

Consideraciones sobre la *experiencia* según Foucault y su impacto en la Antropología filosófica.

Lic. Luis Gabriel Capelari. Universidad Católica de Santa Fe-Universidad Nacional del Litoral

Introducción

Habitualmente, la *Antropología filosófica* aborda la necesaria articulación hermenéutica entre ciencias humanas y filosofía, teniendo como motivo de sus interrogantes al hombre como *problema*. La historia, la sociología, la psicología, intentan entonces responder a la pregunta “*cómo es el hombre*” atendiendo a su dimensión empírica; por otro lado, la filosofía se sostiene en la pregunta ontológica “*qué es el hombre*”, entendiendo que es necesario explicitar y delimitar una estructura ideal y esencial de lo humano que se encuentra siempre implícita y es fundante de los saberes científicos, que éstos suponen. Pero simultáneamente, la filosofía necesita de los aportes científicos para realizar esta tarea develadora; de allí la necesidad de una hermenéutica que articule ambos polos. Esta tarea es abierta y si bien se avanza en ella, nunca finaliza.¹

Se entiende, entonces, el sentido de la advertencia de perspectivas teóricas como la de Martin Buber: el hombre, de ser un *tema* más para el saber de occidente, se ha vuelto *problema*. En efecto, desde finales del siglo XVIII, cuando Kant lanza la famosa pregunta “¿Qué es el hombre?” (*Was ist der Mensch?*), el sentido del interrogante muta en su propósito, ya no es un tema más a investigar entre otros tópicos que proliferan en la filosofía, pues se convierte en *la* pregunta filosófica.

Extraña creatura el humano, es sujeto y objeto al mismo tiempo: sujeto trascendental que –en tanto trascendental- es capaz de conocerse a sí mismo como objeto -empíricamente-. Esto acarrea, sin duda, diferentes modos de acercamiento a ese “conocernos”, que no podrían manifestarse sino en una tensión constante y mutua: porque somos interioridad y subjetividad simultáneamente, y porque somos un sujeto siempre inasible para la objetivación científica que se legitima en la exterioridad humana pretendida por la historia, la psicología, sociología, etc. Esta tensión es propia de la antropología personalista por ejemplo, que defiende la dignidad humana a partir de su intimidad o interioridad.²

¹ v. Beorlegui, Carlos (1995), *Lecturas de Antropología Filosófica*, Bilbao, Desclee de Brouver.

² La literatura es muy amplia, me permito citar algunos textos representativos desde la década del 60 en adelante: Jolif, J. (1969), *Comprender al hombre*, Salamanca, Sígueme; Gevaert, Joseph (1981), *El problema del hombre*, Salamanca, Sígueme; Haefner, G. (1986), *Antropología filosófica*, Barcelona, Herder. Entre los más recientes encontramos, entre otros: Vicente Arregui, J.- Choza, J. (1995), *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp; Casas, Gustavo (2008), *Antropología filosófica*. Córdoba, EDUCC.

Ahora bien, pareciera como si este campo de encuentros y desencuentros del saber realmente funcionase sin presentar fisuras. Varios autores, en cambio, desde otras perspectivas se han ocupado de descentrar, de dislocar, este espacio articulado aparentemente obvio y evidente. El trabajo intelectual de Michel Foucault es uno de ellos. Se trata de un trabajo profundamente *inquietante*, que propone considerar la construcción de este campo filosófico como un acontecimiento histórico extraño, singular en el devenir de Occidente. De esta manera, se lo desplaza del lugar central, fundamental y naturalizado del que había gozado hasta ahora. En definitiva, Foucault, junto a otros, provoca la disolución del recurso al *fundamento*. En efecto, en *Las palabras y las cosas* (1966) Foucault concluye que la antropología filosófica sería una suerte de campo de saber que emerge de un nudo epistémico-cultural apoyado en el interrogante antropológico kantiano y en el nacimiento de las nuevas ciencias de la vida (biología), el trabajo (economía) y el lenguaje (filología), consolidadas como campos de producción de conocimiento desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Las ciencias humanas emergen así en el medio de este abigarrado nudo epistémico: es preciso estudiar al hombre, la gran deuda que deja este reparto de campos epistémicos estancos. Esta configuración histórica es definida por Foucault como una *experiencia* (*expérience*), pero no la asimila a una *vivencia* del sujeto; se trata, en cambio, de una *experiencia* que deviene llave importante para acceder a la crítica foucaultiana de la antropología filosófica.

En las páginas siguientes intentaré un acercamiento al concepto de experiencia a través de algunos textos del filósofo francés, textos que indagan sobre las cuestiones relacionadas a la emergencia histórica de cierta identidad nuestra que nos asimila a la figura de individuos occidentales. Foucault lleva a cabo esta tarea escudriñando los basamentos del saber normativo en el que se sostuvieron las *ciencias humanas*. Se trata -nos enseña- de un saber o discurso que produce efectos de veridicción a manera de “juegos de verdad”. En otras palabras, para hablar de *experiencia* debe suponerse un juego que ha definido normas productoras de saber del sujeto, consolidando identidades humanas que en realidad son *históricas*. Ahora bien, mi intención no es limitarme a esta tarea, sino llegar a percibir el sentido de *una tensión de fondo que tal vez nunca se acalle* –más allá o más acá de Foucault-: tensión entre lo histórico y lo fundante, o entre los efectos de la propuesta foucaultiana y los planteos clásicos de la antropología filosófica,³ o entre lo que denominaré una “*experiencia anónima*” y una experiencia como vivencia del clamor de lo eterno en el hombre. De allí que, en las conclusiones, me orientaré hacia esta zona de frontera, que como toda frontera resulta difícil de habitar.

1. La espacialidad de una “*experiencia anónima*”.

Hacia el final de su vida, en *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Foucault lanza una mirada retrospectiva sobre el conjunto de su obra, reconociendo

³ v. nota 2

que todo su trabajo ha estado atravesado por el interrogante sobre la constitución de los sujetos, de “su ser propio”, a partir de determinados “juegos de verdad”:

“Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los ‘juegos de verdad’, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el *ser* se constituye históricamente como *experiencia*, es decir, como una realidad que puede y debe pensarse a sí misma. ¿A través de qué juegos de verdad se permite al hombre pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser que trabaja, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo?”⁴

Desde esta *experiencia* de lo que somos gracias a esos históricos *juegos de verdad*, se impone la tarea de delimitar qué implica este *nosotros* histórico. A su vez, este modo de interrogarnos se desmarca de la interrogación estrictamente *antropológica*: a Foucault no le interesa preguntar *qué es el hombre*, lo que no quiere decir que no le interesen nuestros problemas o lo que hace problema en nosotros. Par clarificar esta cuestión, estimo que hay que comprender mejor qué entiende Foucault por *experiencia* y que implicaciones tiene.

Esta definición tiene un recorrido propio dentro de la historia de escritura de este autor. *El uso de los placeres* (1984) la define como “la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.”⁵ En *El nacimiento de la clínica* (1963), por ejemplo, Foucault recurre a una idea de *experiencia* que se aparta de la que esgrime tradicionalmente la fenomenología – preocupada por las vivencias de la conciencia-. En relación a la mirada médica que se aplica sobre el objeto de saber, es decir, sobre la enfermedad, el concepto de experiencia clínica nunca supone en primer lugar la experiencia de la conciencia que reconoce la verdad del cuerpo enfermo de un ser vivo. A diferencia de una concepción epistemológica apoyada en un supuesto progreso de la ciencia en clave positivista –que dejaría atrás las tinieblas, arrojando luz sobre la verdad del objeto para un sujeto liberado-, la experiencia clínica se sostiene en la espacialización relacional –en términos de estructura- de localizaciones concretas que han acontecido de manera histórica en el marco de prácticas institucionales. En efecto, el médico como sujeto que observa se encuentra (se constituye) en el espacio de las prácticas médicas institucionalmente reguladas que habilitan todo un decir verdadero y un ver determinado; de manera que existen entidades posibles de ser dichas y observadas, mientras que otras permanecen bajo las sombras en un estatuto de irrealidad. De allí la presencia de otro elemento que participa de esta relación espacial: el *objeto*, que no se presenta como una entidad dispuesta eternamente a la espera de su descubrimiento por un sujeto libre de prejuicios, pues, en cambio, viene determinado por el marco de relaciones *prácticas*. En definitiva, es a este entramado complejo al que Foucault se refiere como *experiencia*. De esta manera, pretender comprenderla

⁴ Foucault, Michel (2008), *Historia de la sexualidad 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 12-13. Cursivas mías.

⁵ *Op. Cit.* p. 10. Por otro lado, aquí urge aclarar los límites del presente trabajo, pues no me abocaré a la estilización del sujeto como tarea formadora de uno mismo, según el trabajo de Foucault en sus últimos años.

como el conocimiento de una conciencia médica resulta secundario, porque bajo sus pies, habilitado ahora por este trabajo de socavamiento, se encuentra un suelo ya excavado por esta curiosa figura del filósofo-arqueólogo. Caracterizado como “experiencia fundamental” -y también como “experiencia clínica”-, este suelo remite a una mutación o discontinuidad histórica acaecida hacia finales del siglo XVIII -a la que ya referimos al mencionar el reparto de la episteme moderna- sostenido en una reorganización espacial de lo visible y de lo decible, reforzando un nudo de coherencia entre las palabras y las cosas:

“Pero esta evidente división, ¿qué *experiencia fundamental* puede instaurarla más acá de nuestras convicciones, allá donde éstas nacen y se justifican? ¿Quién puede asegurarnos que un médico del siglo XVIII no veía lo que veía, pero que han bastado algunas decenas de años para que las figuras fantásticas se disipen y el espacio liberado deje venir hasta los ojos el corte franco de las cosas?

No ha habido ‘psicoanálisis’ del conocimiento médico ni ruptura más o menos espontánea de los cercos imaginarios; la medicina ‘positiva’ no es la que ha hecho una elección ‘del objeto’ dirigida al fin sobre la objetividad misma. Todos los dominios de un *espacio* quimérico por el cual se comunican médicos y enfermos, psicólogos y prácticos [...] no han desaparecido; han sido desplazados más bien, y como encerrados en la singularidad del enfermo [...] Las imágenes del dolor no son conjuradas en beneficio de un conocimiento neutralizado, han sido distribuidas de nuevo en el *espacio* donde se cruzan los cuerpos y las miradas. Ha cambiado la configuración sorda en la que se apoya el lenguaje, la relación de situación y de postura, entre el que habla y aquello de lo cual se habla.”⁶

Puede decirse que las líneas principales de nuestro concepto ya están dibujadas con claridad, en esta apertura hacia la arqueología contrapuesta a una fenomenología que, en términos de la “mirada médica”, no ha sabido sino quedarse en la superficie de una supuesta relación original entre el médico y el individuo portador de determinada patología.⁷ En realidad, la mutación de la organización espacial del lenguaje de la experiencia instaura la posibilidad de un recorrido por los cuerpos que, sin dejar de postular la generalidad del conocimiento médico, se encuentra asegurado en la individuación de los síntomas y en el desarrollo de la patología en una corporeidad que aparece, a los ojos del saber médico, por lo menos, *densa*. En otras palabras, la clínica no puede verse sino como un acontecimiento histórico a partir de una nueva configuración de la relación entre lo visible y lo decible, novedad que se muestra en la entrada en la escena epistemológica del *individuo*, a la vez, sujeto de conocimiento.⁸

Volviendo al planteo epistemológico, la aparición del individuo desde la pareja sujeto-objeto nos permite realizar el pasaje hacia una consideración esencialmente idéntica de la experiencia, aunque arqueológicamente desplazada hacia un suelo más amplio. El momento histórico clave es el mismo: la mutación de la *episteme* clásica a la moderna hacia finales del siglo XVIII, y la palabra “episteme”

⁶ Foucault, Michel (2003). *El nacimiento de la clínica*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 2-3. *Cursivas mías.*

⁷ *Op. Cit.* pp. 8-9.

⁸ *Op. cit.* p. 8.

indica precisamente -siempre en términos de un espacio de relaciones discursivas escandidas por el arqueólogo- el “lugar” de la *experiencia*. Otra vez, la misma no resulta asimilable a las vivencias de un sujeto de conocimiento, sino a un *orden* que anuda palabras y cosas bajo modalidades diferentes según la época que se enfoque, posibilitando determinadas ciencias, teorías y filosofías, y no otras. No me detendré en la complejidad de la *episteme* ni en las discusiones filosóficas que suscitó, pero sí me interesa señalar que, en mi opinión, Foucault iguala una experiencia de carácter anónimo a una experiencia cultural.⁹

Desde esta perspectiva arqueológica, el tratamiento de la espacialidad de la experiencia médica se subsume en el suelo mayor de la espacialidad de la experiencia de la *episteme* –o de la *episteme* como experiencia-. Y a la vez, si la emergencia del individuo se asociaba con la primera de ellas, dicho indicador de la mutación del saber lo toma ahora la figura del *hombre* para la *episteme* moderna. Ahora bien, el énfasis en la mirada desaparece.

Por otro lado, tanto desde la experiencia clínica que “produce” al individuo – donde se evidencia un motivo luego retomado en el análisis del poder que “produce realidad”, en detrimento de la hipótesis represiva- como desde la aparición en escena del hombre, a partir del orden específico de la *episteme* moderna –que será reasumida por Foucault en la temática biopolítica-, resulta importante señalar la *persistencia de inquietudes*, más allá de sus modos concretos en que son experimentadas o pensadas. Así queda manifiesto, explícitamente, para el caso del individuo enfermo, en tanto “reorganización de este espacio manifiesto y secreto que se abrió cuando una mirada milenaria se detuvo en el sufrimiento de los hombres”.¹⁰ Tanto de esta manera, como desde su transformación en los modos de ser del orden o *episteme*, hay “algo” que permanece pero que –simultáneamente- sólo se nos ofrece en sus variaciones espaciales: la locura, la enfermedad, el crimen, el ser vivo, el hombre...

Podría decirse que la experiencia en la que Foucault finalmente piensa, se aleja de la *subjetividad trascendental* como vía de síntesis. Por el contrario, a través del énfasis en el espacio antes que en el tiempo –este último, habitualmente preferido por los filósofos- se asiste al despliegue de un ordenamiento basado en reglas o normas, propio de las prácticas con su inherente materialidad, anónimo e inconsciente; es decir, todo un ámbito que, en mi opinión, pareciera escapar a la dimensión de la “experiencia vivida”.¹¹ Cabe mencionar –aunque no entraremos en tema-, que este argumento también permite a Foucault realizar una autocrítica a una idea de experiencia originaria de la locura –tal como circula en el primer Prefacio de *Historia de la locura en la época clásica*- experiencia que no podría desafectarse de un orden del saber. No habría, desde esta mirada, algo así como una vivencia imposible “antes de toda geometría”.¹²

⁹ v. Foucault, Michel (1998). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México D. F., Siglo XXI, p. 6.

¹⁰ Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica*, op. cit. p. 5.

¹¹ Foucault, Michel (1991), *La arqueología del saber*, México D. F., Siglo XXI, pp. 23-24.

¹² *Op. cit.* p. 322

Por otro lado, en relación a su distanciamiento de la epistemología histórica de Gastón Bachelard y Georges Canguilhem, Foucault toma del trabajo de estos filósofos la apertura al reconocimiento de una experiencia de carácter espacial; literalmente: el aislamiento de una “región de experiencia” donde es posible observar un umbral de cientificidad, en la que la norma para “juzgar” o “sancionar” –como diría Bachelard- es la odisea de la verdad ganando terreno sobre el error.¹³ A diferencia de este tipo de historia, la arqueología, si bien asentada en una determinada zona de experiencia, desactiva todo juicio sobre la verdad, observando una regularidad espacial, un orden, sus normas inherentes, pero sin emitir juicio sobre la legitimidad científica desde el presente de la ciencia. Pero siempre se trata de una geografía de la experiencia¹⁴ o de una experiencia como geografía.

2. Los juegos de verdad y el poder.

Foucault trabaja desde la tríada *práctica discursiva-saber-ciencia*, desplazándose de la normativa epistemológica que se atiende, en cambio, a delegar al movimiento promisorio del “progreso del conocimiento” todo ajuste de saber, que se resume en la tríada *conciencia-conocimiento-ciencia*.¹⁵ Al partir de las prácticas discursivas, la idea de verdad pierde su seriedad y, atravesada por la jovialidad nietzscheana, se ofrece como *juego*. Y como sabemos, todo juego tiene sus *reglas* o *normas* –y también un *orden*-. Además, si bien las regulaciones podrían ser consideradas coercitivas, la percepción foucaultiana del carácter productivo o práctico del saber tiende a reconocer el carácter positivo del juego, generador de estrategias constitutivas de nuestra realidad –y de un *nosotros*-. Pero hay algo más, porque si el arqueólogo no ha detectado suficientemente la presencia de relaciones de poder en los juegos de saber, el genealogista, en cambio, es capaz de reconocerlas haciendo un seguimiento del entramado de sus estrategias. Eso sí, una vez más, es preciso no perder de vista la espacialidad en la que estos juegos y estrategias se despliegan.

El *juego*, así, habilita una dimensión que se diferencia de la seriedad de la búsqueda del sentido, de las “significaciones previas” de la experiencia de un sujeto originario, o incluso anteriores al cogito –como nos recuerda Foucault en su lección inaugural de 1970, cuando la genealogía y la consiguiente preocupación por el poder comenzaban a delinear su horizonte de trabajo-.¹⁶ En otras palabras, la denuncia del recurso filosófico a una experiencia “sin geometría”, es decir, sin organización jovial en el espacio –y cuya preocupación principal es el *tiempo*-, se muestra como una “vía negativa” para delimitar la noción de *experiencia* que continúa transitando la filosofía de Foucault. En efecto, la “seriedad” pretendida por la objetivación de un sentido anterior al *acontecimiento* de la materialidad discursiva –acontecimiento ya presente en los trabajos anteriores de Foucault mediante el reconocimiento de las prácticas no discursivas- es el lugar primigenio de la consecuente seriedad de las proposiciones científicas que así resultan fundamentadas –en implícita alusión a la tarea

¹³ *Op. cit.* pp. 320-321.

¹⁴ *Op. cit.* p. 321.

¹⁵ *Op. cit.* p. 307.

¹⁶ Foucault, Michel (1992). *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores, p. 40.

husserleana de recuperar la racionalidad de las ciencias para el porvenir de Occidente.¹⁷

En definitiva, el orden de la experiencia originaria es desplazado por la jovialidad de la organización del *acontecimiento*, donde se constituye una experiencia que por lo tanto es histórica, para lo cual es necesario no censurar la materialidad del saber –espacio donde anida el poder-. En otras palabras, relegar esta materialidad acontecimental del discurso a un discurso unificador conduciría a verlo simplemente como una superficie, esperando tan sólo el desciframiento de sentido que “las cosas murmuran” en la transparencia de las palabras;¹⁸ y esto de ningún modo es *jugar*, al menos jugar “creando”... La historia de la filosofía nos recuerda que quienes sabían jugar eran los sofistas, pues no eludieron la materialidad del discurso, oponiéndose a la seriedad de la voluntad de verdad y de saber, voluntad centrada en el platonismo que, sin embargo, monopolizará el destino filosófico de Occidente.¹⁹

Ahora bien, a través del espesor material del discurso, Foucault se instala en la espacialidad de la experiencia sin evadirse de la realidad del poder, a partir de su insistencia renovada en dar cuenta de la dinámica presente de las prácticas sociales.²⁰ En efecto, constituyendo las prácticas penales, la voluntad de verdad ha promovido correlativamente diversos saberes –psicológicos, sociológicos, médicos, etc.- que, en un nivel diferente al proposicional, “produce” objetos y sujetos.²¹ Entonces se comprende la reapertura del problema del individuo, asociado al surgimiento del hombre como figura teórica y a las ciencias humanas que lo enfocan. En otras palabras, la *experiencia* de esta “realidad” se redefine e intensifica en su densidad ontológica a partir del poder disciplinario, cuyas *normas* no son sólo epistemológicas sino también sociales, es decir, productoras de identidades:

275

“El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación ‘ideológica’ de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la ‘disciplina’. Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’, ‘censura’, ‘abstrae’, ‘disimula’, ‘oculta’. De hecho, el poder produce: produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se pueden obtener corresponden a esta producción.”²²

Marzo
2017

En el caso del dispositivo de poder disciplinario, el *examen* como forma histórica del saber incluye en su seno tanto a la *norma*, que sanciona binariamente lo normal y lo anormal o patológico en torno a la vida (social) de los hombres, como así también a la *vigilancia* que individualiza para interrogar la verdad de cada hombre, su identidad en las profundidades de su alma o psiquis –aunque, irónicamente, para

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ *Op.cit.*, pp. 16 y 39.

²⁰ Resulta importante señalar la atención que Deleuze le presta al análisis espacial realizado por Foucault-arqueólogo, énfasis en la espacialidad que continúa en la figura del “cartógrafo” genealogista. v. Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, Barcelona, Paidós, pp. 31-ss.

²¹ Foucault, Michel, *El orden del discurso*, *op.cit.*, pp. 18-19.

²² Foucault, Michel (1998), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México D. F., Siglo XXI, p. 198.

ello sea necesario codificar conductas corporales-. Podría decirse que es así como se torna efectiva la “forma de la experiencia”, experiencia entendida siempre desde la óptica de la espacialidad –y cuyo modelo es el panóptico-: “[en el examen] vienen a unirse la ceremonia del poder y la *forma de la experiencia*, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad.”²³

Ya en *El nacimiento de la clínica*, Foucault había advertido que las normas se integran a un proyecto medicalizador de la sociedad que cobra forma en Europa durante el siglo XIX, donde se enlazan “dos grandes mitos”: el deseo de una medicina investida con poderes políticos para generalizarse en el cuerpo social y, el otro, una sociedad saludable y sin sufrimientos. En este contexto, la medicina se reconfigura socialmente asumiendo una “postura normativa”, pues sus técnicas suponen “un conocimiento del *hombre saludable*, es decir, a la vez una experiencia del *hombre no enfermo*, y una definición del *hombre modelo*.”²⁴ En consecuencia, en el umbral de la clínica, Foucault desentierra una valoración alrededor de lo normal que condiciona toda la práctica médica y la ciencia fisiológica que allí anida, lo que define como una “estructura profunda” de “lo sano y lo mórbido” o de “lo normal y lo patológico”.²⁵ Pero además, esta estructura impacta sobre la temática de la vida y el saber que la toma como objeto –la biología-, como así también sobre las ciencias humanas:

“... el prestigio de las ciencias de la vida en el siglo XIX, el papel de modelo que éstas han tenido, sobre todo en las ciencias del hombre, no está vinculado primitivamente al carácter comprensivo y transferible de los conceptos biológicos, sino más bien al hecho de que estos conceptos estaban dispuestos en un espacio cuya estructura profunda respondería a la oposición de lo sano y de lo mórbido ... Si las ciencias del hombre han aparecido en el prolongamiento natural de las ciencias de la vida, no es porque ellas estaban biológicamente subtensas, sino *médicamente*: se encuentra en su estructura de origen una reflexión sobre el hombre enfermo y no sobre la vida en general.”²⁶

276

Marzo
2017

La distinción valorativa entre lo sano y lo mórbido es una *estructura* que se encuentra desplazada respecto a la vida, condicionando precisamente el problema de la vida misma y de su saber –biología- pero también a las ciencias del hombre.

Este tema resurge en las consideraciones de Foucault relativas al poder sobre la vida o a lo que denominará “biopoder”,²⁷ una tecnología desplegada a partir de dos polos entre los que se establecen relaciones: la *anatomopolítica* del cuerpo humano (cuerpo máquina) y la *biopolítica* de la población (cuerpo especie) como presentación en el campo político de la biología. Se hace posible así la entrada de la *vida* en la historia; es decir, el saber-poder como técnica política transforma el ser del hombre, su vida, de manera esencial; transforma su biología.

²³ *Ibidem*. Cursivas mías.

²⁴ Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica*, *op.cit.*, p. 61.

²⁵ *Op. cit.* p. 62.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Foucault, Michel (2000), *Defender la sociedad Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 217-237.

En este contexto, las *normas* –en su diferencia con la *ley*–, se apropian de la vida subordinándola a “mecanismos” *regularizadores* de la *población*,²⁸ por un lado, y al disciplinamiento de la vida de cada individuo, por el otro. La norma opera en la estrategia médica de poder del sistema capitalista apropiándose del cuerpo desde el punto de vista del individuo, como así también de la población como especie. Dicho de otra manera, individuo y población son dos aspectos del *cuerpo normalizado*, dos aspectos fuertemente solidarios, pues la norma recorre el continuo del biopoder desde el polo disciplinario –para maximizar la extracción de fuerzas– al regularizador. La regularización busca equilibrar a la población en base a un promedio, se conduce buscando constantes, una homeostasis. En otras palabras, es un intento de equilibrar, ordenar, asegurar la población respecto a fenómenos que son aleatorios tomados en relación a cada individuo: la reproducción, la mortandad y los nacimientos –que si bien se presentan como fenómenos aleatorios y variables en los individuos, a nivel de la población muestran curvas y tendencias sobre las que el saber médico podrá intervenir de manera regulativa.

Es cierto que estas cuestiones son revisadas por Foucault en el curso dictado entre los años 77 y 78, allí las normas parecen duplicarse en normas propiamente disciplinarias y las normas específicas de la regulación de la población, estas últimas presentando cierto grado de “inmanencia”, por así decirlo, o de “intromisión” que las primeras no tienen, pues “lo normal es lo primero y la norma se deduce de él”.²⁹ Es decir, la norma se define a partir de diversos vectores poblacionales en sí mismos normales, de manera que las desviaciones serán secundarias respecto a lo normal. Puede discutirse si estas realidades “inversas” de las norma rompen o no con el esquema de un continuo entre dos polos; como sea, no diremos nada más sobre este problema. Ahora bien, es indudable que el tema de la *experiencia* deberá ser tratado igualmente a partir de un orden o una normativa espacial propia de un juego. En este caso, a partir de la figura de la población, el hombre, principalmente como especie, es pensado en tanto ser vivo. O para ser más exactos, a partir de la *población*, el hombre como figura teórica, indicada en hueco por la producción, el lenguaje y la vida como formaciones discursivas, cobra realidad, y por lo tanto realidad como ser viviente. De esta manera, Foucault lleva adelante un desplazamiento que sitúa la emergencia de las ciencias humanas en la realidad biopolítica. Ahora bien, si esto es así, entonces debemos decir que la experiencia se anuncia nuevamente como un juego de verdad, que como todo juego tiene sus reglas o normas, experiencia de lo que somos como seres vivos:

“...un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de la realidad la población y sus fenómenos específicos. Y a partir de la constitución de la población como correlato de las técnicas de poder pudo constatararse la apertura de toda una serie de dominios de objetos para saberes posibles. Y a cambio, como esos saberes recortaban sin cesar nuevos objetos, la población pudo constituirse,

²⁸ *Op. cit.*, pp. 222-229.

²⁹ Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 84.

prolongarse, mantenerse como correlato privilegiado de los mecanismos modernos de poder.”³⁰

En el juego de la verdad, con sus reglas u orden, que no es sino *en* lo real, se recorta lo que somos en tanto individuos y se conforman las partes de una población, o por decirlo de otro modo, es nuestra subjetividad la que se recorta en esta encrucijada. Es éste, entonces, el orden de la experiencia donde las ciencias humanas tienen su parte activa.

Conclusiones

Siguiendo el desarrollo de este breve estudio, se observa que es fundamental pensar el concepto de *experiencia* desde la dimensión espacial sobre la temporal. La inquietud por la experiencia según *El uso de los placeres* nos llevó a reflatar el aporte de *El nacimiento de la clínica*, pues allí se encuentran los pilares que estructuran este concepto. Más allá de que la noción de juego y estrategia relativas al poder serán un tema posterior, el orden, las normas y las reglas en las que los juegos se organizan se encuentra contemplado claramente junto al saber en el ámbito de las prácticas, o mejor dicho, tomando lugar en ellas y constituyéndolas a la vez. Por otro lado, el problema de la subjetividad se ve reflejado en la formación histórica del individuo moderno a partir del saber-poder del discurso de las ciencias humanas, en el ámbito de las prácticas no discursivas, ya sea tomando como eje el espacio de lo decible y lo visible propio de la clínica, la episteme moderna, el dispositivo espacial disciplinario, o bien el biopoder.

Y además hemos de atender a la direccionalidad no manifiesta que movilizan estas normas. Para Pierre Macherey, lo que más inquietaba a Foucault era “comprender cómo la acción de las normas en la vida de los hombres determina el tipo de sociedad a la que ellos pertenecen como sujetos”.³¹ Haya sido o no esta cuestión su mayor preocupación, es importante señalar el tratamiento continuo de esta problemática a lo largo de la obra del autor, pues lo normativo es parte constituyente de nuestra relación con la verdad, es decir, los juegos de verdad en los que *somos o nos hacemos lo que somos*.

En el último período de la obra de Foucault, esta preocupación lo llevará a tratar la cuestión de la normativización en relación al decir verdadero, en la relación a una toma de posición respecto de las cosas, de los otros y con uno mismo. De esta manera, cobran mayor sentido las palabras escritas por Foucault en *El uso de los placeres*, la experiencia se define como “la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.”

Aquí ya no interesa preguntar *qué es el hombre*, lo que no quiere decir que a Foucault no le interesen nuestros problemas o lo que es problemático en y para nosotros, seres humanos de cierto tiempo y geografía. Foucault supone la experiencia

³⁰ *Op. cit.*, p. 107.

³¹ Macherey, Pierre (1989), “Sobre una historia natural de las normas”, en AA. VV, *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa, p. 170.

como “anónima” y subjetiva a la vez, pero nunca abandona su rechazo a un sujeto originario que establece el saber y usa el poder. *El juego* de verdad se diferencia de la seriedad de la búsqueda del sentido, de las “significaciones previas”: no hay esencia humana, ni racionalidad en despliegue de las ciencias fundadas filosóficamente, ni dialéctica.

Por el contrario, la seriedad de un sentido anterior al *acontecimiento* de la materialidad discursiva es el lugar primigenio de la consecuente seriedad de las proposiciones científicas que así resultan fundamentadas –la tarea de husserliana de recuperar la racionalidad de las ciencias para el porvenir de Occidente-.³² En definitiva, el orden de la experiencia originaria se opone a la jovialidad de la organización que *acaece*, al *acontecimiento*. Relegar esta jovialidad del saber conduce a verlo simplemente como la superficie de desciframiento del sentido que las palabras murmuran.³³

Sin embargo, en esta tela tan cuidadosamente tejida por Foucault, tan minuciosamente elaborada, percibo al menos un punto que ha “saltado”, un punto un poco enmarañado quizás. Y aquí ingreso a esa *tensión -¿tensión?- de fondo que tal vez nunca se acalle* -adelantada en la introducción- entre lo histórico y lo originario, donde asoma como una especie de reflujo la antropología filosófica. Querría entonces referirme, en lo que sigue, a esta cuestión que hago mía junto a la apropiación del pensamiento de Foucault por parte de Paul Veyne. El punto de partida es uno de los últimos textos de Foucault, en el que valora el pensamiento de Georges Canguilhem –uno de sus referentes intelectuales- y la reflexión sobre la *vida* que este último llevó adelante:

“Que el hombre viva en un medio conceptualmente construido no prueba que se haya apartado de la vida por algún olvido o que un drama histórico lo haya separado de ella; sino solamente que vive de una manera determinada... Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida.”³⁴

En este texto, Foucault no adhiere explícitamente a las tesis de Canguilhem pero pareciera estar muy próximo a hacerlo. A lo que sí adhiere es a la forma canguilhemiana de relacionar concepto y vida, asumiendo al concepto *en* la vida. Pero insisto, Foucault parece encontrarse sumamente atraído por la filosofía de la vida de Canguilhem. Si damos un paso más, bien podría decirse que la *experiencia* como acontecimiento histórico es una forma de vivir propia de los hombres, es la “arquitectura” mutante -donde hace eclosión el *espacio*- de la vida humana. Paul Veyne tiene menos reparos al leer este texto y cita otra parte del mismo: “la vida ha llegado con el hombre a un ser vivo que no se encuentra nunca del todo en su lugar, a un ser vivo abocado a *errar* y a *engañarse*”; sobre estas palabras, sostiene que si bien Foucault es “poco místico y no le gusta hablar del ser humano en general”, desde el *engaño* y la *errancia* como constantes humanas ha hecho suya una “curiosa tesis de

³² *Loc. cit.*

³³ *Loc. cit.*

³⁴ Foucault, Michel (2007), “La vida la experiencia, la ciencia”, en Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, p. 55.

‘antropología filosófica’’.³⁵ Por mi parte, no sería tan concluyente. Diría más bien que Foucault bordea “peligrosamente” una posición de este tipo –como la atracción que genera el precipicio-. Porque siempre sostuvo la tesis de una relación histórica entre el saber –la discursividad donde opera el concepto- y el poder donde la vida se volvió problemática para la Modernidad, relación profunda que ha permitido la existencia de ciencias como la biología, pero también de las denominadas más ampliamente “humanas”. Abertura histórica que, tal como vengo sosteniendo, es “anónima”, sin sujeto fundador. Pero su escrito sobre Canguilhem nos conduce a una ponderación de la *vida* sin las históricas variaciones epistémicas –aunque se mantiene la ausencia de un sujeto y sus vivencias-. Algo así como la indicación de una especie de *substancia* y sus accidentes históricos. Es realmente llamativo, pues Foucault siempre se mostró esquivo a este tipo de conclusiones.

Finalizo con una extraña asociación. Traigo a este juego a Michel Henry –un filósofo que escribió en las antípodas de Foucault-, a quien le resultaba inquietante constatar que en el saber científico la *vida* se encuentre inevitablemente *presupuesta*, mientras que para la filosofía ha sido imposible pensar la vida debido a que este saber ha supuesto –desde Platón, al menos, hasta Heidegger- que el *ser* sea *exterioridad*. Esto significa que la ontología no ha sido otra cosa que el intento de hacer presente la vida para un sujeto de conocimiento mediante diversas contorsiones conceptuales, buscando atraparla de manera infructuosa, pues intentó *exteriorizar* lo que es esencialmente *interioridad*.³⁶ Foucault quizás hubiera estado de acuerdo con Henry en que los esfuerzos no han dado frutos; si bien desde otra perspectiva filosófica, el primero admitió que la vida no se comporta como objeto dispuesto a la conceptualización científica y filosófica, sino que se encuentra indicada como en una vertical donde nos abismamos a la hora de definirla y rodearla. Por ejemplo, en un debate con Noam Chomsky, cuando sostuvo que el concepto de *vida* en la biología no es en realidad un concepto científico, sino un “indicador epistemológico” que permite a dicha ciencia delimitarse.³⁷

De allí que el texto donde Foucault evoca a Canguilhem sea tan particular. ¿Podría verse este curioso acercamiento filosófico a la antropología como una concesión?, ¿como si Foucault hubiera bajado la guardia por un momento?... Más allá de las posibles respuestas a estas preguntas, lo que me interesa es dejar planteada esta tensión como propia, como una inquietud personal.

Bibliografía

- AA. VV. (1989), *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa.
Chomsky, Noam/Foucault, Michel (2006), *La naturaleza humana: justicia versus poder*, Buenos Aires, Katz.

³⁵ Veyne, Paul (2014), *Foucault. Pensamiento y vida*, Buenos Aires, Paidós, p. 82.

³⁶ Henry, Michel (2006), *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 19-20.

³⁷ CHOMSKY, Noam/FOUCAULT, Michel (2006), *La naturaleza humana: justicia versus poder*, Buenos Aires, Katz, p. 14.

- Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel (1991), *La arqueología del saber*, México D. F., Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1992), *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets Editores.
- Foucault, Michel (1998), *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México D. F., Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1998), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México D. F.: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2000), *Defender la sociedad Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2003), *El nacimiento de la clínica*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2006), *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2008), *Historia de la sexualidad 2*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comps.) (2007), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós.
- Henry, Michel (2010), *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires, Prometeo.
- Veyne, Paul (2014), *Foucault. Pensamiento y vida*, Buenos Aires, Paidós.