

# Itinerario de la práctica histórico-filosófica en Michel Foucault

## Itinerary of the historical-philosophical practice in Michel Foucault

Cristopher Yañez-Urbina\* y Carlos Ramírez Vargas\*\*

### RESUMEN

El presente artículo aborda la noción de práctica histórico-filosófica planteada por el pensador francés Michel Foucault. De tal manera, se reflexiona sobre tres dimensiones, a saber: (1) la práctica histórico-filosófica como una actitud; (2) como una apuesta por ficcionar; y (3) como un abordaje centrado en la analítica de las positivities, singularidades y multiplicidades de los dispositivos. Se concluye el despliegue de un procedimiento de cuestionamiento del mundo contemporáneo, en tanto un acto profano de relectura de los dispositivos de un arte de gobernar. Además de encontrar el desarrollo de un protocolo ético, como práctica de sí, que posibilita el ejercicio de pensarse de otras formas.

Palabras clave: gubernamentalidad, *Aufklärung*, tecnologías de poder, genealogía, episteme.

### SUMMARY

This article addresses the notion of historical-philosophical practice proposed by the French thinker Michel Foucault. In this way, it reflects on three dimensions, namely: (1) historical-philosophical practice as an attitude; (2) as a commitment to fictionalize; and (3) as an approach focused on the analytics of the positivities, singularities, and multiplicities of the devices. We conclude that a procedure of questioning the contemporary world is a lewd act of rereading the devices of the art of govern-

Keywords: governmentality, *Aufklärung*, technologies of power, genealogy, episteme.

\* Chileno. Doctorando en Psicología, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Doctorando en Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo, Universidad Autónoma de Barcelona. Magíster en Comunicación Política, Universidad de Chile. Santiago, Chile. [cristopher.urbina@usach.cl](mailto:cristopher.urbina@usach.cl) ORCID: 0000-0001-7171-9686

\*\* Chileno. Doctorando en Filosofía, Universidad de Chile. Magíster en Comunicación Política, Universidad de Chile. Santiago, Chile. [carlramirez@ug.uchile.cl](mailto:carlramirez@ug.uchile.cl) ORCID: 0000-0002-5719-4569

ing. In addition to finding the development of an ethical protocol, as a practice of self, which enables the exercise of thinking of oneself in other ways.

## 1. Actitud en la práctica histórico-filosófica

Durante abril de 1978, Michel Foucault (2006) se encontraba terminando el curso del *Collège de France* publicado bajo el título *Seguridad, territorio y Población*, en donde comenzó a desarrollar una transición en su trabajo hacia la configuración de los modos de gobierno o *gubernamentalidad*. Esta sería una grilla novedosa y complementaría a la analítica anteriormente propuesta de las relaciones entre el saber y las relaciones de poder. Aquel mismo año presenta en el mes de mayo el ensayo *¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]* ante la Sociedad Francesa de Filosofía (Foucault, 1995), en donde profundiza al respecto de un componente de la gubernamentalidad a partir del cual circunscribe su trabajo intelectual bajo el rótulo de *práctica histórico-filosófica*, a partir una diferenciación en los conceptos *crítica* y *Aufklärung*, presentes en el texto *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, del filósofo alemán Immanuel Kant (1994).

En dicha ocasión, el punto de partida consiste en interrogar a la *pastoral cristiana* sobre la relación entre el gobierno de los sujetos y la producción de verdad. Temas que habían sido previamente abordados en la conferencia dictada a finales de abril en la Universidad de Tokio, conocida como *Sexualidad y poder*, dando cuenta de cómo el cristianismo, con su idea de Dios-pastor retomado de Egipto y Asiria, instaló en el mundo occidental la necesidad de que cada individuo, independiente de su edad o estatuto, debería someterse a una dirección externa que siempre estuviese atenta a cada movimiento del cuerpo y espíritu en una monitorización constante (Foucault 2016). Así, denuncia la operatoria en tanto que despliega una triple relación subjetividad-verdad:

verdad entendida como dogma; verdad también en la medida en que esta dirección implica un cierto modo de conocimiento particular e individualizante de los individuos; y por último, en la medida en que esta dirección se despliega como una técnica reflexiva que comporta unas reglas generales, unos conocimientos particulares, unos preceptos, unos métodos de examen, de confesiones, de entrevistas, etc. (Foucault 1995 6).

En otras palabras, el establecimiento de verdad *teleológica* de la existencia humana, tendiente a la salvación como prosperidad y re-

compensa ante una vida virtuosa, el desarrollo de focalizaciones en las comunidades religiosas a partir del examen individual y, finalmente, el establecimiento de prácticas de producción de conocimiento de cada uno de los individuos a la par de mecanismos de trabajo de sí para la corrección de las conductas (Foucault, 2016). Elementos que advierte se desplazaron paulatinamente desde su acento religioso hasta formar parte de una multiplicidad de campos disímiles desde el siglo XV (Foucault 1995) y plasmado en las estrategias de gestión del imperio hasta la emergencia de la “razón de Estado” y las actuales formas de dirección de las poblaciones (Foucault 2006 y 2007b; Gros 2012).

De tal manera, la serie de análisis inaugurados en el curso que culminó aquel año (Foucault 2006) y continuaron en el periodo 1978-1979 en el seminario publicado como *Nacimiento de la biopolítica* (Foucault 2007b) y en el curso de 1979-1980, conocido bajo el nombre de *Del gobierno de los vivos* (Foucault 2014), son inscritos en torno al examen de esta serie de *artes de gobernar*, que pueden ser singularizadas en la política y la economía, así como también en la proliferación de saberes expertos. No obstante, en su presentación ante la Sociedad Francesa de Filosofía plantea un cuestionamiento complementario e indisoluble en relación con las artes de gobernar, el que no se realiza en la forma de una negativa de ellas, sino que más bien se centra en la pregunta por “cómo no ser gobernado *de esa forma* [...], en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos” (Foucault 1995 7), es decir, se instala en un pensamiento que busca una apertura hacia otros modos de entender la relación subjetividad-verdad, y no en su rechazo.

Entonces, para el establecimiento de un proyecto de tal envergadura propone un cuestionamiento en tres terrenos particulares, a saber: sobre las formas de sujeción de los sujetos, las relaciones de poder en las que tienen lugar y, finalmente, la voluntad de verdad que opera en ellas. Siendo así, se constituye como “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad” (Foucault 1995 8), las que corresponden a lo que denominó como el “arte de inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva” (*Ibíd*), como una estrategia de des-sujeción al juego de poder y verdad que aparece en el mundo occidental desde la pastoral cristiana. Esto es entendido por el

francés como un ejercicio en torno a cierta *actitud* que se condice con la cuestión de la *Aufklärung* desarrollada por Kant (1994), en tanto la superación de la minoría de edad que consistiría en la subversión de la relación ortopédica del dogma que opera en conducción de la vida y el pensamiento del ser humano realizando una lectura a contrapelo de la *Aufklärung* desarrollada por la izquierda post mayo de 1968 y la Escuela de Frankfurt.

Ahora bien, dicha actitud es contrapuesta a la noción de crítica en la presentación de Foucault (1995) de la siguiente manera:

la crítica será a los ojos de Kant lo que va a decir al saber: ¿sabes bien hasta dónde puedes saber?, razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde pueden razonar sin peligro? La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites, y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga “obedece”, es en ese momento, cuando hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de autonomía y cuando ya no tendremos que oír el obedece, o más bien, el obedece se fundará sobre la autonomía misma (9).

Según Foucault (1995), crítica y *Aufklärung* tienen una declinación que conecta saber y gobierno de manera interna, en tanto la primera introyecta en el sujeto los límites del saber, es decir, el carácter finito del entendimiento humano, la segunda se focaliza en un modo de inspección de los límites y las posibilidades de la acción moral, por lo que la inspección de los límites del saber no solo opera como condición de posibilidad para el despliegue de la razón, sino que funciona al mismo tiempo como los límites más allá de los cuales la tutela y la conducción de los seres humanos, se vuelve arbitraria y mística. La interrogación por los límites del saber y la acción, y el hallazgo de su condición finita, son la piedra fundante de un modo de gobierno que ya no depende de un llamado externo, de una orden o un comando exterior. Ahora “obedecer” proviene del propio conocimiento de los límites del saber y la acción, lo que articula una relación diversa entre sujeto y verdad. Aquí es donde ubica, finalmente, la práctica histórico-filosófica que comprende una pregunta por lo contemporáneo y las formas históricas por las cuales aquello que no estaba destinado a ser como es, de alguna

manera, devino tal cual se nos presenta en la actualidad, poniendo en tela de juicio la relación entre lo contingente y lo necesario:

Se trata de hacerse su propia historia, de fabricar como una *ficción de la historia* [énfasis mío] que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él, cuestión que vemos que desplaza los objetos históricos habituales y familiares a los historiadores, hacia el problema del sujeto y de la verdad, problema del que los historiadores no se ocupan. Vemos, igualmente, que esta cuestión inviste el trabajo filosófico, el pensamiento filosófico, el análisis filosófico, con unos contenidos empíricos diseñados precisamente por ella (Foucault 1995 12).

Así, vemos cómo la actitud de “inservidumbre voluntaria” o “indocilidad reflexiva”, que caracteriza a la práctica histórico-filosófica, se liga en dos movimientos. El primero, como una cuestión sobre la producción de ficciones como un ejercicio de apropiación de la verdad y abrir sus posibilidades hacia otras formas de relacionarse con ella (prácticas de libertad). El segundo, como un ejercicio que retoma elementos de la historiografía y la filosofía, pero que escapa a sus terrenos propios de acción para situarse en otros objetos y con otros objetivos.

En virtud de estos antecedentes, en el presente artículo buscamos plantear un esquema de lectura del proyecto intelectual de Michel Foucault anclado a la problemática que aborda en esta conferencia. Dicho de otro modo, nuestra hipótesis de trabajo es que la práctica histórico-filosófica puede ser entendida como un elemento articulador de sus distintos análisis, pero también como un componente que lo lleva a constituirse como un protocolo de ejercicio de sí mismo que no responde a una relación de conducción (tecnologías pastorales) o teleológicos.

## 2. Material de trabajo: ficción de la historia y la historia como ficción

Durante su periodo activo, Michel Foucault centró sus análisis a un material de trabajo bastante diverso, el que no estuvo exento de modificaciones en las constantes revisiones y desplazamiento que desplegaron su obra. Al respecto, es fundamental el planteamiento que realiza en

la entrevista que concede en 1977 a la revista *La Quinzaine Littéraire*, titulada *Las relaciones de poder penetran los cuerpos*. En ella, el francés denuncia las limitaciones que comenzó a visualizar en sus indagaciones sobre el nacimiento de la clínica en el siglo XIX (Foucault 2001) y la locura en la época clásica (Foucault 1998) por restringirse a un análisis esquemático del poder que caracteriza como *jurídico-discursivo*, es decir, una concepción que se restringe a comprender su despliegue en forma negativa, donde el poder se representa como aquello que dice “no”, en la forma de la prohibición, la censura, la exclusión y el obscuramiento de ciertas prácticas y discursos (Foucault 1979).

Este planteamiento es lo que más tarde Deleuze (1987) identificará en el trabajo de Foucault como un *impasse* que marcará el quiebre entre la etapa arqueológica y la genealógica en su trabajo. De allí en adelante, sus trabajos emplean una analítica en “términos de tecnología, en términos de táctica y estrategia” (Foucault 1979 154), lo que le permite enunciar una *analítica del poder* y ya no una *teoría del poder*. Dicho de otro modo, el análisis debe pasar por el carácter positivo, singular y múltiple del poder, y ya no responder a modelos centrípetos, ideales o universales que lo condenan a ser una eterna repetición de lo mismo (Foucault 2007a). Con todo, lo que interesa retener de esta concepción es el carácter productivo implicado en las relaciones de poder, a saber: el modo en el cual el poder, al penetrar en los cuerpos, produce efectos de superficie, con lo que genera toda clase de saberes, discursos y objetos sobre los que se pliega y adquiere una consistencia histórica.

Esta concepción del poder, como objeto descentrado, precario, contingente y productivo, es lo que lleva al entrevistador a consultar a Foucault (1977) por el carácter constitutivamente ficcional de su trabajo. La respuesta es categórica, y señala que sus trabajos no tienen una función demostrativa, ya que esto comprometería toda su empresa analítica, pues supondría abdicar ante los umbrales de veridicción de una ciencia regular de la historia que busca los orígenes y la pureza de los objetos, predicamento que analizamos con mayor detención en el siguiente apartado. Ahora bien, su finalidad aquí no es detenerse en un examen que recaiga en los estatutos dualistas de verdad/falsedad, legitimidad/ilegitimidad o pureza/impureza de los acontecimientos; al contrario, su aproximación tiene por objeto una descripción que ago-

ta y satura las condiciones por las que determinados acontecimientos adquieren consistencia o positividad, la singularidad de su expresión y la multiplicidad de sus dinámicas. Esto es lo que lleva a Foucault a relacionar su empresa intelectual con un carácter constitutivamente ficcional, y aclara al respecto:

En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía, es decir, “ficcione”. Se “ficciona” historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “ficciona” una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica (1979 162).

La respuesta de Foucault debe ser separada en dos momentos. De un lado, la ficción aparece como un modo en el cual los acontecimientos son investidos de un fundamento, pero cuyo examen detenido permite evidenciar las marcar infundadas de su configuración, a partir de lo cual la verdad es marcada en realidad como un efecto derivado de una realidad política. Por otro lado, el mismo carácter ficcional es el supuesto y punto de partida desde el cual es posible generar un proyecto cuyo horizonte político sea erosionar la realidad histórica que se ha sedimentado y erigido como única evolución posible.

Lo que Foucault parece jugarse en esta definición de su trabajo es el carácter auténticamente paradójico de la escritura de la historia. Lo que le interesa no es descubrir una secreta necesidad en la historia contenida en el archivo de una época, y que el investigador puede poner de manifiesto, sino justamente la impersonalidad de una configuración epistemológica y su época que configura la ficción que narra su propia coherencia. En otras palabras, las condiciones mismas de emergencia de los enunciados posibles contenidos en un archivo, ficción que es la condición de posibilidad del saber mismo y sus umbrales de inteligibilidad.

En este sentido, la ficción toma el lugar de la objetividad. Por tanto, el punto de partida metodológico y teórico no es dar por cierto o erró-



neo los enunciados de una época determinada, no es corregir sus errores y elevar sus aciertos, sino dar cuenta de una coherencia precaria que articula lo dicho y lo visto efectivamente en un momento histórico. Coherencia que aparece en un teatro que dramatiza los objetos de análisis para relevar las turbaciones y turbulencias internas del saber de una época. Este carácter turbulento y turbado de la coherencia de todo objeto de saber es el que guiará internamente el trabajo de Foucault. La ficción que narra su propia coherencia es el objeto privilegiado de su investigación.

No es un misterio para los entendidos en la obra del francés su relación insustituible con el trabajo de Friedrich Nietzsche. Para este, la ficción es una potencia en disputa. En un texto redactado en 1886, titulado *Más allá del bien y el mal*, Nietzsche (2016) lanza un certero ataque a lo que él denomina como los “metafísicos de todas las épocas” (298), los que, obsesionados con la Verdad como “cosa en sí”, desprecian la ilusión y el deseo, en pos de descifrar el origen puro, propio e imperecedero del fenómeno. Al respecto señala: “Pese a todo el valor que se le atribuya a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado: sería posible que hubiera que asignarle a la apariencia, a la voluntad de engaño, al interés personal y a los deseos un valor mucho más elevado y fundamental para toda vida” (298).

Aquí es donde Nietzsche entreabre la posibilidad de que aquello que funda el saber y la verdad no esté dado por el origen y la necesidad, sino por la ficción, cuestión con la que el pensamiento occidental guardará una relación ambivalente. Por un lado, explica, la ficción será tomada por el metafísico como una cuestión despreciable y, por otro, no hay metafísico que no esté alentado por una secreta valoración de ciertos elementos en detrimento de otros. Este acto por el cual el metafísico discrimina aquello que debe ser concebido como la Verdad debe ser separada radicalmente de la Mentira. En este juego el metafísico señala que la verdad no puede provenir del error ni del deseo; la verdad en su pureza solo puede provenir de la verdad misma. Sin embargo, la verdad no es sino “una idea preconcebida, una ocurrencia, una sugestión y, en la mayoría de los casos, un deseo íntimo debidamente abstraído y filtrado (2016 299). Lo relevante de esta observación es que le permite a Nietzsche señalar que el pensamiento mantiene una secreta relación con la ficción y no con la verdad.

Este tema está presente ya en el breve ensayo de 1873, titulado *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, texto de su época de juventud, en el que Nietzsche (2016) distingue dos actitudes disímiles para con la ficción. En el primer caso, la ficción es el medio por el cual ese animal llamado hombre busca conservarse en la existencia, potencia encauzada por una voluntad de verdad con el fin de establecer un marco regulatorio que permita estabilizar y consensuar la potencia ficcional. Es aquí donde aparece lo que Nietzsche desarrolla en el texto de 1886 respecto al establecimiento de una dicotomía irreductible entre la verdad y la mentira. La verdad en su pureza debe coincidir con la cosa misma a la que designa, o excederla como verdad en sí de la cosa, que es solo una apariencia de la verdad.

De tal manera, el pacto entre el saber y la verdad como origen puro queda anudado en una exclusión-inclusión de la ficción, en tanto la verdad necesita de la ficción como elemento al cual debe oponerse y debe excluirla porque le recuerda constantemente el origen impuro y arbitrario de la verdad. La forma en que la metafísica incluye la ficción se realiza por medio de la construcción de conceptos, es decir, “igualando lo no igual” (Nietzsche 2011 612). Por esto Nietzsche puede concluir que la verdad no es sino “un ejército de metáforas, metonimias y antropomorfismo [...] las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen” (613), es decir, se excluye la ficción del cuadro que conforma la verdad. La verdad genera un cuadro en que no es posible representar el hecho de representar la verdad, con lo que la potencia ficcional del hombre y el servicio que presta esta a la vida queda impotente ante el saber como voluntad de verdad.

Ante esta solución de continuidad que elabora toda metafísica en su relación con la verdad, Nietzsche opondrá una actitud diversa a la de los metafísicos, cuyas figuras paradigmáticas son el mito y el arte. A diferencia del hombre de los conceptos que monta su cabaña en el costado de la gran torre de la verdad para colaborar en su construcción, el arte y el mito son los lugares por medio de los cuales la potencia de la ficción no busca ocultarse detrás de conceptos. Dicho de otra forma, no busca diluir la diferencia en lo igual, sino llevar al extremo la capacidad metafórica de la ficción, su capacidad de multiplicar la diferencia por la diferencia misma. En este campo, señala Nietzsche (2011): “El

intelecto, ese maestro de la ficción, está libre y sin la carga de su ordinario servicio de esclavo tanto tiempo cuanto puede engañar sin causar daño y, entonces, celebra sus Saturnales; nunca es tan exuberante, tan rico, tan orgulloso, tan ágil y tan temerario. Con gozo creador arroja las metáforas sin orden ni concierto” (618).

A esta relación afirmativa con la ficción Nietzsche la denomina indigencia o el acto por medio del cual el ser humano se entrega a la creatividad exuberante de la metáfora en la ficción. En oposición, el hombre conceptual busca transformar las metáforas en concepto, aplacando la potencia de la ficción y su función para la vida. Por ello, puede llamar a la ciencia una “necrópolis”, es decir, la ciudad de la muerte misma.

Son estos motivos los que Foucault toma prestados de Nietzsche con el fin de relevar el carácter ficcional de la verdad. Sin embargo, Foucault no es Nietzsche, y más bien lo que le interesa al francés es el carácter eminentemente productivo y ambivalente con el cual el pensamiento occidental se relaciona con la verdad y la ficción. Es esto lo que Foucault quiere desentrañar cuando señala que se “‘ficcional’ historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se ‘ficcional’ una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica” (1979 162). En otras palabras, la ficción se presta tanto para el establecimiento de órdenes de la verdad y para el des-orden de esta, debido al carácter eminentemente intempestivo que busca asignarle el francés a una comprensión de la práctica histórico-filosófica. En este sentido, la ficción no debe ser confundida con un intento puramente subjetivista de abordaje del fenómeno, la ficción funciona en el francés como una previsión metodológica, como una distancia para con las positividades del saber. Lo que le interesa a Foucault es comprender la relación que se establece entre sujeto y verdad, teniendo en consideración que la verdad por sí misma no se basta para generar los efectos de regulación de la conducta que las tecnologías de poder de toda época buscan generar, sino que son los procedimientos, sus ficciones y los regímenes de veridicción los que generar una relación entre verdad y sujeto, entre verdad y gobierno o entre verdad y poder. Por esto, la práctica histórico-filosófica debe sospechar no de la verdad, sino de los procedimientos que obligan a los seres humanos a someterse a su ley. La ficción sirve entonces para romper las largas cadenas de la necesidad de la historia, con el objetivo de ficcionar otros procedimientos.

### 3. Caja de herramientas: positividad, singularidad y multiplicidad

Ahora bien, es meritorio en este punto cuestionarnos sobre cómo se operacionaliza en términos metodológicos y epistemológicos esta interrogación-producción de la ficción que es encarnada en la práctica histórico-filosófica. Esto implica un examen sobre los operadores analíticos y la relación existente entre ellos, tal y como los trabaja Foucault a lo largo de su empresa intelectual. Teniendo en consideración que la práctica histórico-filosófica es a la vez una actitud epistemológica en la interrogación de la relación entre sujeción y verdad; y una práctica de sí vinculada con una actitud de libertad como inservidumbre voluntaria o indocilidad reflexiva que se anuda nuevamente a la cuestión epistemológica, sostenemos que el operador central desde el cual Foucault operacionaliza su proyecto intelectual de una práctica histórico-filosófica es el neologismo *dispositivo*, en torno al cual despliega toda otra serie de herramientas para la interrogación-producción de la relación entre ficción, sujeto y verdad. En un primer momento, es necesario clarificar que el dispositivo integra el otrora concepto de *episteme*, empleado en trabajos como *Las palabras y las cosas* (Foucault 1968) y *La arqueología del saber* (Foucault 2002), y que es paulatinamente desplazado al robustecer sus análisis.

En otra de 1977, titulada *El juego de Michel Foucault*, es uno de los únicos momentos en los que el francés se detiene para explicar qué entiende por dispositivo. De tal manera, dispositivo es un conjunto heterogéneo de prácticas discursivas y no discursivas y el juego de relaciones que existe entre ellas, las que surgen en un momento histórico dado para responder a una urgencia (Foucault 1991). No obstante, dicha definición es posteriormente trabajada tanto por Gilles Deleuze (1990) como por Giorgio Agamben (2011) en dos textos homónimos, titulados *¿Qué es un dispositivo?*, y que abordan la cuestión desde ejes diferentes. El primero de ellos emplea un modelo de “ovillo o madeja” para explicar las dinámicas presentes en el concepto de dispositivo, así es como señala que: “está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y

esas líneas tanto acercan unas a otras como se alejan unas de otras” (Deleuze 1990 155).

Por esto, circunscribe el trabajo del francés como la labor de desenmarañar las líneas de un dispositivo, entendiéndolas como “levantar un mapa, cartografiar, recorrer tierras desconocidas, y eso es lo que Foucault llama el trabajo en el terreno” (Deleuze 1990 155). De tal manera, es posible distinguir, al menos, cuatro líneas que componen esta red de relaciones. Las dos primeras como enunciabilidades y visibilidades que corresponden a los regímenes en los que las palabras y cosas se distribuyen en un espacio que Deleuze (1987) denomina como “espacio colateral” y “correlativo”, en el que se ordenan en el mismo acto en el que el dispositivo se instala como una *máquina de hacer ver y hacer hablar*. Son curvas de luz, en tanto que iluminan objetos sin que ellos preexistan, y curvas de enunciación que permiten inscribirlos en un plano de descripción.

En tercer lugar, es posible identificar las líneas de fuerza que “de alguna manera ‘rectifican’ las curvas anteriores, trazan tangentes, envuelven los trayectos de una línea con otra” (Deleuze 1990 156) y que actúan como “flechas que no cesan de penetrar las cosas y las palabras, que no cesan de librar una batalla” (*Ibíd*), todos estos motivos que toma Foucault del influjo de Nietzsche sobre su obra. Finalmente, es posible distinguir las líneas de objetivación que imposibilitan que el dispositivo se cierre en las dinámicas anteriores, sino que las abren cuando las líneas de fuerzas se curvan sobre sí mismas, cuando “se hunde y se hace subterránea o, mejor dicho, cuando la fuerza, en lugar de entrar en relaciones lineales con otra fuerza, se vuelve sobre sí misma, se ejerce sobre sí misma o se afecta a sí misma” (*Ibíd*), y desde las que es posible encontrar las líneas de subjetivación como un pliegue de aquello que no preexiste al conjunto de relaciones.

Por otro lado, Agamben (2011) procede por medio de una genealogía teológica para encontrar en ella las coordenadas que circunscriben el concepto en cuestión. En este sentido, la noción de dispositivo proviene del término latín *dispositio*, el que a su vez es la forma en la que los padres de la iglesia tradujeron la noción griega de *oikonomia* para referir a cómo Dios confía a Cristo “la economía, la administración y el gobierno de los hombres” (255), por lo que el término “*oikonomia* se especializará para significar en particular la encarnación del Hijo, así

como la economía de la redención y de la salud. “La *oikonomia* devino en el dispositivo por el cual el dogma trinitario y la idea de un gobierno divino providencial del mundo fueron introducidos en la fe cristiana” (*Ibid*). De tal manera, por dispositivo podemos entender “el vínculo que reúne todos los términos es la referencia a una economía, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones cuya meta es gestionar, gobernar, controlar y orientar –en un sentido que se quiere útil– los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres” (256).

Al respecto de ambos textos, la revisión de Chignola (2016) nos permite plantear que esta última conceptualización de Agamben no está en lo cierto al calificar el dispositivo como un universal y un aparataje plenamente coherente de *disposición*. En cambio, el trabajo de Deleuze (1987) brinda aquella posibilidad de encontrar al dispositivo como un conjunto dinámico y siempre precario: la noción de ovillo, con sus curvas que son rectificadas por líneas que nunca logran una completa totalización, posibilita emplearlo como un operador de la ficción en la cual no son importantes las palabras o las cosas, sino su condición de ficción que las establece como verdad: toda la analítica foucaultiana –se trate de la reconstrucción de *campos epistemológicos*, de *positividades* o de *dispositivos*– es enteramente histórica, pero no conoce universales, es decir, categorías, conceptos o sustancias que puedan ser pensadas como constantes en la vorágine de la variación. Cada dispositivo representa el posicionamiento recíproco de fuerzas. Lo que la filosofía tradicionalmente llama “verdad”, “todo”, “sujeto”, “objeto” son simplemente procesos singulares de veridicción, de totalización, de subjetivación o de objetivación, *inmanentes a la disposición* que se realiza a través de ellos (Chignola 2016).

Entonces, volviendo a la presentación ante la Sociedad Francesa de Filosofía, identificamos la actitud de no ser gobernado de tal forma como el cuestionamiento de los dispositivos, como formas siempre de estratificar, objetivar y subjetivar los elementos del mundo como producción de verdad en un momento y lugar determinado, articulados como tecnologías de gobierno y conducción de la conducta (Foucault 1995). Tal como revisamos previamente, esta actitud retorna a los dispositivos como ficciones, para cuestionar toda saturación del objeto en cuestión, todo origen y autoridad o, en palabras de Agamben (2011),

“profanarlos,” en el sentido de restituirlos “al libre uso de los hombres” (260) por medio de un ejercicio que quiebra el rito mítico sobre el cual se han erigido para encontrar otros modos de funcionamiento y de agenciamiento sobre ellos. Dicho de otra forma, el carácter ficcional del pensamiento y la apertura a toda política que viene.

Un abordaje de tales características tiene, según Deleuze (1990), al menos dos importantes consecuencias que es necesario detallar. La primera guarda relación con un rechazo a los universales, puesto que lo verdadero, el objeto o el sujeto corresponden más a procesos inmanentes de verificación, objetivación y subjetivación que a entidades unitarias y plenamente coherentes las unas con las otras, es decir, están más relacionados con la ficción como proliferación de la diferencia que al concepto como igualación de lo no igual. Cuestión que ya se encontraba presente en la crítica al esquema jurídico del poder por limitar el análisis al establecer relaciones negativas de un poder, para establecer lo prohibido y lo permitido, reglamentar y censurar la verdad de la mentira, el origen de la hibridez.

La segunda consecuencia que comenta Deleuze (1990) guarda relación con “un cambio de orientación que se aparta de lo eterno para aprehender lo nuevo” (159), entendiendo por ello no una forma de “designar la supuesta moda, sino que por el contrario se refiere a la creatividad variable según los dispositivos” (*Ibid*). Sobre este punto, es necesario destacar que, si bien en *La arqueología del saber* se declara un rechazo a la originalidad de las enunciaciones, puesto que guardan una historicidad en ellas, estas no implican que se mantengan inmutables en el tiempo, sino que muestran una serie de quiebres y cortes (Foucault 2002). Siendo así, aquí se refiere el hecho de que “todo dispositivo se define pues por su tenor de novedad y creatividad, el cual marca el mismo tiempo su capacidad de transformarse o de fisurarse en provecho de un dispositivo futuro” (Deleuze 1990 159), por lo que “la cuestión no es saber si esto es mejor o peor” (160), sino establecer aquel umbral de problematización en el cual un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas se reagrupan en nuevos conjuntos (Foucault 2002) y, friccionan nuevas estabilidades precarias.

Debido a lo anterior, Foucault (1995) señala tres dimensiones sobre las cuales particulariza su análisis, y que son necesarias de desplegar para este acto de profanación de los dispositivos dispuestos en el arte

de gobernar. La primera de ellas es conceptualizada como *positividades* para hacer referencia a la

observabilidad empírica para nosotros de un conjunto, a su aceptabilidad histórica, en la época misma en que efectivamente es observable, el camino pasa por un análisis del nexo saber-poder que lo sostiene, lo retoma a partir del hecho de que es aceptado, en dirección de lo que lo hace aceptable, por supuesto, no en general, sino sólo allí donde es aceptado (14-15).

A lo largo de *Las palabras y las cosas*, Foucault (2002) desarrolla su abordaje a las enunciabilidades como aquellas reglas de formación para que algo pueda ser dicho en un momento y lugar determinado. Inscrito en coordenadas espacio-temporales, como un *a priori histórico*, es posible encontrar una serie de regularidades que dan “cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno” (216). Se trata del encuadre en el cual es posible que se dispersen las palabras y las cosas, labor que implica encontrar cuáles son dichas reglas, cómo se conforman y sobre qué juego de relaciones y disputas se encuentra dispuesto. Dicho de otra forma, es buscar ciertos cortes y regularidades en la historia y no cierta regularidad de la historia.

No obstante, estas positividades no deben ser tomadas como conjuntos autoevidentes o elementos, de alguna forma, predestinados a ser lo que son, es decir, como un conjunto inmutable de reglas trans-históricas, planteando así la segunda dimensión en cuanto una indagación de las *singularidades*:

Ciertamente, muchos de los elementos aceptados, muchas de las condiciones de aceptabilidad, pueden tener tras de sí una larga carrera; pero lo que se trata de retomar en el análisis de estas positividades, son de alguna manera unas singularidades puras, ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie: singular como la locura en el mundo occidental moderno, singularidad absoluta como la sexualidad, singularidad absoluta como el sistema jurídico-moral de nuestros castigos (Foucault 1995 15).

En esta línea, en el texto *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Foucault (1979) vuelve sobre la idea de la genealogía nietzscheana para



diferenciar la aplicación de los conceptos *Ursprung* y *Herkunft*. El primero, entendido como la búsqueda de un origen mítico de las positividades, allí donde se gesta como entidad pura y unitaria, desde la cual se pervierte en el devenir histórico hasta su actualidad. Mientras que la segunda, entendida como la búsqueda de su *procedencia*, esto es, rastrear sus apariciones en una amplitud diferenciada de circunstancias ocupando un lugar irreductible a su uso actual; y su *emergencia* indicando la ruptura, el juego de fuerzas y múltiples transformaciones que la llevaron a devenir tal cual se nos presenta en momento y lugar determinado. En suma, tal como plantea Agamben (2010), la indagación no constituye un elemento de extrapolabilidad o de reglas generalizables, sino una particularización irreductible del funcionamiento de una positividad en cuanto caracterización de una cierta forma de ordenamiento y distribución de las palabras y las cosas en su elemento singular y que se puede aplicar a conjuntos que pertenecen a un mismo archivo (Foucault 2002).

Finalmente, ambas dimensiones implican, a su vez, una indagación que no depende de un elemento explicativo entendido como valor causal que responde a tres condiciones, a saber: (1) no se trata de buscar una instancia única que sea gatilladora de los procesos; (2) tampoco a una disposición piramidal de posibles focos explicativos; y (3) menos a una situación inevitable y cuyo devenir histórico esté, de alguna forma, predestinado a ser tal cual es (Foucault, 1995). Todo lo contrario, es necesario entender que operan por un principio de no clausura y de no saturación, puesto que hablamos de una multiplicidad de relaciones y planos singulares en interacción. De tal manera, ninguna puede ser tildada como primera, saturante o total: “cada una puede ser situada en un juego que la desborda; e, inversamente, ninguna, por muy local que sea, carece de efecto o deja de estar expuesta a tener un efecto sobre la interacción de la que forma parte y que la envuelve” (Foucault 1995 16).

Sobre este punto encontramos aquel rechazo a los universales mencionado por Deleuze (1990) como punto de explicación multicausal y multinivel. Un territorio que podríamos denominar propiamente estratégico de las relaciones de poder (Foucault 1979) y que se enfoca en el campo de la *multiplicidad*, entendiendo que los efectos de poder no operan de forma coherente y en un mismo plano, sino que pueden

producir efectos contradictorios, aliarse, obstaculizarse y apoyarse en diversas combinaciones:

Los discursos, al igual que los silencios, no están una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo. Del mismo modo, el silencio y el secreto abrigan el poder, anclan sus prohibiciones; pero también aflojan sus apresamientos y negocian tolerancias más o menos oscuras (Foucault 2007 123).

En suma, la práctica histórico-filosófica de Foucault es su apuesta por ficcionar como estrategia de profanación de los dispositivos de las artes de gobernar, que implica una relación insustituible con la verdad como historia de la verdad, la que se enfoca en una analítica en el momento y lugar en el que fueron aceptados (positividades), las estrategias particulares que despliegan y sus devenires históricos (singularidades), siendo estas no predestinadas de alguna manera e inscritas en un campo de relaciones diversas en distintos planos (multiplicidades). Queda así delimitada en su afán por no encontrar verdades últimas, sino por abrir un campo de posibilidades hacia otros mundos y hacia una política que viene

#### 4. Notas finales: la práctica histórico-filosófica como un ejercicio de sí

A lo largo del presente trabajo, abordamos una conceptualización de la práctica histórico-filosófica planteada por Michel Foucault (1995) desde una esquemática particular de lectura en donde hemos buscado plantearla como un elemento articulador de la obra del francés. Así, en primer lugar, profundizamos sobre la identificación de su material de trabajo desde el rastreo de la impronta nietzscheana en su concepción de la ficción de la historia y la historia como una ficción que permite interrogar la verdad para dar cuenta de lo infundado que se encuentra presente en todo fundamento. Mientras que, en segundo término, detallamos la caja de herramientas que propone para el ejercicio analítico en cuanto a la positividad, singularidad y multiplicidad como

dimensiones para interrogar a los dispositivos y posibilitar su profanación hacia otros nuevos horizontes políticos.

En suma, hemos abordado cómo la práctica histórico-filosófica puede ser leída como un eje vertebral de la apuesta analítica desarrollada por Michel Foucault a lo largo de varios años. Sin embargo, como un afán por interrogar lo contemporáneo y abrir las posibilidades a la creación de otros mundos y de una política venidera, no fue solamente una empresa intelectual, sino más bien un protocolo ético para el desarrollo de una práctica de sí basada en una indocilidad reflexiva para pensar(se) de otras formas. Así es como queda plasmado en *El uso de los placeres* publicado en 1984, mismo año de su muerte, donde inicia la corrección de su proyecto de la historia de la sexualidad enfatizando en la práctica histórico-filosófica:

Los estudios que siguen, como otros que emprendí antes, son estudios de “historia” por el campo que tratan y las referencias que toman, pero no son trabajos de “historiador”. Esto no quiere decir que resuman o sintetizan el trabajo hecho por otros; son –si se quiere contemplarlos desde el punto de vista de su “pragmática”– el protocolo de un ejercicio que ha sido largo, titubeante, y que ha teñido la frecuente necesidad de retomarse y corregirse. Se trata de un ejercicio filosófico: en él se encara el problema de saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo (Foucault 2003 15).

## Referencias

- Agamben, Giorgio. “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica* 26/73 (2011): 249-264. <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/112>
- Agamben, Giorgio. *Signatura rerum. Sobre el método*. Madrid, Anagrama, 2010.
- Chignola Sandro. “Vida, trabajo, lenguaje. Biopolítica y biocapitalismo” *Barda* 2(2) (2016), 99-122
- Chingola, Sandro. “Sobre el dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze”. *La actualidad de Michel Foucault*, ed. Rodrigo Castro y Adán Salinas. Escolar y Mayo, 2016. 169-184.
- Deleuze, Gilles. “¿Qué es un dispositivo?”. *Michel Foucault, filósofo*, ed. Gilles Deleuze, Gedisa, 1990. 155-163.

- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 11 (1995): 5-25. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261>
- Foucault, Michel. *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France: 1979-1980*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI, 2001.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Foucault, Michael. *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1984
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2007a.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 2003.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Argentina: Siglo XXI, 2002.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo XXI, 1968.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1979.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2007b.
- Foucault, Michel. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel. *Sexualidad y política: escritos y entrevistas 1978-1984*. Argentina: El Cuenco de Plata, 2016.
- Gros, Frédéric. “La cuarta edad de la seguridad”. *Michel Foucault: Neoliberalismo y biopolítica*, ed. Valeria Lemm. Ediciones Universidad Diego Portales, 2012. 275-292.
- Kant, Immanuel. “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?”, *Revista Colombiana de Psicología* 3 (1994): 7-10. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15803>
- Nietzsche, Friedrich. “Más allá del bien y del mal”. *Obras completas volumen IV: Escritos de madurez II y complementos a la edición*. España: Tecnos, 2016. 283-440.

Nietzsche, Friedrich. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral".  
*Obras completas volumen I: Escritos de juventud*. España:  
Tecnos, 2011. 609-626.