

Fernando Betancourt Martínez

Historia y lenguaje.

El dispositivo analítico de Michel Foucault

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas/
Instituto Nacional de Antropología e Historia

2006

152 p.

ISBN 968-36-9919-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 11 de diciembre 2014

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lenguaje/foucault.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

INTRODUCCIÓN

La lectura es una actividad a la que estamos sujetos los historiadores de manera evidente. Sin embargo, pocas veces hacemos explícita una labor que prácticamente define el contenido de una disciplina y las formas tangibles de sus resultados. Desde los materiales que actúan como intermediarios respecto a nuestro objeto de estudio, las fuentes, hasta el producto de multitud de investigaciones particulares, no dejamos de ejercitar esa actividad. Por tanto, quiero señalar que lo que aquí se presenta es fruto de una labor de lectura que como cualquier otra, generada en el seno de un oficio, busca entablar un diálogo que no sabe bien cómo terminará, si es que alguna vez termina. Aun así, se pretende que tal ejercicio esté guiado por algún objetivo que, finalmente, actúe como acotación y permita ordenar, sistematizar y volver expresivos ciertos resultados. En ese sentido, lo que se busca es delimitar y analizar cómo se presenta la relación entre filosofía e historia en los trabajos arqueológicos de Michel Foucault. La problemática reconocida en estos trabajos es el saber, o para decirlo con más precisión, consiste en analizar las condiciones de posibilidad de los saberes modernos que instituyen a los seres humanos como objetos y sujetos de conocimiento. De tal manera que lo que ahí se interroga es por aquello que hace posible que surjan estos saberes como discursos determinados. El tratamiento que lleva a cabo Foucault de tal cuestión es abordarla en conexión con toda una gama de problemas que son atendidos de diversas maneras y grados, lo que da una dimensión sumamente compleja a la escritura foucaultiana: críticas respecto a la metafísica y a la ontología tradicionales, discusiones específicas con la fenomenología, el marxismo y con posiciones que provienen tanto de la lingüística como de la hermenéutica, elaboraciones que tienen que ver con temáticas propias de la historia de las ciencias en su versión epistemológica, precisiones respecto al estructuralismo, planteamientos críticos relacionados con la historia de las ideas, entre otros; todas estas temáticas señalan los modos de un trabajo asumido como despliegue de una diversidad. Panorama complejo que señala las coordenadas culturales que conforman hoy nuestra modernidad como cuestión puesta a debate.

Así que, de entrada, la lectura presenta serias complicaciones sobre todo si pretende ejercerse desde el horizonte de una cierta disciplina, en este caso la historia, es decir, desde una situación en que predomina la necesidad de sostener una distancia, como garante de la identidad disciplinaria, y para la cual estos temas, propios de filósofos, resultan por lo menos extraños y sin mayores implicaciones para la forma en la que se ejerce el oficio. Sin embargo me parece que los problemas a los que se enfrenta hoy el historiador no pueden seguir siendo abordados desde esta distancia, desde la intimidad resguardada de nuestras fronteras, pues estos problemas toman dimensiones más generales que no se atienen a las separaciones establecidas entre las disciplinas. Fuera de todo diagnóstico elaborado en tono de catástrofe, incertidumbre, crisis, inoperancia de las ciencias sociales y humanas, etcétera, la situación en la que nos encontramos puede ser caracterizada como producto de una gran mutación por la que han ido desapareciendo, aceleradamente, los modelos de comprensión y los principios de inteligibilidad que gobernaban, desde el siglo XIX, la producción de conocimientos. Es por esto que las ciencias sociales y humanas han sido sometidas a un proceso de desgaste en el panorama general de las sociedades contemporáneas, cuestión que toma tintes políticos, prácticos y éticos de la mayor importancia. No pretendo dar soluciones al respecto ni encontrarlas en lo más recóndito de las posturas sostenidas por Foucault, nada más alejado del carácter de este trabajo; tampoco se trata de desarrollar aquí las implicaciones que esta mutación acarrea para los historiadores pues esto se intentará hacer de manera general en los capítulos VIII y IX,¹ sólo quisiera señalar, por el momento, la necesidad de reflexionar sobre ello desde una perspectiva que no se atenga a las disposiciones tradicionales de la especialización disciplinaria.

La interrogante central que guía el desarrollo de este trabajo y a partir de la cual se desprenden otras, podría formularse así: ¿es posible realizar hoy una lectura de los trabajos arqueológicos de Foucault desde la perspectiva y desde el terreno mismo de la historia, y qué implicaciones arroja tal lectura? La filosofía, es dable entenderlo como presupuesto, puede ser una valiosa ayuda para el historiador, sobre todo si podemos tener, más o menos claro, de qué filosofía se trata, pues ella tampoco ha podido escapar a los dictados de una transformación por la cual ha ido perdiendo su rostro tradi-

¹ Para un análisis de los problemas a que se enfrentan los historiadores a partir de esta mutación puede consultarse el trabajo de Roger Chartier, "La historia hoy en día: dudas, desafíos, propuestas", en *Historias*, n. 31, p. 5-19.

cionalmente reconocible desde el siglo XVIII, transformación que particularmente se agudiza a mediados del presente siglo. La filosofía, como sistema general de pensamiento en el que descansaba, a la vez, la dilucidación de la validez de nuestros conocimientos sobre el mundo y la posibilidad de asumirnos como sujetos pensantes, racionales, es decir, como el centro privilegiado de una actividad, ha sido sometida a una constante y reiterada erosión. En la actualidad, la filosofía no puede entenderse sin mayor justificación como un ejercicio reflexivo de fundamentación a partir del cual sea posible construir una teoría global del mundo y del conocimiento en general. Su papel, si se quiere, es más modesto pero al mismo tiempo más crucial: ejercer la crítica de los modelos de racionalidad sobre los que han descansado, hasta el momento, nuestras creencias, nuestros valores y nuestros conocimientos.²

En el tipo de filosofía que nos propone Foucault, la crítica debe dirigirse, primero y antes que nada, contra la propia tradición filosófica que se gesta a partir del siglo XVIII, sin perder de vista las consecuencias que tal tradición arrojó sobre los saberes particulares que se constituyeron sobre el hombre. De ahí la necesidad de preguntarse por la figura misma que adopta la crítica como actividad filosófica, sobre todo si podemos admitir que, en el caso de Foucault, la noción de crítica no trata de sostener pretensión alguna de alcanzar una verdad intencionalmente oculta, de mostrar, con la fuerza de la razón, el proceso de una falsificación que sea necesario refutar. La introducción de una noción de crítica cargada de implicaciones se convierte en una plataforma que revela la pertinencia de una reflexión filosófica sobre la historia. Anteriormente, esa reflexión tendía a establecerse como filosofía de la historia, como aspiración a dilucidar el sentido general del devenir, produciendo por ello mismo explicaciones teleológicas o construyendo sistemas teológicos disfrazados. Foucault nos advierte que entre los filósofos todavía se sostiene una visión mítica de la historia, en donde predominan los temas trascendentales al considerar la presencia de “una tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas y sociales”.³ Otra es la historia sobre la que trabajan los historiadores. A pesar de este divorcio manifiesto, los historiadores deberíamos reconocer que la forma en la que fue reflexionada la temporalidad, la continuidad histórica, la disposición epistemológica sobre la que se construyó la historia como saber, entre otros problemas, se realizó desde el campo

² Francisco Vázquez García, *Foucault: la historia como crítica de la razón*, p. 44.

³ Michel Foucault, “Foucault responde a Sartre”, en *Saber y verdad*, p. 44.

de la filosofía. Este reconocimiento resalta la importancia que adquiere la tarea de pensar la historia desde el horizonte de las transformaciones que han conducido a la filosofía por la senda de un pensamiento crítico.

Los trabajos arqueológicos realizados por Foucault siempre se desarrollan a partir de un doble cariz, reflexivo-filosófico, por un lado, histórico, por otro; doble camino que termina por delinear una confluencia en el terreno problemático marcado por la actualidad, por nuestra actualidad. ¿Qué implicaciones pueden desprenderse de esta doble vertiente, en la perspectiva de la arqueología foucaultiana?, y, de manera más precisa, ¿cómo puede reflexionar filosóficamente Foucault desde el territorio de la historia?, ¿de qué manera realiza investigaciones históricas a partir de problemas filosóficos, de cara a una labor crítica sobre nuestro presente? Son preguntas que pueden derivarse del objetivo principal de este trabajo y que, finalmente, nos llevan a interrogar por la forma en la que la historia puede llegar a ser una reflexión crítica de la noción de razón, precisamente esa noción que permitió su emergencia, es decir, ¿desde dónde puede hacerse la crítica de la noción de razón ?

Ahora bien, si la filosofía ha podido tomar distancia de la tradición de la cual proviene, en el sentido que apunta Habermas, es posible hacer notar una influencia determinante en el tránsito hacia el pensamiento postmetafísico: la problemática del lenguaje. Si la historia se debate desde hace algún tiempo entre la necesidad de apuntalar su propia teorización y la urgencia de reflexionar sobre aquello que ha permanecido a la sombra, sus formas de hacer, sus operaciones, o sea, su régimen de prácticas, es posible decir que encuentra en el análisis sobre el lenguaje, sobre los discursos a partir de los cuales trabaja y sobre los discursos que produce, un camino por el cual abrirse paso pero que, al mismo tiempo, le plantea nuevas y decisivas interrogantes. De tal suerte que la filosofía de la conciencia y del sujeto, en su versión clásica, va siendo desplazada por la filosofía del lenguaje, en tanto para la historia, al alejarse del ideal de objetividad propio del siglo XIX, el interrogante central al que se enfrenta es aquel que pregunta sobre el cómo se escribe la historia, no ya cómo se conoce el pasado.⁴

Para ambos procesos es evidente lo crucial que ha resultado la cuestión del lenguaje y es precisamente esta cuestión la que se localiza en el centro de la discusión arqueológica. La posibilidad misma de transformar la filosofía como pensamiento crítico de la actualidad y la posibilidad de pensar, a la luz de esa transformación, el papel de la

⁴ Alfonso Mendiola, "Una relación ambigua con el pasado: la modernidad", p. 3.

historia, se asientan en una reflexión sobre el lenguaje. La arqueología, como procedimiento de análisis, al abordar el problema de los discursos que promueven el surgimiento de nuestros saberes modernos, apunta hacia la necesidad ineludible de atender críticamente aquello que se juega en el lenguaje mismo. De tal manera que es posible decir que la relación filosofía e historia, tal y como está planteada en los trabajos de Foucault, nos conduce irremediablemente a la cuestión del lenguaje. Filosofía, historia y lenguaje confluyen en la perspectiva arqueológica de una manera determinante, de ahí que analizar las condiciones que adquiere tal confluencia en las investigaciones foucaultianas, puede ser una labor que ayude a los historiadores a reflexionar sobre las consecuencias que trae consigo la mutación que hoy presenciamos y que toca al corazón mismo de nuestra disciplina.

La filosofía se identifica con el uso crítico de la razón en tanto pueda articularse con la elaboración de un diagnóstico del presente, nos dice Foucault. El sentido de tal postura alude a una situación en la que la razón es siempre histórica, es decir, se encuentra necesariamente situada en un horizonte determinado del cual sólo puede hacer como si escapara, ya sea por medio de las ilusiones objetivistas, ya sea a través de las posiciones transcendentales. Una y otra vez Foucault nos llama a tomar distancia de todo dualismo, particularmente de aquel que se constituye a partir de la doble dimensión sujeto-objeto, pues el dualismo es la fuente que alimenta ambas posturas. El ideal de objetividad al que se adscribe la historia es permitido por el juego de ese dualismo, cuyas consecuencias más visibles son, por un lado, el empirismo ingenuo que está detrás del primado del documento como rastro de evidencia y del hecho histórico como unidad, y, por el otro, la formulación del devenir en términos de continuidad histórica, cuestión que conduce a la pregunta por el sentido mismo de la historia como coherencia asumida de principio. Si la filosofía puede ayudarnos a pensar la historia tiene que hacerlo a partir de plantear lo que hay detrás del trabajo del historiador y de la historia misma como empresa de conocimiento, y esto supone trasladarse a un análisis que involucre la problemática central del lenguaje. Con ello se genera un desplazamiento del nivel teórico-epistemológico tradicional, al delinear la cuestión del horizonte cultural desde el cual se produce la emergencia y el desarrollo de la historia como aspiración de un saber y como un campo de prácticas determinado. Ayudarnos a reflexionar no quiere decir acceder de inmediato a soluciones mágicas y todopoderosas, más bien lo que se pretende es, ni más ni menos, retomar la tarea de pensar de otra manera esos problemas, de sumergirse bajo la superficie y ajustarse a las condiciones mismas que los hacen ser problemas. En otras

palabras, se quiere dibujar una complejidad creciente tomando como plataforma ciertos elementos reflexivos que Foucault nos propone.

Por otro lado, bien podría preguntarse ¿por qué los escritos de Foucault son la matriz de este trabajo y no los de cualquier otro pensador que se haya acercado reflexivamente a la historia? Es ya ampliamente reconocido que sus libros se han ido convirtiendo en una referencia común para la investigación histórica contemporánea. Los temas anteriormente considerados marginales, tales como la locura, la enfermedad, la penalidad, la sexualidad o las disciplinas, son vistos ahora como territorio legítimo del quehacer de los historiadores. Sin embargo, me parece que se ha interrogado a sus investigaciones como si estos temas pudieran ser igualados al mismo nivel que los objetos de estudio que utilizan los historiadores. De tal manera que pocas veces se ha intentado analizar los procedimientos reflexivos que postuló Foucault y que atañen a las condiciones de posibilidad de la historia como empresa, pues al llevarse a cabo esta igualación se termina atentando contra la distancia que separa a Foucault del trabajo propio del historiador. Decir que Foucault realiza un trabajo reflexivo desde el territorio de la historia misma no quiere decir que podamos asumirlo como historiador por derecho propio, y con todas las consecuencias que esto acarrea. Como señala Deleuze, Foucault realiza investigaciones históricas, no trabajo de historiador.

No hace una historia de las mentalidades, sino de las condiciones bajo las cuales se manifiesta todo lo que tiene una existencia mental, los enunciados y el régimen de lenguaje. No hace una historia de los comportamientos, sino de las condiciones bajo las cuales se manifiesta todo lo que tiene una existencia visible, bajo un régimen de luz. No hace una historia de las instituciones, sino de las condiciones bajo las cuales éstas integran relaciones diferenciales de fuerzas, en el horizonte de un campo social. No hace una historia de la vida privada, sino de las condiciones bajo las cuales la relación consigo mismo constituye una vida privada. No hace una historia de los sujetos, sino de los procesos de subjetivación, bajo los plegamientos que se efectúan tanto en un campo ontológico como social. En realidad una cosa obsesiona a Foucault, el pensamiento, “¿qué significa pensar? ¿A qué llamamos pensar?”⁵

Es esta distancia que media entre el tipo de investigación histórica que realizó Foucault y las condiciones bajo las cuales se despliega el trabajo del historiador, la que permite, precisamente, postular la po-

⁵ Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 151.

sibilidad de pensar la historia desde el sentido de esa obsesión señalada por Deleuze. Esa distancia constituye otra línea de trabajo que puede muy bien guiar las pautas de este estudio en términos de orientación general. Al no tomar en cuenta esta diferencia, la discusión que se dio entre los historiadores, desde la publicación de los primeros libros de Foucault a la fecha, ha sido en el sentido de establecer los puntos de contacto o de divergencia, señalando afinidades, críticas y reclamos, pero quedándose en el nivel que él mismo llamó *doxológico*, es decir, nivel que atañe a los juegos de opinión relacionados con la movilidad de modelos y métodos, organizados, por tanto, en una perspectiva propiamente epifenoménica.⁶ En cualquier caso, Foucault fue uno de los pocos filósofos, si no el único, que se atrevió a realizar investigaciones históricas asumiendo con ello la necesidad de reflexionar sobre la historia no a partir de una distancia prudente, no desde el territorio lejano de la filosofía, sino desde el campo mismo puesto a debate. Si la tarea a la que estamos enfrentados es la de pensar la historia y si pensar es problematizar tal y como nos lo señala Foucault, entonces esta labor supone un esfuerzo de experimentación, problematizar el suelo sobre el que descansa nuestro oficio; problematizar, sobre todo, la relación entre una escritura, es decir, unos discursos, y una serie de prácticas específicas. Esto es, me parece, uno de los problemas más acuciantes en términos historiográficos. ¿Qué es aquello que se juega en el ámbito de la escritura de la historia y en el tipo de prácticas, tanto sociales como epistémicas o disciplinarias, que posibilitan tanto la historia como al historiador?

Entonces, ¿qué presupuestos guiarán este ejercicio de lectura? Ante todo, lo que se busca es un proceso que tienda a relativizar toda postura esencialista en términos de la lectura misma. ¿Qué es lo que se lee o lo que se puede leer en el caso de Foucault? ¿Se puede presumir que en sus libros se encuentra la prefiguración de una teoría determinada? Atengámonos a lo escrito por Deleuze al respecto: “en un libro no hay nada que entender, pero mucho por utilizar. No hay nada que interpretar ni significar, sino mucho por experimentar”.⁷ Experimenten-

⁶ Existe ya un buen número de trabajos excelentes que analizan las obras de Foucault en relación a la historia desde la perspectiva de esta diferencia. De ellos pueden consultarse los siguientes: Francisco Vázquez García, *Foucault y los historiadores*; Rosario García del Pozo y Francisco Vázquez, *Perspectivas de Foucault*; Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*; Mark Poster, *Foucault, marxismo e historia: modo de producción versus modos de información*. Además puede consultarse el ya célebre debate que sostuvo con un grupo de historiadores: *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Así como *La verdad y las formas jurídicas y Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de estado*, entre otros textos del mismo Foucault.

⁷ Citado por Miguel Morey, “Prólogo”, en Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 13.

tar y utilizar señalan al libro como una máquina que debe entrar en conexión múltiple con otra cosa o con otros libros, con otras escrituras. Es otra forma de leer para la cual el libro deja de ser una imagen precisa del mundo, el resultado de una labor que expresa la coherencia y la unidad de un pensamiento que se concreta en y por la escritura. Los libros de Foucault son máquinas críticas cuya finalidad no consiste en decir la verdad de lo que ocurrió; son críticas “no porque transcriban o suministren un modelo de lo que pasó, sino porque el modelo que efectivamente dan es tal que permite que nos liberemos del pasado”.⁸ Así, romper con la tiranía del pasado y asomarse a la posibilidad de lo nuevo son los objetivos explícitos bajo los cuales funcionan estas maquinarias. La lectura, entonces, no puede ser aquella que busque, en las determinaciones obscuras de una escritura, las claves sobre las que se organiza una teoría acabada. No hay tal teoría, o más bien, hay teoría en tanto que lo que nos ofrece Foucault es “una caja de herramientas”. Esto quiere decir que “se trata de construir no un sistema sino un instrumento” y que la búsqueda de tal instrumento “no puede hacerse más que gradualmente, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas [...] Lo que he dicho no es aquello que pienso, sino lo que con frecuencia me pregunto si no podría pensarse”.⁹ Lectura como ejercicio, es decir, como juego y como oscilación; los libros como cajas de herramientas, como un espacio en el cual descubrir instrumentos para ser utilizados; lectura de unos libros en los cuales se quiere identificar elementos que nos sirvan. Proceso que obliga al pensamiento a situarse en su propio límite y que, por tanto, no pretende clarificar ni descifrar, es más, ni siquiera presentar el pensamiento de Foucault en su concreción.

Es así que partiendo de lo anterior podría precisarse la forma de este ejercicio de lectura de la siguiente manera: primero, el proceso de lectura remite a pensar sobre una complejidad que se da siempre en términos históricos y que por consiguiente se encuentra referida a un tiempo y a un espacio. Esto significa que si la lectura es un acto dialógico y comunicativo no puede existir una posible lectura que se presente, desde un ámbito preciso de autoridad, como aquella que ilumine y muestre por fin la verdad profunda e invariable del texto. No hay un *método correcto* para leer a Foucault. Segundo, si esto es así, el libro no puede ser concebido como una unidad de suyo coherente a la que es posible acceder, de una vez y para siempre, por medio de una lectura *objetiva*. Antes al contrario, al leer nos asomamos a la diversi-

⁸ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 172.

⁹ Michel Foucault, “Poderes y estrategias”, en *Microfísica del poder*, p. 173-174.

dad y pluralidad de sentidos y de interpretaciones que nacen de todo acto dialógico. El libro, por sí mismo, no dice nada, ni oculta, en la densidad de sus palabras, el trofeo de una verdad disimulada y muda. Ante la pretendida unidad del texto aquí se sostiene la necesidad de asumir el carácter múltiple de su diversidad y alteridad, desmintiendo, con ello, las fronteras mismas del libro. Tercero, este ejercicio pretende alejarse de toda tentativa de exégesis o de comentario, de tal suerte que no intenta duplicar un discurso con otro decir que, a su vez, restituya un significado más profundo o auténtico. No se trata de clarificar la opacidad de la escritura foucaultiana; por el contrario, pretende mantenerse al nivel mismo del discurso, tal y como lo propone Foucault en su arqueología. Ésta es una labor que quiere escapar a la necesidad de aclarar la opacidad de lo dicho, es decir, de lo escrito; al contrario, se parte de esa misma opacidad sin tratar de sujetarse a las coacciones de aquella figura que, rebasando la escritura por arriba, transparente las determinaciones instauradas por una subjetividad fundadora, o, en forma paralela, se hunda hacia la profundidad de una realidad más allá y más abajo de las palabras. Cuarto, es una lectura entendida como actualización, como labor productiva. Se trata, entonces, de adentrarse en una lectura como proceso reflexivo que genere otros sentidos, reconociendo con ello su cualidad arbitraria. Lectura desde una cierta perspectiva, ni mejor ni peor que otras, y que pretende asomarse al terreno de las problematizaciones establecidas por el despliegue de un pensar en dispersión.

Ahora bien, es menester ubicar, aunque sea de una manera general, el lugar que la arqueología guarda en el conjunto de las investigaciones foucaultianas. Al respecto existe toda una discusión sobre las diferencias entre la arqueología y el proyecto genealógico posterior. En ese sentido, se han presentado interpretaciones que sostienen que el paso a la genealogía significó la supresión y superación del enfoque arqueológico.¹⁰ Otros autores sostienen una visión no lineal y más matizada del problema. Es esta última la que se ha ido asentando como la más aceptada. Tradicionalmente se distinguen tres etapas intelectuales en las investigaciones que Foucault realizó: la primera, la arqueológica, centrada alrededor de la pregunta por el saber; la segunda, la genealógica, articulada sobre la cuestión del poder, y, por último, la tercera, que aborda el tema de la sexualidad, de la gobernabilidad y de las técnicas de subjetividad. El inconveniente de tal secuencia cronológica es que toma como un hecho que el paso de un procedi-

¹⁰ Cfr. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*.

miento a otro sigue el camino de una superación o de una evolución más acabada del pensamiento foucaultiano. El presente trabajo se adscribe a las observaciones y sugerencias que realizó Miguel Morey con base en el análisis de los escritos inéditos de Foucault.¹¹ Para este autor la diferencia entre la arqueología y la genealogía consiste en la diferencia que media entre un procedimiento descriptivo y otro decididamente explicativo. De tal manera que la arqueología intenta describir los regímenes de saber en dominios determinados y de acuerdo a cortes históricos breves, mientras que la genealogía, recurriendo a las relaciones de poder, intenta explicar lo que la arqueología sólo describe.¹² A partir de un análisis del texto de Foucault sobre la ilustración,¹³ Morey retoma la dirección general que el mismo Foucault definió para su trabajo en términos de una ontología histórica de nosotros mismos, dirección que permite precisar tres ejes en una ordenación diferente a la tradicional. Entre estos tres ejes lo que existe no es una sucesión de métodos sino diferentes aperturas de una misma tarea general, de modo que la arqueología y la genealogía son procedimientos complementarios, no opuestos. Estos ejes son:

- Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les motes et les choses*).
- Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*).
- Ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (*Histoire de la folie, Histoire de la sexualité*).¹⁴

Es así que tanto la arqueología como la genealogía, asumidas como procedimientos analíticos particulares, son retomadas en cada uno de estos ejes, si bien con desplazamientos y reformulaciones. Tomando en cuenta esta ordenación es que se puede decir que la empresa foucaultiana adquiere la consistencia de una “historia crítica del pensamiento”, proyecto que busca trabajar situando los “modos de subjetivación” (modos para los cuales se instituyen formas históricas de subjetividad) y los “modos de objetivación” (modos que instituyen a los seres humanos como objetos de un conocimiento posible), como territorios de

¹¹ Miguel Morey, “Introducción: la cuestión del método”, en Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, p. 9-44.

¹² *Ibidem*, p. 14-15.

¹³ Cfr. Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Saber y verdad*, p. 197-207.

¹⁴ Miguel Morey, “Introducción: la cuestión del método”, p. 25.

su acometida analítica. Es por eso que la historia crítica del pensamiento puede ser vista, también, como una historia de la emergencia de los juegos de verdad; en palabras de Foucault:

la historia de las veridicciones entendidas como formas según las cuales se articulan sobre un dominio de cosas discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia; el precio que, de algún modo, se ha pagado, sus efectos sobre lo real, y el modo en que, vinculando un cierto tipo de objeto con ciertas modalidades de sujeto, ha constituido para un tiempo, un área y unos individuos dados el *a priori* histórico de una experiencia posible.¹⁵

Es una historia para la que resulta primordial abordar la cuestión del sujeto,¹⁶ cuestión que se dilucida no ya desde el horizonte de una filosofía trascendental de matices metafísicos, sino desde una red de *a priori* históricos, es decir, desde una posición en la que el sujeto es siempre histórico. Por ello resaltan las serias divergencias que sostuvo Foucault con el paradigma antropológico, uno de los elementos principales que conforman el pensamiento moderno y del cual fueron impregnadas las ciencias humanas desde el momento que emergieron en el panorama del siglo XIX. Divergencias que, traducidas al terreno arqueológico, señalan la búsqueda de un modo de acceso al análisis de los discursos sin tener que apelar a instancias positivas o trascendentales. Romper con los universales antropológicos es una cuestión que, me parece, tiene grandes implicaciones para los historiadores.

Hay, además, una preocupación de otro tipo, que no contrapuesta a todo lo dicho hasta aquí. Foucault nos invita a una aventura intelectual, la posibilidad de pensar de otra manera, lo que significa el postular la posibilidad de ser otros, de liberarnos de nosotros mismos, de constituirnos en sujetos morales en un presente que podamos volver inteligible. Y mostrar las determinaciones históricas de lo que somos, de nuestros límites, es mostrar la pertinencia de un hacer. La historia no puede ser ya más una empresa que traslade esta preocupación hacia un pasado lejano, sojuzgado e inalcanzable, pretendiendo exorcizar así las sujeciones de nuestro presente al exorcizar a los muertos.¹⁷

¹⁵ Citado por Miguel Morey, *ibidem*, p. 26.

¹⁶ Cfr. Oscar Martiarena, *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*.

¹⁷ “Después de haber atravesado una por una la Historia de Francia, las sombras ‘regresaron menos tristes a sus tumbas’, allá las lleva el discurso, las sepulta y las separa, las honra con los ritos fúnebres que faltaban [...] Nuestros queridos muertos entran en el texto porque no pueden ni dañarnos ni hablarnos. Los fantasmas se meten en la escritura, sólo cuando callan para siempre.” Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 15-16.

