hace ya una quincena de años, con frecuencia en medio de dificultades y a veces en la soledad, no funciona para algunos más que como signo de pertinencia: estar del ‘lado bueno’, del lado de la locura, de los niños, de la delincuencia, del sexo”.<sup>5</sup>

¿Cuál es la característica esencial del pensamiento de Foucault? Más allá de las obras particulares sobre la clínica, la locura, las prisiones, el saber, las ciencias humanas, la sexualidad, existe un aspecto que define las preocupaciones filosóficas del filósofo francés: el enlace que buscó permanentemente realizar a

través de su existencia entre su obra filosófica y su vida, es decir, su *ethos vital*: “En cada momento, paso a paso [...] uno debe confrontar lo que está pensando y diciendo con lo que esta haciendo, con lo que uno es [...]. La clave de la actitud poética personal de un filósofo no ha de buscarse en sus ideas, como si de ellas se la pudiera deducir, sino más bien en su filosofía-como-vida, en su vida filosófica, en su *ethos*”.<sup>6</sup> Lo que distinguió a Foucault de otros filósofos, de los contemporáneos y los de la historia de la filosofía, es el peculiar enlace que establece entre los problemas personales que lo aquejaban o que le fascinaban o que le admiraban, y su capacidad ejemplar para plantearlos teóricamente, filosóficamente. Efectivamente, cuando se dice que sus obras tenían mucho de autobiográficas, lo que esto significa es que estableció una unión rigurosa y consistente entre su vida personal, entre sus experiencias personales, y las exigencias de una disciplina como la filosofía, es decir, de transformar sus dudas más o menos “íntimas”, “internas”, en problemas y en conceptos filosóficos; este enlace entre “lo personal” y lo colectivo permitió crear una obra sumamente rica e interesante.

La consistencia filosófica que le dio a su inagotable esfuerzo por comprenderse, por auto comprenderse, se funda a su vez en una idea aparentemente sencilla: todos los individuos que participamos de una estructura sociocultural, o inclusive de una civilización, estamos articulados y configurados por reglas discursivas, por prácticas y ejercicios de poder y de saber, y tal vez hasta por estados de dominación comunes, por tanto, buscar esta auto comprensión personal, resolver las inquietudes que pareciera en primera instancia que sólo a uno sorprenden y pertenecen, que sólo a uno angustian y hacen sufrir, se convierten mediante la reflexión filosófica en un asunto que en realidad compartimos todos, que co-sufrimos todos, que co-ejercemos todos. En otras palabras, en último término, lo particular es lo común, lo individual es colectivo, lo personal se funda en realidades socioculturales e históricas, “como él mismo admitía al final de su vida, Foucault era el tipo de pensador que actúa sus ideas en su propia idea personal; en sus escritos, por supuesto, pero también en su vida. Hostil al ideal enciclopédico en las ciencias humanas, [...] no dejó tras él una crítica sinóptica de la sociedad, un sistema ético, una teoría comprensiva del poder, ni siquiera [...] un método histórico de validez general...”.<sup>7</sup> La arqueología y la genealogía no son, de tal manera, más que creaciones concep-

tuales mediante las cuales pensar más claramente el problema del saber y del poder, no “métodos” en un sentido estricto.

¿No es esto lo que al final de cuentas han hecho todos los filósofos, o al menos los más importantes y reconocidos de la historia, de una manera consciente o inconsciente, es decir, luchar por dar sentido y estructuración discursiva, problemática y conceptual a sus inquietudes personales, que se gestaron desde su niñez, en su contacto con la vida familiar, institucional, social, política, etc.? La respuesta es afirmativa; desgraciadamente, una visión vulgar del marxismo o de la sociología del conocimiento ha estado impidiendo la relación compleja entre pensamiento y *ethos*: “La clave para comprender la obra de un filósofo, como él mismo concedió cerca del final de su vida, es estudiar su ‘ethos’...”<sup>8</sup> Ahora bien, el *ethos* no se puede reducir exclusivamente a la condición personal, intimista, subjetivista de un individuo, se refiere principalmente a una manera de ser personal cuyas condiciones de posibilidad se encuentran en la vida sociocultural más o menos limitada o amplia en que se mueve cada individuo, por tanto, preguntarse por el *ethos* de un filósofo significa preguntarse no únicamente por sus anécdotas personales sino por el entorno sociocultural que comparte con los integrantes de una comunidad determinada; entorno conformado por prácticas discursivas, relaciones de poder y relaciones consigo mismo.

Junto a esta esencial relación entre vida y filosofía, es decir, su unidad en la vida filosófica, en el pensamiento foucaultiano se plantea por las mismas razones una relación muy singular con la escritura filosófica. En efecto, lo que en la obra filosófica se juega no es únicamente una realidad discursiva, abstracta, sino que la escritura se convierte en un medio de auto conocimiento, de auto transformación, de auto experiencia, de conocimiento, transformación y experiencia de sí mismo siempre como otro, como aquello que puede ser, como las prácticas de libertad posibles, de los acontecimientos desconocidos que puede efectuar: “Me parece que [...] quien es escritor no sólo hace obra en sus libros [...] sino que su obra principal es, en última instancia, él mismo durante el proceso de escribir sus libros...”<sup>9</sup> Pudiera parecer contradictorio el que Foucault no se haya cansado en su *arqueología del saber* de mostrar la necesidad del hombre para dominar el discurso, de señalar que en él puede expresarse plenamente, que por su medio puede trascender su muerte y alcanzar cierta inmortalidad, en breve, el filósofo francés no se cansó de señalar que el individuo no era

dueño del discurso, que el sujeto no preexistía a ninguna de las prácticas discursivas sino que únicamente era su producto. ¿Cómo puede después decir que mediante la escritura el hombre puede conocerse y transformarse?

No hay que olvidar que también en la escritura pueden darse las prácticas de sí, de tal forma, la escritura es un medio de auto conocimiento porque en él articulamos toda nuestra iniciativa y devenimos sujetos del discurso, del saber y aún del poder, pero esto significa que podemos conocer lo que somos si escrutamos en la escritura hasta alcanzar las condiciones de nuestra posibilidad presente; aún más, no solamente nos conocemos en la escritura sino que también podemos transformarnos en ella porque alcanzamos sus límites y alcances específicos, al llegar a ellos vamos hacia otra cosa, devenimos, practicamos la libertad, nos transformamos. La aplicación de las prácticas de libertad en el discurso abre nuevas posibilidades para el pensamiento, permite que se realice la relación con los acontecimientos en los cuales podemos devenir otra posibilidad de ser, sentir y actuar.

No obstante, la vida de un filósofo, como la de cualquier ser humano, incluye también a la muerte, su muerte, lo indeterminado, lo desconocido; de tal forma, la experiencia filosófica no es solamente de las condiciones vitales, conocidas, abiertas, claras, sino de lo oscuro, informe, lo que está más allá de la vida pero que se manifiesta permanentemente en ésta, desafiándola, incomodándola, pero también completándola, “En la muerte, [...] el individuo se hace uno consigo mismo, escapa de la monotonía y del efecto nivelador; gracias al lento, a medias subterráneo pero ya visible acercamiento de la muerte, la opaca y ordinaria vida por fin se convierte en individualidad, la aíslan unos límites oscuros que le conceden el estilo de su verdad”.<sup>10</sup> En gran medida, la conciencia, la experiencia de la muerte, de la muerte en cada caso de uno mismo, hace de la escritura y del pensamiento plasmado en ella algo más que un asunto académico, “cultural”, irrelevante para la vida del escritor, para devenir una fuente inagotable para la experiencia del acontecimiento, para escrutar lo otro que podemos ser, la condición para la auto creación. Sólo porque la muerte nos enfrenta a la finitud de nuestro ser es que buscamos en la escritura una práctica de libertad radical y límite.

El pensamiento de Foucault está penetrado por la experiencia humana de la cultura occidental, por los diversos juegos de verdad que permite pensar, ser, sentir y actuar de maneras concretas. Se trate de la clínica, la locura, las

ciencias humanas, el saber, la prisión, el poder, la sexualidad, la ética, la moral, etc., lo que está en juego es el análisis de la experiencia: cómo se forma, cómo se desarrolla históricamente, cómo desaparece de la vida humana, debido a qué condiciones, cómo pueden gestarse y entramarse nuevas experiencias. La positividad de la experiencia (aquella que tiene que ver con los desarrollos del saber, de las ciencias, de las instituciones, de la razón, del progreso, del crecimiento, etc.), pero también su negatividad (la experiencia de lo otro del poder, del vacío, de la muerte, de la locura, etc.), se mueve en la inquietud filosófica del pensador francés; aún más, la negatividad de la experiencia, la que se funda entre los espacios no iluminados de la positividad de la experiencia, son los que tienen que ser pensados con mayor interés y compromiso porque en ellos se encuentra la posibilidad de pensar, sentir, ser y actuar de maneras distintas. ¿Qué condiciones para la experiencia asumimos sin darnos cuenta? ¿Cuáles son los límites y alcances de la experiencia humana presente? ¿Qué podemos saber, pensar, sentir, hacer, escribir? ¿Podemos sostener a cualquier costo la experiencia dominante? ¿Qué experiencias quedan excluidas?

En efecto, la positividad de la experiencia se constituye mediante un proceso constante de exclusiones que es necesario sacar a la luz, no porque en ellas podamos encontrar la verdad pura y prístina del ser humano, sino porque ellas constituyen un punto de respiro a la asfixia y al encierro de lo mismo: “Alentado por la posibilidad de cambiarse a sí mismo, Foucault buscó ‘experiencias-límite’ potencialmente transformadoras, llevó deliberadamente su alma y su cuerpo hasta un punto de quiebre, arriesgó ‘un sacrificio, un verdadero sacrificio de la vida’,... una obliteración voluntaria que no hace falta representar en libros, porque ocurre en la existencia misma del escritor”.<sup>11</sup> En su vida personal buscó experiencias que lo llevaron hasta el límite, experiencias potencialmente destructivas de las viejas estructuras conocidas para pensar, sentir, ser y actuar, pero que también amenazaban la vida personal del filósofo: “Mediante la intoxicación, el ensueño, el abandono dionisiaco del artista, las más duras de las prácticas ascéticas y una desinhibida exploración del erotismo sadomasoquista, parecía posible quebrar, aunque fuera brevemente, los límites que separan lo consciente de lo inconsciente, la razón de la sinrazón, el placer del dolor —y, en última instancia, la vida de la muerte—, y así poner al descubierto que las distinciones centrales al juego de verdadero y falso son maleables, inciertas, contingentes”.<sup>12</sup>

Foucault llegó a convertirse en un aventurero sin par en esta tierra de nadie de las experiencias-límite. Con ello su imagen académica no siempre resultó beneficiada, más bien resultaba, y resulta quizá más hoy, chocante e incomprensible para muchos de los habitantes de la academia que se sienten sus dueños o sus guardianes, que no están dispuestos a que nadie toque terrenos que no resultan familiares. Sin embargo, ¿qué sería de la filosofía si sólo hiciera de la positividad de la experiencia humana su único territorio? ¿No ha sido acaso una constante del pensamiento filosófico la admiración ante lo que somos, por qué somos como somos, cómo hemos llegado a ser como somos, qué alternativas presentes y futuras existen para el pensamiento? No por ello cayó en la ingenuidad y hasta en la tontería de suponer que todo era o es posible, tal vez sólo se trataba de llegar por un camino de “falsación” hasta la única verdad y la realidad que le corresponde al ser humano, es decir, el devenir interminable, la aventura de la libertad y de su práctica, pero, ¿no resulta ser esta una de las posibilidades, quizá la más alta y la más digna de hacer filosofía, es decir, no es la indagación de la experiencia de lo humano en su positividad y en su negatividad, lo que el ser humano es capaz de crear para ser, pensar, sentir y actuar históricamente en el mundo una de las formas superiores del pensamiento filosófico?: “A pesar de su comprensible recelo acerca del valor filosófico de su interés en experimentar con insólitas sensaciones corporales y estados alterados de conciencia, en más de una ocasión Foucault dejó entrever discretamente, en los últimos años de su vida, que toda su obra, para mejor o peor, se apoyaba en su fascinación personal con la experiencia”.<sup>13</sup>

Cada experiencia personal la concebía como un campo analizable teóricamente, desde el cual se le podía observar con una luz más clara y desde una dimensión distinta: eran parte de la experiencia personal pero al mismo tiempo trascendía a ésta, formaban parte de las condiciones de experiencia posibles de las personas en un contexto sociocultural e histórico determinado, en breve, de lo que se trataba era de conectar su individualidad con una práctica colectiva, con una racionalidad social. Por lo tanto, Foucault asumía tres consecuencias de su interés en la experiencia personal y sociocultural: primera, no existía propiamente una propuesta metodológica en su obra a pesar de lo que comúnmente se ha pensado (como ya se ha señalado, ni la arqueología ni la genealogía constituyen en sentido estricto para él dos métodos); segunda, sus obras sobre distintas temáticas eran el resultado de experiencias directas, es

decir, experiencias que dejaba ser en su propia persona sin reprimirlas ni excluirlas; tercera, las experiencias-límite transformadoras tienen que ser accesibles a todos en tanto que todos existimos y somos en el mismo plano de prácticas y relaciones: “una mirada a la vida y obra de Foucault en términos de ‘experiencia’ nos puede ofrecer una intuición nueva sobre una serie de discusiones contemporáneas: sobre el significado de los ‘derechos’ humanos, incluso del ‘derecho a ser diferente’, sobre el rango de conductas humanas que la sociedad puede dejar fuera de sus normas y, más en general, sobre el alcance de la razón, el lenguaje y la naturaleza humana”.<sup>14</sup>

En resumen, Foucault no dejó de asumir su participación en la tradición de la filosofía kantiana: ¿qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre? Ciertamente asume tal tradición de una forma distinta a como la fundó el filósofo alemán, indagó en cuestiones como la locura, la enfermedad, la vida, el lenguaje, el trabajo, la delincuencia, la sexualidad, etc., que requerían, por las implicaciones que tenía su análisis histórico sobre la razón y el hombre, de un trabajo serio y riguroso, personal y filosófico. ¿Por qué hay que renunciar a la posibilidad de problematizar nuestra individualidad con la que cargamos a través de nuestra vida? ¿Por qué no hacer del problema más importante para cada uno de nosotros, es decir, *nosotros mismos*, uno de los problemas más importantes de la filosofía, y no tener que avergonzarnos cada vez que nos atrevemos a “individualizar” el discurso filosófico? “El motivo que me impulsaba era muy sencillo. Espero que a algunos baste por sí mismo. Era curiosidad, el único tipo de curiosidad, en todo caso, que merece que se la practique con algo de obstinación: no del tipo que indaga para digerir cualquier cosa que sea agradable conocer, sino más bien del tipo que permite que uno se libere de sí mismo. ¿Cuál sería el valor de la tenaz decisión de conocer si meramente asegurara la adquisición de entendimiento y no la aberración, [...] del que entiende? [...] Hay momentos en la vida en que la cuestión de saber si uno puede pensar de un modo diferente al que piensa y percibir de un modo diferente al que percibe es absolutamente necesaria si uno va a seguir mirando y reflexionando [...]. La gente dirá, quizás, que estos juegos con uno mismo deben acontecer tras el telón, que son, en el mejor de los casos, parte del trabajo de preparación, y que se ocultan y borran cuando han conseguido sus efectos. ¿Pero qué es entonces hoy la filosofía, la actividad

filosófica, si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y qué, si en lugar de legitimar lo que uno ya sabe, no consiste en averiguar cómo y hasta qué punto es posible pensar de un modo diferente?”.<sup>15</sup> En gran medida Foucault invirtió el camino que generalmente se recorre con la *praxis* filosófica, es decir, comúnmente se busca elaborar más o menos grandes construcciones conceptuales para después “indagar sobre su sentido concreto, personal, individual”; él quiso primero determinar el sentido individual, personal, del pensamiento filosófico, o mejor, encontró que en la escritura filosófica ambos planos (el personal y el teórico) coincidían.

Probablemente la oposición que se manifiesta a través de todo el ejercicio del pensamiento en Foucault sea la que construye contra el concepto de naturaleza humana con sus correspondientes ideas correlativas: autenticidad, sustancialidad, inmovilidad, verdad dada, identidad, etc. Todos estos conceptos se caracterizan por convertir al ser humano en un objeto para él mismo en una frustrante y angustiosa inmovilidad, de no poder nada contra sí mismo, de verse condenado a mantener una fidelidad que se aprende a despreciar ante la contemplación de un mundo humano que deja poco margen a la felicidad. Ahora bien, “Si el *self*, como la verdad, es, por lo menos en parte, algo construido y no algo simplemente descubierto, una implicación parece obvia: los seres humanos carecen de toda norma, estatura o regulación invariable [...] criatura de la historia, cada ser humano encarna un compuesto de naturaleza y cultura, de caos y orden, de instinto y razón, dos dimensiones heterogéneas de ser humano que simbolizan, según veía Nietzsche, Dionisio y Apolo”.<sup>16</sup> Esta es con seguridad una de las tesis angulares del pensamiento foucaultiano: nada hay sustancial, todo es producto de las prácticas humanas: discursivas, de poder, de saber, éticas, morales, sexuales, etc. El ser humano es un proceso, un devenir; una práctica de libertad; una experiencia, una experiencia de la libertad.

El concepto de identidad, de ser dado, conduce a un encierro de sí mismo, en “un uno mismo”, invariable y único. Esta conciencia de un yo idéntico es lo que conduce a Foucault a preguntarse por cómo se ha llegado a ser de tal manera y por qué se sufre ante este ser siempre idéntico a sí mismo. Ahora bien, preguntarse por este ser lleno y confiado de sí, dueño único del orden, conduce necesariamente a preguntarse, a intuir la pregunta, por la locura y

aun por la muerte, por el caos y el desorden. Lo que en último término trata de pensar es el sistema de lo transgredible que toda sociedad crea junto con su política de la verdad: “El individuo de impulsos locos va a descubrir así que su lucha por expresar el *self* que se manifiesta en la sinrazón de sueños y delirios está implicada, le guste o no, en un específico y típicamente ‘sistema de lo transgredible’, una especie de imagen de espejo, negativa, del sistema positivo de virtud humanista...”.<sup>17</sup>

Los conceptos de experiencias-límite y transgresión se convertirán desde fines de los sesentas en una posibilidad pública y política, bajo la ebullición de los movimientos estudiantiles y juveniles dejaron de ser pensados exclusivamente en términos de individualidades desgarradas y aisladas, que se perdían en su propia autodestrucción solitaria. La misma actividad política adquirió un carácter de experiencia-límite, “Estimo que lo que se debe producir, [...] no es, como en Marx, el hombre idéntico a sí mismo, tal como la naturaleza lo ha designado o según su esencia [...]. Se trata, más bien, de la destrucción de lo que somos y de la creación de algo completamente otro, de una innovación total”.<sup>18</sup> La política trae consigo la experiencia extrema y radical de la libertad, principalmente la libertad de ser otros, de sentir, pensar y actuar de otra manera. La transformación de uno mismo corre paralela y simultáneamente con la transformación de las instituciones mediante “una especie de ‘ataque cultural’ que amenazaré las viejas instituciones con la experiencia de nuevas prácticas: ‘la supresión de tabúes sexuales, de limitaciones y divisiones; la exploración de la existencia comunal; el aflojamiento de inhibiciones en relación con las drogas; la ruptura de todas las prohibiciones que forman y guían el desarrollo del individuo normal’...”.<sup>19</sup> Los procesos de subjetivación posibles en una experiencia extrema de la vida social, cultural y política son cada vez menos familiares para una mirada positiva de la experiencia.

La política, la resistencia contra el poder, son concebidas como puntos de oportunidad para concentrar la energía vital para enfrentarla a las relaciones de poder y a los estados de dominación. Ahora bien, la lucha política contra el poder es inseparable de una auto transformación; en efecto, no se trata únicamente de modificar las estructuras económicas y sociales sin cambiar la relación con nuestro cuerpo, nuestra alma, con el conocimiento, con el capital. No hay una teorización completa de la resistencia en los textos de Foucault,

no hay un conjunto de señalamientos que indiquen lo que hay que hacer o cómo hay que ser; en gran medida la resistencia supone la puesta en suspenso de nuestra visión familiar sobre las cosas, sobre el mundo y nosotros mismos, la ruptura con la suicida cotidianidad que mantenemos con el poder y con la dominación: “A menudo, [...] la gente, incluso la que se entusiasmaba con él, decía que este libro [Foucault se refiere a *Vigilar y Castigar*] la ha paralizado completamente[...]. Es verdad que ciertas personas, como las que trabajan en el escenario de las cárceles[...] no hallan en mis libros consejos o instrucciones que les digan ‘lo que hay que hacer’. Pero mi proyecto es, precisamente, conseguir que ‘ya no sepan qué hacer’, de modo que los actos, gestos y discursos que hasta entonces han dado por descontados se conviertan en problemáticos, difíciles, peligrosos”.<sup>20</sup>

### 3. Pensar y ser de otra manera

Otro de los aspectos del pensamiento de Foucault que llegan a sorprender a muchos, cuando no caen en la explicación fácil de que finalmente el filósofo francés se contradecía, fue su capacidad para no dejar de pensar, para no dejar que el camino que estaba recorriendo lo atrapara para siempre a pesar de que ya no le estaba dando nada; en efecto, en sus últimas entrevistas mostraba su constante inquietud por ensayar con nuevas formas y sendas para el pensamiento, sin importar que esto lo llevara a dejar atrás sus antiguas concepciones sobre lo arqueológico o lo genealógico en el saber y el poder. La teoría de la transgresión también tiene que cuestionarse como toda teoría que se pretende omnipoderosa y universal, lo que cuenta más que una teoría sobre la resistencia es la estrategia vital: “En la lucha por derrotar ‘al fascismo en cada uno de nosotros’ —el afán de dominio, el ansia de ‘renacimiento de un poder violento, dictatorial e incluso sanguinario’— el ser humano debe, en efecto, abrir un nuevo frente, crear un nuevo punto de ataque, más allá de la transgresión, más allá del afán de muerte, más allá, de algún modo, del mismo ‘deseo sexual’”.<sup>21</sup> El pensador de la *Historia de la sexualidad* encontrará entre los griegos y los romanos de la antigüedad clásica un posible modelo ético, un referente histórico que no puede ni debe universalizarse, para poner coto al fascismo enquis-

tado en cada individuo, para poner límite a la voluntad de dominio que no parece tener fin ni se le puede saciar, para domeñar la violencia cada vez más generalizada en el campo sociocultural contemporáneo; será en las prácticas de sí, punto culminante de las prácticas de libertad, donde encuentre también un poco de paz para sus propios demonios, angustias y temores.

En el pensamiento de Foucault se mantuvo hasta el final la idea de que llegar a determinar lo que uno es, es decir, su gestación, desarrollo y transformación, es impensable si el individuo no abre su ser o su posibilidad de ser a las multiplicidades que lo atraviesan, a la vez que cumple un ejercicio constante de despersonalización. La personalización es el conjunto de técnicas y prácticas mediante las cuales el individuo se piensa como siendo de distintas maneras, según determinados juegos de verdad que no alcanza a advertir, a conocer su gestación y movimiento histórico. No hay posibilidad de auto conocimiento sin cumplir una violencia sobre el propio ser que se ha aprendido históricamente a reconocer y ser de una manera absoluta, fatal.

Adentrándose en territorios que en la década de los setentas eran muy controvertibles y que en nuestros días se han convertido en un problema social y económico, como las drogas; o indagando en ámbitos que hasta nuestros días apenas comienzan a discutirse abierta y públicamente, como la homosexualidad, Foucault buscó expresar sus propios fantasmas y dudas sobre por qué el ser humano insiste en asumir posibilidades de ser limitantes y excluyentes, dejando fuera condiciones distintas que podrían servir para reducir los ejercicios de dominación propios de una realidad controlada: “Aunque las propuestas específicas de Foucault son sumamente discutibles —más de alguien dirá, sin duda, que son obscenas o absurdas, o ambas cosas—, no puede negarse su coraje. Expuso con toda claridad algunas de las posibles implicaciones de algunas de sus más profundas convicciones, esbozó tópicos que normalmente son tabú, indagó posibilidades que incomodaban mucho a más de uno de sus admiradores. Al mismo tiempo, se refirió abiertamente a su apoyo a los ‘movimientos femeninos de liberación de hombres y mujeres homosexuales’”.<sup>22</sup> De entre las fuerzas excluidas y negadas sistemáticamente se manifiestan formas pesadillescas o simplemente desconocidas para terror y temor de quienes insisten en excluirlas y negarlas, porque sólo lo que no cono-

ceemos o no queremos comprender nos atemoriza y hace mayor nuestro fascismo, nuestra violencia y nuestra voluntad de dominio.

Foucault buscó afanosamente una concepción de la verdad distinta a la que se inauguró durante la época moderna. Una concepción de la verdad que, de hecho, históricamente ha sido excluida y desacreditada en la cultura occidental por la actividad científica y por el campo de exterioridad en que ésta se ha ejercido; es decir, se trata de una concepción de la verdad que virtualmente existe y se mantiene presente en la cultura occidental hasta nuestros días. Dicha verdad es del orden de lo que sucede, del acontecimiento, no del orden de lo que es, del estado de cosas; se trata de una verdad que no se da mediante instrumentos, sino que es la verdad producida en el cuerpo y el alma del individuo, es una verdad que carece de método y de medio para controlarla (habría que buscar en toda la corriente de pensamiento inaugurada en el siglo XX por Heidegger, continuada por Gadamer, Derrida, o hasta el propio Rorty, o asumida a su manera, es decir, desligándose de Heidegger, por Deleuze): “no se da por mediación de instrumentos’ como los hay en los laboratorios modernos; se produce, más bien, directamente, se inscribe en el cuerpo y en el alma de una única persona. No la regulan normas rigurosas de un método. La ‘verdad’, resultado de una ‘ordalía’ es provocada por rituales; se alcanza mediante trucos, se la alcanza sólo por azar: mediante estrategia y no por método. El acontecer [de la ‘verdad’] así producida en el individuo que la está esperando y a quien golpea, no crea una relación de un objeto con un sujeto que conoce, sino una relación ambigua, reversible, de belicoso señorío, dominio y triunfo, una ‘relación de poder’”.<sup>23</sup>

La idea rectora que orienta toda la inquietud transformadora y desestructuradora de la identidad humana es que toda posibilidad de ser es fundamentalmente producida histórica y socioculturalmente, que su condición no es sustancial, por tanto, que se encuentra abierto al cambio, al devenir, a las prácticas de libertad propias al contexto histórico. Ni siquiera el cuerpo es una estructura de condiciones y procesos materiales fijos, acabados, sino un conjunto de flujos e impulsos vitales abiertos, informes, no acabados, cuya condición nos resulta desconocida porque no nos atrevemos a experimentarla, a ensayar con ella; preferimos asumirla como una condición dada, cosificada, como una presencia o estado sujeto fatalmente a un orden, a un control abso-

luto: “un ser humano, aunque atrapado en ‘estructuras generales’, posee determinados recursos con los cuales podría escapar de su poder opresivo, siquiera un momento, y quizás incluso ‘penetrar’ a una profundidad que permitiría obliterar, por lo menos temporalmente, ‘el guión que se le ha impreso en el curso de muchos milenios’”.<sup>24</sup>

Si bien Foucault nunca perdió su convicción de que toda forma de identidad atribuible al ser humano, fuese desde la perspectiva individual o desde la perspectiva sociocultural, no dejaba de ser una construcción convencional que sólo representaba un juego de verdad entre otros que no podía suponersele una naturaleza dada, no dejó de escuchar las críticas que se le hicieron desde distintos frentes sobre cuál era la posición desde donde establecía su crítica de la sociedad, del sujeto y de la forma-hombre occidentales; una de tales posiciones, una de las más influyentes en la filosofía contemporánea es la de Habermas. En efecto, los seguidores de éste no dejaron de preguntar a Foucault y a sus propios seguidores con qué derecho se podía asumir como crítico de la sociedad moderna, cómo era posible hacer tal crítica, se preguntaban, si no era presuponiendo algunas nociones normativas que delimitaran lo que había de nocivo en las relaciones sociales modernas y la necesidad de resistir a ellas. Foucault no dejó de responder de una forma que lo acercaba a Habermas más de lo que el filósofo alemán ha estado dispuesto a reconocer: el filósofo francés asumía que en gran medida su trabajo filosófico se inscribía en la crítica de la razón que había inaugurado Kant y que podía tomar distintas vertientes, pero que todas ellas tenían en común su punto de partida: la razón moderna se había bifurcado peligrosamente, se había convertido en una fuerza puramente técnica y excluyente, administrativa e institucional, sistémica y abstracta, disciplinaria y controladora: “Estaba ‘completamente de acuerdo con Habermas’, declaró en una entrevista de 1982 en los Estados Unidos: ‘Si se abandona la obra de Kant’, se corre el riesgo ‘de caer en la irracionalidad’. No obstante, sugería el filósofo a continuación, se la había interpretado quizás de un modo excesivamente estrecho: ‘creo que el asunto central de la filosofía y del pensamiento crítico desde el siglo dieciocho ha sido —y aún lo es, y espero que seguirá siéndolo— la siguiente pregunta: ¿Qué es esta razón que usamos? ¿Cuáles son sus efectos históricos? ¿Cuáles son sus límites y peligros? ¿Cómo es que existimos como seres racionales y practicamos afortunadamente una

racionalidad que está cruzada desafortunadamente de intrínsecos peligros? Hay que mantenerse lo más cerca de esta pregunta y sin olvidar que es en extremo difícil resolverla”.<sup>25</sup>

Foucault nunca abandonó su inquietud filosófica aun a riesgo de caer, según la consideración de muchos, en la actitud del niño que a una respuesta siempre tiene otra pregunta, la misma pregunta en realidad: ¿por qué? O ¿y si...? En efecto: ¿por qué pensar o cómo se ha llegado a pensar que la razón es una sola, que tiene un movimiento continuo, teleológico, positivo, que no tiene discontinuidades, mutaciones, que no es el resultado de prácticas humanas, muchas veces “demasiado humanas”? Si el gran problema de la filosofía moderna y contemporánea occidental, y en nuestros días también del pensamiento no occidental, es la racionalidad encarnada en la vida sociocultural, sólo podemos estar a su altura si lo asumimos en toda su complejidad, no cayendo en simplificaciones y formalismos, o peor, cayendo en posiciones francamente tramposas que insisten en ver cualquier análisis crítico de la razón occidental como irracional; sólo para una visión miope que ve a la racionalidad en abstracto, como una categoría vacía, no es posible su examen crítico.

¿Cuál es la verdad de uno mismo? Tal es el problema que no dejó de plantearse Foucault hasta el final de su vida. Recorrió la historia de la medicina, la historia de la locura, la historia de las ciencias humanas, la historia del saber, la historia de las prisiones y de la sociedad moderna, diseñó una vía de acceso para indagar sobre la gestación histórica del sujeto occidental moderno, la historia de la moral entre los griegos, las prácticas de sí, etc. El problema siempre fue el mismo: ¿quién soy? ¿Cómo ha surgido este ser que reconozco en mi cuerpo y mi alma, pero que también reconocen los demás seres humanos en la cultura occidental? ¿Por qué me contemplo, me vivo, en constante conflicto conmigo mismo? ¿Qué significa el deseo de ser otro que no puedo extirpar, ni en mí ni en los demás? ¿A qué sirve la extirpación de la identidad que está enquistada en el cuerpo y el alma moderna reproduciéndose como un cáncer?: “no dejó de ansiar desesperadamente descifrar la verdad acerca de sí mismo. Si descubría la verdad, quizás aún fuera capaz de transfigurarse y crear ‘algo que no existe en absoluto, algo de lo cual nada sabemos’, una clase diferente de hombre con una clase diferente de alma y una clase diferente de cuerpo ‘extremadamente nuevo, extremadamente hermoso’”.<sup>26</sup>

Para Foucault, como para Nietzsche, el tiempo está ya maduro como para que el ser humano tenga el valor para experimentar con su ser, con sus posibilidades de ser; dicha madurez queda evidenciada por la serie de crisis que históricamente se han presentado en todas las ilusiones metafísicas y socioculturales que el ser humano en Occidente fue construyendo: principios metafísicos, Dios, la forma-hombre, lo absoluto, la unidad, la finalidad, la identidad dada, la diferencia absoluta, etc. Ninguna de estas categorías se han mantenido en pie con su sentido original, por tanto, lo que aparece de una forma inminente es la necesidad de ensayar con otras condiciones que se mantuvieron excluidas mientras dominaron en el escenario sociocultural occidental las concepciones sustancialistas del mundo y del hombre: “‘Allí donde las religiones antaño exigían el sacrificio de cuerpos humanos, el conocimiento exige ahora que experimentemos con nosotros mismos’, aunque,[...] esos experimentos impliquen ‘el sacrificio del sujeto del conocimiento’. La posibilidad de provocar, o sufrir, el mal no era un argumento en contra. Tampoco lo era la perspectiva de la muerte. Si convertirse ‘en lo que uno es’ gatilla una compulsión morbosa, bien, que así sea: ‘El hombre necesita de lo peor que hay en él para lo mejor que en él hay’...”.<sup>27</sup> Tal vez suene demasiado fuerte y hasta peligroso el alegato foucaultiano a favor de la experimentación con el propio ser, sin embargo, no hay que perder de vista que, como él mismo lo dice, en último término la violencia, la aberración, el peligro que pueden derivarse del devenir y de las prácticas de libertad en todos los ámbitos no son más que el resultado de su encierro y de su control moderno y contemporáneo; en efecto, el ser humano occidental ha permanecido demasiado tiempo vigilado y controlado, desesperanzado y violentado contra sí mismo y contra todo para que ahora sólo se espere de él comprensión y ecuanimidad.

Ciertamente no se puede afirmar que Foucault, o cualquier otro filósofo haya llegado a descifrar su propio ser y que hubiese llegado al límite de su propia transformación, es decir, al desciframiento y al límite de su condición histórica que comparte con todos. Quien pretende evaluar su obra bajo dicho criterio no tiene idea de cuál es el límite y la posibilidad del pensamiento filosófico: lo que importan son las preguntas y el planteamiento de los problemas, por encima de las soluciones y las demostraciones, más cuando los problemas se derivan de uno mismo: “ser filósofo había sido una vez asunto de

vivir la propia vida de cierto modo, asunto de encarnar un determinado estilo de pensamiento. ‘Y tengo para mí que sería muy interesante escribir una historia, ... que partiera por el problema de la vida filosófica, un problema ... que se encarara como una opción detectable a través de los sucesos y decisiones de una biografía y al mismo tiempo a través de la [elaboración del] mismo problema en el interior de un sistema [de pensamiento] y del lugar que se haya concedido en este sistema al problema de la vida filosófica’ ...”<sup>28</sup>

#### **4. La lucha con la Historia**

Resulta del todo inútil y absurdo tratar de establecer un juicio definitivo acerca de la obra de Foucault. Es claro que todos sus estudios han sido discutidos por especialistas en distintos campos, no necesariamente el ámbito filosófico: sociólogos, historiadores, penalistas, médicos, etc. Para muchos de ellos sus obras están llenas de equívocos sobre datos históricos y peligrosas generalizaciones e interpretaciones (aunque para otros tantos Foucault se quedó corto, sobre todo en su análisis del presente, al ignorar el protagonismo creciente de los medios de comunicación e información en el sistema capitalista cada vez más especulativo y sin referentes humanos). No obstante, el pensamiento de un filósofo no siempre debe evaluarse por los datos que maneja, por la justeza con que los utiliza (ni ciertamente por los fenómenos que no alcanzó a pensar), sino por la consistencia del planteamiento de los problemas que llega a establecer; de tal modo, en el caso de Foucault, cuyo pensamiento es lo más alejado de la convencionalidad académica (a pesar su aparente y engañosa formalidad y erudición), no resulta tan sencillo decidirse sobre él. Aún cuando sus datos históricos fueran incorrectos o estuviesen mal interpretados o se dedujeran conclusiones demasiado apresuradas sobre ellos, quedarían en pie los problemas que planteó y que han sido igualmente elaborados por otros muchos pensadores contemporáneos (que igualmente han ofrecido sus particulares y discutibles interpretaciones de solución).

El planteamiento foucaultiano constituye un constante desafío a lo que ha sido la civilización occidental moderna, aún más, su desafío llega hasta los límites de cualquier forma de realidad sociocultural; elabora la tesis de que

toda forma y relación sociocultural representa el riesgo de la exclusión de diversas posibilidades de ser para el hombre (exclusión que tarde o temprano se vuelve contra él), que siempre se está en peligro de estructurar formas de dominación y auto dominación mediante las relaciones socioculturales más insignificantes aparentemente (enquistado en toda la creación humana amenaza la clausura y la inmovilidad), pero también vislumbró que nada puede ser detenido ni excluido indefinidamente, que la libertad permanece sobrevolándonos a la espera de su realización, a la espera de su práctica.

Así pues, el pensamiento del filósofo francés puede verse como una lucha incesante por resistir a todas las formas de exclusión y dominación. Ciertamente su capacidad teórica y práctica, su vida filosófica, no está al alcance de todos (como no están al alcance de todos los caminos que llegan a abrir la mayoría de los grandes filósofos), en parte porque la tarea del pensamiento filosófico es adentrarse e indagar hasta los límites de las condiciones y posibilidades humanas, de develar lo que se esconde detrás de lo más aparentemente sencillo y ordinario: “Abrigó sus más locos impulsos en los libros que escribió, y trató de entender estos impulsos, simultáneamente explicándolos y expresándolos, exorcizando sus deseos mientras luchaba por establecer su inocencia recurriendo en parte a un metódica documentación de los orígenes históricos de las escisiones que solemos hacer entre bien y mal, verdadero y falso, normal y patológico. De este modo, ambiguo, se unió a la conversación de la cultura, rechazó algunos de sus términos claves y desafió supuestos muy generalizados. Al mismo tiempo, ofreció su vida como un modelo, no de la verdad sino de lo que debe implicar la búsqueda de la verdad. Su propia voluntad de saber no cedió nunca, fue implacable. Condujo mente y cuerpo reiteradamente hasta el punto de quiebre, y estableció un estándar de vida filosófica cuya imitación sería peligrosa, si no imposible, para la mayoría de los seres humanos”.<sup>29</sup>

Todas las experiencias que Foucault pensó al alcance del ser humano contemporáneo occidental buscó imaginarlas como posibles para prácticas de libertad propias a la vida histórica presente, que involucraban no únicamente a los interesados en el saber y el discurso, en el poder y la sociedad, en la moral y la ética, sino principalmente a uno mismo, a ese que somos cada uno y que somos todos nosotros. Hoy que se pretende que la filosofía se interese por los

problemas del hombre común, que casi se le pretende convertir en una especie de tratamiento de análisis personalizado que presuntamente podría solucionar los problemas que no son propios ni a la psicología, ni la medicina, ni a la sociología, (o que éstas en sus formas tradicionales no son capaces de enfrentar), Foucault nos enseña que esta conversión de la filosofía en una autoayuda, en una disciplina de superación personal, representa en realidad sólo la punta más visible y vulgar del iceberg de un pensamiento que no deja de lanzarnos a los límites de lo que somos, hasta lo otro y diverso que podemos ser, que todavía estamos lejos de imaginar, atrapados como estamos entre una actividad academicista y la vulgarización más cómoda del pensamiento (por lo que sigue teniendo de intención descontextualizante del pensamiento, de sus problemas y de sus conceptos), que ignora deliberadamente la política de la experiencia humana comprometida con todas las incapacidades que tenemos para pensar, sentir, y actuar en el mundo de manera diferente: “una relectura de su obra en este sentido, entendiéndola como una contribución a una teoría política de la experiencia, permitiría captar de otro modo el vuelo de un pensamiento tan rico como en grave peligro de esclerotización escolar —y de rechazo, posibilitaría el establecimiento de conexiones transversales con otras prácticas y discursos [...] comprometidas también, en un mismo impulso, con el presentimiento de la necesidad de una tal teoría”.<sup>30</sup>

Más que de una teoría, Foucault plantea la necesidad de una práctica, de una práctica de libertad que surge de manera inmediata del análisis de las relaciones de poder y de saber, de todos los procesos de subjetivación y objetivación generados y desarrollados durante la modernidad y durante el presente. En último término la vida sociocultural e histórica es el resultado de la libertad humana, aunque también de su capacidad nunca explicable para limitar a ésta; por tanto, las prácticas de libertad sólo pueden entenderse como la afirmación de esa esencial libertad que ejerce el hombre para crear formas de vida de manera duradera, a la vez que para hacernos devenir hacia otras posibilidades de ser, pensar, sentir, decir y actuar; las prácticas de libertad vienen a realizar lo que ya está presente virtualmente en la creación sociocultural: “se liberan espacios, se deja decir, se crean condiciones de posibilidad, en una labor de pensamiento con efectos extradiscursivos. No por eso la cuestión que vincula la constitución del ser y la de sí mismo deja de ser una pregunta por la

esencia de la libertad, por el esenciarse de la libertad. Los ciudadanos de la ciudad de la libertad, sin repudiar esos caminos, en el desplazamiento de la problematización, practican la libertad como ciudad”.<sup>31</sup>

Foucault no podía sino extender su inquietud “liberadora” a uno mismo, a sí mismo, a ese presunto individuo con derechos y posibilidades dadas, al sujeto individual y macrosocial, hasta la figura del hombre moderno que se convirtió comúnmente en la representación (muchas veces chocante) de su filosofía. En efecto, no dejó de manifestar pública y privadamente el sentido que para él tenía la máxima griega “Conócete a ti mismo”: se trata de “liberarse de sí mismo”, de nosotros mismos, de lo que hemos sido y de lo que somos; no era el rechazo irracional a lo que el ser humano ha podido hacer consigo mismo históricamente y las condiciones que ha creado para los procesos de subjetivación individuales (incluidas las que apocalípticamente dominan nuestro presente), sino un rechazo a toda forma de inmovilidad de las posibilidades de ser, de devenir, y de las consecuencias negativas que no tardan en aparecer con este inmovilismo. Lo que en último término está presente en el planteamiento foucaultiano es una transformación ontológica, histórica y civilizatoria del ser humano enmarcada en la desaparición de la figura moderna del hombre, que a su vez encontró la condición para su aparición en la desarticulación de la figura premoderna dominante: Dios. “Los hombres nunca cesan de producirse a sí mismos, es decir desplazan continuamente el designio de su subjetividad y se constituyen en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes que no tienen fin y jamás nos dejan cara a cara ante algo que sería ‘hombre’. El hombre es un animal de experiencia-[límite], está comprometido sin cesar en un proceso que, definiendo un campo de objetos, al mismo tiempo lo desplaza a él, lo deforma y lo transforma y transfigura en objeto. Cuando hablo de la ‘muerte del hombre’, aunque sea de modo confuso, simplificador y profético, es esto lo que quiero decir...”<sup>32</sup> ¿Para qué llorar la muerte del hombre si no ha sido capaz de enriquecer las fuerzas de la vida, sino más bien las ha reducido y ha sometido a los seres humanos existentes a un juego perverso de relaciones de dominio y violencia? ¿No es mejor entrar en nuevas relaciones con otras fuerzas que permitan la aparición de una nueva figura?

No es únicamente la liberación de la vida, el trabajo y el lenguaje en el hombre lo que tiene que darse, también tendrá que ser la libertad en la cultura y en la historia más allá de los límites que la figura del hombre occidental moderno impuso en todo el planeta. El fin del hombre y la generación de una nueva figura tiene también un significado geopolítico y geocultural: ¿qué eran el mundo y los seres humanos de sociedades no occidentales antes de la aparición de la forma-hombre occidental? Si Foucault opuso a la concepción de una historia global una concepción de la historia general, ¿podemos, recurriendo a un contexto presente que ya no le corresponde del todo a él, concebir una *cultura general* que resiste a la cultura global? Nuevos acontecimientos nos sobrevuelan: la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad, la diferencia, la alteridad irreducible, la complejidad. Nuevas prácticas de libertad (como prácticas discursivas, relaciones de poder y prácticas de sí) esperan su realización en el ámbito de la justicia, la democracia, el derecho. En los años recientes el fundamentalismo norteamericano (o quizá únicamente del presidente Bush) conformado por ideas o pseudoideas religiosas, culturales, civilizatorias, políticas, que parecían ya olvidadas o superadas por Occidente, ha venido sometiendo al mundo a las pretensiones mesiánicas de la figura de un hombre cristiano y occidental; es necesario asumir y saber utilizar las herramientas conceptuales que nos ofrece un pensamiento como el de Foucault para que la libertad y su práctica (más allá de los usos corruptos que las relaciones de poder y los estados de dominación les imponen) sigan siendo parte esencial (plural y heterogénea) de la condición humana y cultural.

## Conclusiones

Considero que el sentido esencial del pensamiento de Foucault interpretado desde la idea de las Prácticas de Libertad se sintetiza en los siguientes puntos:

1. La libertad es una práctica, una actividad, un ejercicio diversificado: del pensamiento, la sensibilidad, la escritura, el habla, la acción, el ser. La libertad es la condición de posibilidad de pensar, sentir, escribir, hablar, actuar. Ahora bien, la libertad tiene que verse situada; no es una condición absoluta, pero tampoco su contextualización es definitiva o fija. La libertad se realiza en las

condiciones de las prácticas discursivas, las relaciones de poder, los estados de dominación y la relación con uno mismo. Es una práctica, precisamente, porque estas condiciones no suponen límites infranqueables, trátense de “la naturaleza humana”, la verdad, la realidad, la conciencia, etc. Las condiciones y los límites se amplían constantemente, se recorren con las prácticas de libertad, se movilizan, se desterritorializan, se descodifican y rompen.

2. Las prácticas de libertad se aplican a los tres ámbitos más conocidos de la obra de Foucault: el epistemológico (las prácticas discursivas), el político (las relaciones de poder) y el ético (las prácticas de sí). Ahora bien, es posible pensarlas para otros ámbitos: el productivo o económico, el artístico, etc.

3. Las prácticas de libertad tienen dos planos básicos de manifestación: el individual, el conjunto de prácticas que el individuo puede asumir para trabajar sobre sí mismo, para ampliar su experiencia de la libertad, teniendo como referencia las distintas prácticas discursivas y las relaciones de poder determinadas en su campo sociocultural. El segundo plano es el colectivo, en éste las prácticas de libertad se realizan en un nivel estructural; la política de la verdad vigente se transforma, los modos de ser socioculturales se diversifican y amplían.

4. Las prácticas de libertad se fundan en una concepción de lo real y de lo humano que no supone una naturaleza fija, predeterminada, absoluta y definitiva. La experiencia de la libertad humana es un territorio abierto que no admite límites impuestos a priori.

5. El carácter práctico de la libertad significa que todo en ella se crea, que ella misma es un acontecimiento y como tal se funda en la creatividad humana.

6. Las relaciones de poder fascinan por la promesa que ofrecen (en ellas es posible intensificar y diversificar los márgenes de libertad), la dominación vuelve loco y destruye al hombre que la busca y ejerce (inmoviliza el poder, violenta, agrede).

7. Las prácticas de libertad constituyen un movimiento permanente de ampliación de la frontera que representan la verdad, la razón, lo bueno, lo bello, lo real, lo que puede percibirse o sentirse; dicha frontera es el límite no absoluto para el conjunto de relaciones de poder, prácticas discursivas y prácticas de sí vigentes en un periodo histórico determinado. La ampliación o el

movimiento que permite recorrer la línea fronteriza significa también la desterritorialización hacia fuera de la línea. Ahora bien, dicha ampliación no quiere decir que los elementos fronterizos sean destruidos como tales (que no exista ya la verdad, la razón, lo real, etc.) sino que son reconfigurados, por ejemplo, se genera una nueva política de la verdad, un nuevo sentido de la realidad, una nueva bifurcación de la razón, etc. Finalmente, las prácticas de libertad (con sus correlativos conceptos: devenir, acontecimiento, resistencia, experiencia, etc.) también se pueden conectar con una zona en donde los elementos fronterizos no pueden reconstituirse, es decir, no es posible formarse un sentido de la verdad, de lo real, de la razón, de lo bueno, de lo bello, etc.; en efecto, en esa zona el pensamiento se mueve en un territorio informe, de lo indeterminado, lo no discursivo y lo no visible en el cual las formas familiares de la verdad, la realidad, la razón, etc., dejan de funcionar.

### **Bibliografía**

- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1990.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1990.
- *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1992.
  - *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1990. Traducción de Enrique Lynch (Pontificia Universidade Católica de Río de Janeiro, 1978).
  - *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1993. Traducción de Aurelio Garzón del Camino (Gallimard, París, 1975).
  - *Historia de la sexualidad 1-La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1993. Traducción de Ulises Guíñezú (Gallimard, París, 1976).
  - *Historia de la sexualidad 2-El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1994. Traducción de Martí Soler (Gallimard, París, 1984).
  - *Historia de la sexualidad 3-La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1994. Traducción de Tomás Segovia (Gallimard, París, 1984).
  - *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Altamira, 2000.
  - *Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 1998. Traducción de Miguel Morey (Dits et écrits, Gallimard, París, 1994).
  - *Estrategias de poder. Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999. Traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela (Dits e écrits, Gallimard, París, 1994).

- *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999. Traducción de Ángel Gabilondo (Dits e écrits, Gallimard, París 1994).
- Miller, James. *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995. Traducción de Oscar Luis Molina S. (Simon&Schuster, Nueva York, 1993).

### Notas

1. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.
2. Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Altamira, 1996, p. 94.
3. *Ibid.*, p. 95.
4. *Ibid.*, p. 96.
5. *Ibid.*, p. 159.
6. James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995, p. 15.
7. *Ibid.*, p. 27.
8. *Idem.*
9. *Ibid.*, p. 28.
10. *Ibid.*, p. 29.
11. *Ibid.*, p. 42.
12. *Ibid.*, p. 43.
13. *Idem.*
14. *Ibid.*, p. 45.
15. *Ibid.*, pp. 49-50.
16. *Ibid.*, p.95.
17. *Ibid.*, p.157.
18. *Ibid.*, p. 210.
19. *Ibid.*, pp. 269-270.
20. *Ibid.*, pp. 315-316.
21. *Ibid.*, p. 328.
22. *Ibid.*, p. 347.
23. *Ibid.*, p. 367.
24. *Ibid.*, p. 382.
25. *Ibid.*, p. 453.
26. *Ibid.*, p. 464.
27. *Ibid.*, pp. 464-465.
28. *Ibid.*, p. 508.
29. *Ibid.*, p. 516.

30. Miguel Morey, “Introducción” en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura, Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 1998. Traducción de Miguel Morey (Dits et écrits, Gallimard, París, 1994), p. 21.

31. Ángel Gabilondo, “La creación de modos de vida” en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica, Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999. Traducción de Ángel Gabilondo (Dits et écrits, Gallimard, París 1994), p. 32.

32. James Miller, *op. cit.*, p. 560.

Fecha de recepción del artículo: 12 de mayo de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 16 de junio de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 20 de junio de 2008