

De la muerte de Dios a la muerte del Hombre: El Sujeto ¿constituido o constituyente?

Jorge Alberto Gorriti Gutiérrez (Perú)

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

RESUMEN

El título reproduce las famosas frases de Friedrich Nietzsche y Michel Foucault, quienes de manera alegórica postulaban el agotamiento de dos conceptos centrales que tuvieron larga y fructífera vida en la historia de la humanidad. Para Nietzsche la muerte de Dios es la pérdida de la capacidad ordenadora del mundo, sustentada en una verdad concebida como metafísica y en una moral judeo-cristiana, cuyas raíces las busca el filósofo en la Grecia de Sócrates y Platón.

Según Foucault, con la “muerte de Dios” devendría también la muerte de su asesino, el hombre como sujeto de verdad, pues en el siguiente siglo de postmodernidad no aparecerá el esperado Superhombre de Nietzsche, sino la cada vez más devaluada figura del hombre como categoría ontológica, cediendo su lugar central a la primacía del lenguaje. Así, el hombre sale de la posición central en tanto objeto de conocimiento, del saber racional, un desplazamiento del hombre a su sola condición de sujeto pensante y productor de discursos, ya no como privilegiado objeto de dicho pensamiento.

Foucault reconoce que es Nietzsche quien inaugura ese cambio de eje. Foucault con su formulación sobre el discurso, el saber y el poder, nos lleva finalmente al punto focal de su investigación, la constitución del sujeto dentro de una sociedad disciplinaria. Nietzsche y Foucault nutren y forman las dos caras de la misma moneda que nos encadena a la economía de la vida. Los sujetos, en ejercicio de nuestra libertad, podemos –como sujetos constituidos- adscribirnos totalmente al orden

normativo y la seguridad que nos brinda el ámbito social de pertenencia o podemos –como sujetos constituyentes– utilizar nuestro juicio y ejercer una reflexión crítica de esa sociedad a la que pertenecemos.

Palabras clave: Sujeto, saber, poder, Nietzsche, Foucault

ABSTRACT

The title reproduces the famous phrases of Friedrich Nietzsche and Michel Foucault, who allegorically postulated the exhaustion of two central ideas that had a long and fruitful life in human history. For Nietzsche, the death of God is the loss of the ordering capacity of the world, based on a truth conceived as metaphysics and on a Judeo-Christian morality, whose roots are sought by the philosopher in the Greece of Socrates and Plato.

According to Foucault, with the “death of God” would also become the death of his murderer, man as subject of truth; for in the next century of postmodernity the expected Nietzsche Superman will not appear, but rather the increasingly devalued figure of man as an ontological category, yielding its central place to the primacy of language. So the man leaves the central position as an object of knowledge, of rational knowledge, a displacement of man to his sole condition of subject thinking and producer of discourses, no longer as a privileged object of said thought.

Foucault recognizes that it is Nietzsche who inaugurates this change of axis. Foucault, with his formulation of discourse, knowledge and power, finally brings us to the focal point of his investigation, the constitution of the subject within a disciplinary society. Nietzsche and Foucault nurture and form the two sides of the same coin that chains us to the economy of life. The subjects, in the exercise of our freedom, can –as constituted subjects– fully ascribe ourselves to the normative order and the security that the social sphere of belonging gives us or we can –as constituent subjects– use our judgment and exercise a critical reflection of the society we belong to.

Keywords: Subject, knowledge, power, Nietzsche, Foucault

1. La muerte de Dios y la promesa del Superhombre

Hace poco más de un siglo, en su libro *La Gaia Ciencia*, Nietzsche relataba que un loco con un farol encendido en plena luz del día, apareció exaltado en una plaza pública gritando “busco a Dios, busco a Dios ... ¿Dónde se ha ido Dios? ... Yo os lo voy a decir ... ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo!” (1985, p. 160).

La literatura fue el recurso de Nietzsche para expresar una verdad que él concebía subversiva, escandalizadora. Sólo a un loco se le puede ocurrir iluminar con un farol el pleno día, sólo un loco puede hablar de un dios perdido, de un dios asesinado, sin ser acusado de blasfemia. Sólo un loco le puede decir a la gente *cuerd*a que el dios que ordena e ilumina su vida diaria, ha desaparecido, que está muerto.

Le decía el loco a la multitud:

¿Qué hemos hecho al separar esta tierra de la cadena de su sol?
... ¿No vamos como errantes a través de una nada infinita?... ¿No
veis oscurecer, cada vez más, cada vez más? ... ¿No es necesario
encender faroles en pleno mediodía? ... ¿No oímos todavía el ruido
de los sepultureros que entierran a Dios?. (Nietzsche, 1985, p. 161)

Sólo en la extraviada mente de un loco se puede concebir la muerte de lo eterno, del creador y la pervivencia del hombre, del creado. Sólo un inimputable puede trastocar la realidad y ubicar al hombre en el lugar de Dios¹, atribuirle la omnipotencia de un creador al humano negligente, que, obnubilado, desavisado, termina destruyendo su propia creación.

Pero el Dios que Nietzsche declara muerto no es el Dios de la fe privada, motivo por el que los creyentes que se sintieron agredidos le acusaron de ateo:

Cuando Nietzsche declara que Dios ha muerto quiere indicar que

1 “El hombre en el lugar de Dios, según las perspectivas de un humanismo ateo, característico, decimos todavía, del pensamiento filosófico dominante en la modernidad” (Valadier, 2010, p. 221).

los hombres viven desorientados, que ya no sirve el horizonte último en el que siempre se ha vivido, que no existe una luz que nos pueda guiar de modo pleno (...) cuando Nietzsche se refiere a Dios se refiere al dios de la religión, particularmente del cristianismo, pero también a todo aquello que puede sustituirle, porque en realidad Dios no es una entidad sino un lugar, una figura posible del pensamiento, representa lo Absoluto. (Echegoyen, 1997, p. 1)

El dios de Nietzsche es el dios de la moral, el que representa en nuestras mentes el bien sobre el mal, el que por definición de nuestras mentes es el creador de la naturaleza a la cual le otorga personalidad y capacidad ordenadora: religión, ciencia, progreso; éstas son para Nietzsche estructuras autorreferentes instituidas por el hombre, pero puestas lejos de su cotidianidad, en un mundo suprasensible. La muerte de Dios es la pérdida de la capacidad ordenadora de ese mundo sobre las vidas de los hombres.

Dicha pérdida, a criterio de Nietzsche, tiene una historia muy antigua que se remonta a la Grecia de Sócrates y Platón, instauradores en occidente del pensamiento sobre el metafísico mundo de las ideas y del terrenal y corrupto mundo en el que se desenvuelve el cuerpo; visión que se consolida en el espacio de influencia de las religiones judía y cristiana y que tiene en San Agustín a su cristiano ideólogo, quien ubica topográficamente esa dualidad como la ideal ciudad de Dios versus la pagana ciudad de los hombres. Para Nietzsche las consecuencias morales de ese tránsito (transmutación) son aberrantes, pues instaura un orden fundado en la culpa y la adscripción a valores ascéticos que castran la naturaleza humana:

Los judíos - un pueblo «nacido para la esclavitud», como dicen Tácito y todo el mundo antiguo, «el pueblo elegido entre los pueblos», como dicen y creen ellos mismos - los judíos han llevado a efecto aquel prodigio de inversión de los valores gracias al cual la vida en la tierra ha adquirido, para unos cuantos milenios, un nuevo y peligroso atractivo: - sus profetas han fundido, reduciéndolas a una sola, las palabras «rico», «ateo», «malvado», «violento», «sensual», y han transformado por vez primera la palabra «mundo» en una palabra infamante. En esa inversión de los valores (de la que forma parte el

emplear la palabra «pobre» como sinónimo de «santo» y «amigo») reside la importancia del pueblo judío: con él comienza la rebelión de los esclavos en la moral. (Nietzsche, 1980, p. 125)

Nietzsche concluye la alegoría de la locura preparando el advenimiento del profeta Zaratustra², al relatar que el loco frustrado por la falta de comprensión y empatía de sus oyentes, rompe el farol y se retira diciendo:

He llegado demasiado pronto (...) No es aún mi hora. Este gran acontecimiento está en camino, todavía no ha llegado a oídos de los hombres. Es necesario dar tiempo al relámpago y al trueno, es necesario dar tiempo a la luz de los astros, tiempo a las acciones, cuando ya han sido realizadas, para ser vistas y oídas. Este acto está más lejos de los hombres que el acto más distante; y, sin embargo, ellos lo han realizado. (Nietzsche, 1985, p. 162)

Luego adviene Zaratustra anunciando al Superhombre:

Yo amo a todos aquellos que son como gotas pesadas que caen una a una de la oscura nube suspendida sobre el Hombre: ellos anuncian que el rayo viene, y perecen como anunciadores. Mirad, yo soy un anunciador del rayo y una pesada gota que cae de la nube; más ese rayo se llama Superhombre. (Nietzsche, 1983, p. 38)

Nietzsche aborda la moral partiendo de un análisis genealógico con el que busca desnudar la manera cómo se construyeron los conceptos y categorías de la moral occidental y dentro de ella de la moral judía, y su tributaria la cristiana.

2. De la muerte de Dios a la muerte del Hombre

Así, Nietzsche mediante su personaje profético Zaratustra confirma la muerte de Dios, antes anunciada por el loco y proclama el advenimiento del Superhombre. Es decir, del hombre como promesa de

2 “...en Así habló Zaratustra, —que Nietzsche presenta como un quinto Evangelio— éste se presenta a sí mismo como un profeta itinerante que va de poblado en poblado empleando un lenguaje próximo al de las parábolas evangélicas” (Valadier, 2010, p. 222).

realidad terrena.

En su alegoría muestra primero al personaje del loco, el que en el imaginario del lector común es el irracional, el que rompe normas, el que actúa sin medir consecuencias movido por impulsos, quien representa el aspecto dionisiaco de la vida aquel que la moral cristiana condena. Y luego, con ironía toma prestado de la religión el personaje del profeta para que anuncie la *buena nueva*, el advenimiento del mesías, pero no de un personaje allá afuera sino del mesías que mora en nuestro ser, que está aherrojado y aprisionado por la ignorancia, el miedo, la culpa, pero que tiene en el espíritu de libertad esa llama votiva que puede encender el combustible que radica en la voluntad de poder.

El proceso creativo de la literatura le abre horizontes a su discurso; no se ata a un relato certero de causas y efectos, pero tampoco se somete al caos del azar. “Zaratustra se llama a sí mismo el redentor del azar” (Nietzsche, 1983, p. 202). Y dice a sus discípulos: “Yo soy Zaratustra el ateo: yo me cuezo en mi puchero cualquier azar. Y sólo cuando está allí completamente cocido, le doy la bienvenida, como alimento mío” (Nietzsche, 1983, p. 219). Esta incorporación de la figura del azar, corresponde a la voluntad de poder, que no se sujeta a los eventos ni a los conceptos, sino que impone el orden propio. Es un poder que no busca mover voluntades ajenas, sino la suya propia. Es un poder que actúa como escudo contra el aparato institucional que nos estructura, que reprime y aprisiona al mesías que mora en nuestro interior.

Para Nietzsche el lenguaje es el vehículo mediante el cual el hombre busca aproximarse a la realidad, las personas y las cosas son simbolizadas y representadas mediante palabras; éstas a su vez sirven para comunicar y permiten construir vínculos:

Toda relación interhumana tiende a que cada uno pueda leer en el alma del otro; la lengua común es la expresión sonora del alma común. Cuanto más íntima y sensible sea esta relación, mayor será la de la lengua (Nietzsche, 1974: 185). (Alpizar, 2005, p. 52).

Pero las palabras solo consiguen aproximarnos a la realidad: “Lo que verdaderamente nos acontece, no es elocuente. Aunque los

acontecimientos quisieran, no podrían comunicarse por sí mismos. Carecen de palabras. Estamos por encima de las cosas que podemos comunicar por medio de palabras ... (Nietzsche 1981, p. 102)” (Alpizar, 2005, p. 52). Por otro lado, “(...) existen emociones, vivencias que efectivamente no pueden cifrarse de manera exacta con un lenguaje que maneja las estructuras de la lógica tradicional.” (Alpizar, 2005, p. 54).

Por ello:

El concepto de metáfora es fundamental en el discurso del lenguaje de este filósofo alemán, porque considera que no se puede alcanzar la verdad absoluta, siempre se está próxima a ella y la metáfora viene a ser una especie de inclinación a la verdad. (Alpizar, 2005, p. 53).

Nietzsche usa la metáfora como recurso del pensamiento para ampliar sus fronteras, para jugar con las palabras en una búsqueda de representación siempre insatisfecha:

Sabemos que no es posible detenerse por mucho tiempo en la misma metáfora: en ella, el pensamiento busca su movilidad, y encuentra una representación de aquello que lo instiga. La metáfora le devuelve el juego contradictorio y paradójico de su propio movimiento. (Rovati, 1990: p. 23)

Es mediante el uso creativo de la palabra que Nietzsche transmite su pensamiento con la mayor fidelidad y viveza, así busca llegar al lector, acudiendo a la imaginación, la fantasía, moviendo sus sentimientos; rompiendo de esta manera con la tradición filosófica que por lo general se expresó mediante la generalización y la abstracción en un lenguaje estructurado y normativo que ensambla su saber en los conceptos, como si en ellos radicara la verdad absoluta, como si el discurso estructurado pudiera construir realidad.

Esta visión crítica que tiene Nietzsche sobre la función estructurante de realidades que se pretende con el lenguaje, lo lleva a implementar el método inverso, esto es, deconstruir los edificios conceptuales, los códigos normativos, hasta llegar a las palabras y el significado de ellas (filología) en su propio contexto, sin un relato temporal que condicione ese análisis. A este método lo denominó genealogía:

(...) encontramos una concepción y una actitud particular hacia la verdad. La despojan de su carácter sagrado, incuestionable, esencial e inalterable, anterior a toda historia y la reintroducen en el devenir histórico. No hay verdad sino en la historia y por la historia. Pero, además, señalan y denuncian los atropellos de una verdad que no sólo oculta la otra cara de lo humano (lo malvado, lo bajo, lo cruel, el embuste, etc.), sino que se ha incorporado, que se ha vuelto instinto (la voluntad de verdad), principio de exclusión y avasallamiento, y que forma parte de nuestra cultura desde hace siglos. (Martínez, 2010, p. 13)

Nietzsche no tuvo discípulos, pero la profundidad de su pensamiento y la novedad de sus métodos, lo convirtieron en uno de los filósofos contemporáneos más estudiado y con muchos e importantes seguidores, como Heidegger y Foucault, quienes reconocieron su influencia, o como Freud, que no la reconoció, pero cuyas categorías claramente fueron influidas por el pensamiento de Nietzsche.

Así como Nietzsche acuñó su famosa frase: *Dios ha muerto*; Foucault hace lo suyo con la frase *El Hombre ha muerto*. Según Foucault, con *la muerte de Dios* devendría también la muerte de su asesino, el hombre como sujeto de verdad, pues en el siguiente siglo de postmodernidad no aparecerá el esperado Superhombre de Nietzsche, sino la cada vez más devaluada figura del hombre como categoría ontológica, cediendo su lugar central a la primacía del lenguaje.

Así, luego de Nietzsche, el vínculo -propio de la última etapa de la modernidad- entre el hombre como sujeto y a la vez objeto del conocimiento, cede lugar a la primacía del lenguaje como objeto del pensar del hombre. En tal sentido Foucault se pregunta si, “¿No sería necesario más bien el renunciar a pensar el Hombre o, para ser más rigurosos, pensar lo más de cerca esta desaparición del Hombre —y el suelo de posibilidad de todas las ciencias del Hombre— en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje?” (1968, p. 374).

Foucault problematiza el lenguaje -siguiendo a Nietzsche- en una aproximación desde la genealogía³, empezando a indagar sobre el

3 “Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de una cuestión

concepto de verdad en el discurso y el pensamiento griego antiguos. Para ello Foucault (2004), explora la práctica parresiástica en el discurso ciudadano de la polis, señalándola como una virtud de orden práctico que brindó un gran servicio al ejercicio de participación política en el ámbito de la polis democrática.

Esta práctica a la que podemos llamar parresía política consistía en un “decir la verdad” no obstante el riesgo que pudiera involucrar y que se encontraba alentada por el *bios politikos* que motiva la participación y por el reconocimiento de la parresía como *areté* del ciudadano.

(...) uno no puede ocuparse de sí mismo, cuidar de sí mismo, sin tener relación con otro. Y el papel de ese otro consiste precisamente en decir la verdad, decir toda la verdad o, en todo caso, decir toda la verdad que sea necesaria y hacerlo en cierta forma que es justamente la parrhesía, traducida, insistamos, como hablar franco. (Foucault, 2009b, p. 59)

Giraldo (2015) señala al respecto:

La parrhesía consiste en hacer actuar el logos en tanto que palabra verdadera, racional, persuasiva y que se confronta con las otras para imponerse sólo en virtud del peso de su verdad y de la eficiencia de su persuasión en la polis” (p.143)

Foucault analiza cómo en el devenir de la polis griega aparece la práctica dialéctica socrática y la construcción teórica de Platón, los que posicionaron el concepto de verdad en el mundo del conocimiento, de las ideas, del saber necesario y universal, de la verdad filosófica; una verdad que no encuentra correlato en el mundo contingente, de la experiencia, del saber provisional, de aquel que descansa en la volátil opinión:

Con Platón, y más específicamente en Gorgias, la parrhesía comienza a disociarse del foco político y a abrirse a otras posibilidades. En los textos platónicos la parrhesía puede desplegarse en cuanto se es

presente.” (Foucault, 2004, p. 17). Al respecto Álvarez (2017) señala: “El camino foucaultiano ha sido el del trabajo minucioso en el archivo, el de la genealogía histórica relativa a experiencias concretas, definidas, la locura, la sexualidad, la criminalidad” (p. 20). y en este caso, la verdad.

filósofo y a partir de la filosofía. (Giraldo, 2015, p.146)

En este caso *conocer la verdad* -que es equivalente al deslumbramiento al salir de la caverna platónica- no podría ser considerada una práctica parresiástica, pues la parresía consiste en *decir la verdad*. Practicar la parresía con este tipo de verdad equivale al regreso del filósofo al mundo de la caverna, para comunicar a las personas que lo que ven son las sombras de imágenes, que a su vez son copias de una realidad a la que no pueden acceder por los sentidos. Esta cumpliría con los requisitos de una parresía, pero por el tipo de verdad que se estaría comunicando sería una parresía filosófica.

A diferencia de la parresía política en la que el *parresiasta* es reconocido por su *areté* en la posición social que se encuentre y que por ende su conocimiento es práctico y su verdad constituye una opinión, en la parresía filosófica el saber a comunicarse es el producto de un conocimiento teórico, necesario y universal, por lo que el *parresiasta* tiene que haberlo obtenido previamente. Se instaura así el artificio del conocimiento cuyo atributo es la verdad y al cual se accede mediante el intelecto y la contemplación.

Es a este lenguaje, a este discurso que contiene el conocimiento al que se refiere Foucault. De manera que, la *muerte del Hombre* lo sería en la medida que el hombre sale de la posición central en tanto objeto de conocimiento, del saber racional, un desplazamiento del hombre a su sola condición de sujeto pensante y productor de discursos, ya no como privilegiado objeto de dicho pensamiento. Foucault reconoce que es Nietzsche quien inaugura ese cambio de eje.

3. El discurso: la verdad, el saber y el poder

Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*, reflexiona sobre la producción del saber (la episteme) a lo largo de la historia y su estructuración mediante el discurso particular que caracterizó a la época en que estuvo vigente. Así llevado al campo de las ciencias la dinámica del saber equivaldría al concepto de paradigma que maneja Thomas Kuhn, esto es, un discurso organizador que genera consensos mientras la

condición de su producción es funcional al sistema y su entorno. Así, es inevitable que cambios en las condiciones subyacentes de verdad articuladas a dicho discurso traigan abajo el paradigma imperante y se articulen nuevos discursos.

Para Foucault el saber no es uno solo, se va configurando de diversas maneras a lo largo de la historia, siendo las condiciones materiales y representacionales de cada época las que insumirán la producción del discurso que elucida dicho saber. Así, el saber no es previo a la experiencia humana, éste se constituye mediante prácticas discursivas organizadas y estructuradas que articulan el pensamiento ligado a la experiencia. Esto es, el saber que representa la práctica de verdad históricamente situada.

Foucault desplaza su atención desde la *voluntad de poder* de Nietzsche hacia la *voluntad de saber*, reconociendo que el poder está íntimamente imbricado con la producción del saber: “Poder y saber se articulan en el discurso. Los discursos son elementos tácticos en el campo de relaciones de fuerza (...) En toda sociedad la producción del discurso es a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida” (Foucault , 1992, p. 11).

Foucault cuestiona las maneras tradicionales de concebir y fundamentar el poder como sustancia; señala que ni la divinidad, ni la soberanía pueden ser concebidas como fuente autónoma e intemporal del poder, cuestiona también la visión materialista dialéctica marxista que ubica al poder en el espacio de la ideología resultante de la interacción de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción históricamente determinadas. Señala que estas maneras de concebir el poder se centran en la búsqueda de fuentes de legitimación y no prestan atención a la manera como éste se ejerce en lo concreto, sus posibilidades y límites.

El poder no es una sustancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos. Y estas relaciones son específicas: dicho de otra manera, no tienen nada que ver con el intercambio, la producción y la comunicación, aunque estén

asociadas entre ellas. (Foucault, M. 2008. 138)

Foucault analiza particularmente el poder en el escenario de la modernidad, a partir del Siglo XVIII. Señalará que el poder se ejerce en la relación entre individuos y su escenario de realización es la sociedad. Ello supone un sujeto que en su desempeño social realiza conductas orientadas y valoradas externamente (dispositivo) en el espacio de la sociedad y que el sujeto las ejecuta condicionado por el dispositivo y/o acciones gubernativas y en el ejercicio de su libertad (subjetivadas).

Bajo esta perspectiva Foucault toma a la locura y la sexualidad como ejes para abordar su indagación sobre cómo se da el ejercicio de poder en las prácticas de la sociedad moderna y contemporánea: "(...) una elección que delimitaría todo un conjunto constituido por el saber humano, las actividades humanas, la percepción y la sensibilidad" (Foucault, 2010, p. 328). Una elección que en el primer caso se nutre de las mismas razones que tuvo Nietzsche para poner la muerte de Dios en boca de un loco, esto es, la verdad dicha por quien es marginado de la sociedad bajo el argumento de que está privado de la razón.

Para Foucault la sexualidad constituye un tema omnipresente y disruptivo cuyo tratamiento por la cultura le brinda un valioso material para la investigación. Así, por ejemplo, analiza el dispositivo de la confesión cristiana mediante la que los íntimos deseos sexuales deben ser expresados en palabras y puestos a evaluación externa en sujeción de un código sancionador. Luego analiza cómo con el advenimiento del capitalismo las prácticas sexuales, antes de dominio individual y control discreto de la religión, pasaron a serlo del Estado mediante políticas de educación, salud y otros aplicables a la población.

Por otro lado, es de considerar que en el *interregno* entre Nietzsche y Foucault, Freud había subvertido el establishment científico con sus teorías sobre el inconsciente comandado por el principio del placer, en oposición al de realidad regido por la razón.

En la revisión de las prácticas en torno a la locura y en particular de la sexualidad Foucault observa cómo en el ámbito social contemporáneo se gira del discurso, desde el ocultamiento hacia la

sobreexposición, mientras que el deseo y el *subversivo* sentimiento de placer son disciplinados o reconducidos mediante las prácticas gubernativas. Así, parafraseando a Nietzsche, se estaría vaciando el discurso de la sexualidad de su contenido dionisiaco mediante su apolínea teorización:

(...) tenemos o intentamos tener, una ciencia sexual –scientia sexualis– sobre la sexualidad de la gente, pero no sobre su placer, que no aborda qué es lo que hay que hacer para que el placer sea lo más intenso posible, sino que se pregunta cuál es la verdad de lo que es en el individuo, su sexo o su sexualidad: verdad del sexo y no intensidad del placer. (Foucault, 2010, p. 803)

El amplio conocimiento público que se va construyendo sobre las *verdades* científicas de la sexualidad humana va acompañado de un conjunto amplio de prohibiciones legales y morales sobre las prácticas sexuales cotidianas. Así, el *saber científico* construido alrededor de la sexualidad y la locura, le otorga fundamento a las prácticas de interdicción que llevan al buen orden y alta productividad de la sociedad.

Occidente no niega realmente la sexualidad –no la excluye–, sino que introduce, organiza a partir de ella todo un complejo dispositivo en el que se juega la constitución de la individualidad, de la subjetividad, a fin de cuentas, la manera en la que nos comportamos, en que tomamos conciencia de nosotros mismos. (Foucault, 2010, p. 804)

En el Orden del discurso Foucault (1992) plantea que el ejercicio del poder se asienta en tecnologías que se desenvuelven en el mundo de relaciones sociales, que orientan y acotan comportamientos, actitudes, gestos, prácticas y que produce efectos en los sujetos. Estos dispositivos no están localizados en algún lugar de la estructura, discurren a lo largo y ancho de los espacios sociales en el que se desenvuelven los sujetos.

De esta manera, el poder está asociado al discurso, el cual a su vez es depositario del saber. El discurso legitima el poder e institucionaliza el saber. Así, entre saber y poder opera una *política general de verdad*, que distingue la verdad o falsedad de cualquier moción, otorgándole o quitándole valor y legitimidad, poniendo así la búsqueda de la verdad al

servicio del poder.

4. La subjetivación y la verdad

Foucault realiza un amplio preámbulo antes de llegar al punto focal de su investigación, esto es, cómo se constituye el sujeto en el entorno de una sociedad disciplinaria que produce conocimiento y lo estructura en un discurso al servicio del poder que gobierna dicha sociedad.

Siempre he pretendido saber cómo el sujeto humano entraba en los juegos de verdad, y ello tanto si se trataba de juegos de verdad que adoptan la forma de una ciencia, o que adoptan un modelo científico, como si se trataba de aquellos otros que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control. (Foucault, 2009a, p. 96)

El sujeto en una sociedad disciplinaria enfrenta juegos de verdad (reglas de producción del conocimiento) dentro de prácticas coercitivas, como puede ser la psiquiatría para producir, excluir y sujetar social y físicamente a los locos, o el código penal y la prisión para los delincuentes⁴; pero también se puede ver influido por el prestigio de las disciplinas científicas que otorgan legitimidad a las instituciones que instrumentalizan el ejercicio del poder; desplazándose el dispositivo que produce y condiciona coercitivamente la actuación del sujeto hacia el individuo que en ejercicio de su libertad se identifica con los juegos de verdad propios del dispositivo, tal como observa que lo hace el común de las personas del colectivo al que pertenece.

Sea bajo formas coercitivas y/o en ejercicio de su libertad, el sujeto es constituido por los juegos de verdad del dispositivo y por tanto se convierte en sujeto pasivo de las prácticas de poder del mismo. En tal sentido el poder puede involucrar sujeción, pero ello no supone necesariamente dominio, pues la sofisticación del dispositivo radica en

4 “Lo que he intentado mostrar es cómo, en el interior de una determinada forma de conocimiento, el sujeto mismo se constituía en sujeto loco o sano, delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder” (Foucault, 2009, p.106).

la manera cómo el individuo hace suya la verdad que lo sujeta y dicha manera implica procesos de pensamiento:

Lo que distingue al pensamiento es que es algo completamente diferente del conjunto de representaciones que sustentan un comportamiento; es otra cosa que el dominio de las actitudes que lo pueden determinar. El pensamiento no es lo que habita una conducta y le da un sentido; es, más bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o reaccionar, dársela como un objeto al pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus acciones y sus fines. El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema. (Foucault, 2010, p. 359)

Las prácticas de poder producen sujetos cuya vida transcurre entre prohibiciones y hábitos que facilitan su rol productivo, en los que el progreso y la utilidad social aparecen como valores superiores que orientan el colectivo y por ende son internalizados en el comportamiento propio. Es lo que Freud -desde el psicoanálisis- postula como el principio de realidad, que desde muy temprano es introyectado en la mente humana como fuente reguladora inconsciente de las pulsiones e instintos:

Encontramos aquí una metáfora que no proviene de los estoicos sino de Plutarco, que dice: Es necesario que hayáis aprendido los principios de una forma tan constante que, cuando vuestros deseos, vuestros apetitos, vuestros miedos se despierten como perros que ladran, el Logos hable en vosotros como la voz del amo que con un solo grito sabe acallar a los perros. Es ésta la idea de un Logos que en cierto modo podrá funcionar sin que vosotros tengáis que hacer nada: vosotros os habréis convertido en el Logos o el Logos se habrá convertido en vosotros mismos. (Foucault, 2009a, p. 101)

No obstante, así como es posible incorporar los juegos de verdad como propios sujetándose por lo tanto a las prácticas de poder, la aludida libertad, como hemos visto, hace también posible poner en juego el juicio propio para reflexionar sobre cómo podrían afectar los juegos de verdad

al modo deseado de desenvolver la vida propia.

Esta opción por la autonomía apunta a una *estética de la existencia* que parte de una antigua práctica denominada *el cuidado de sí mismo* que lleva al individuo a observarse, revisar sus aspiraciones, reconocer sus deseos y afirmarse en ellos, ubicándolos Foucault como premisas local e históricamente situadas en su análisis de los juegos de verdad. Como señala el filósofo “Se trata, en suma, de la historia de la “*subjetividad*”, si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo” (Foucault, 2010, p. 1001).

La posibilidad de cuestionar los juegos de verdad y por tanto descolocar y/o reordenar los juegos de poder asociados, otorga al proceso de subjetivación una dimensión política: “(...) el cuidado de uno mismo aparece como una condición pedagógica, ética y también ontológica, para llegar a ser un buen gobernante. Constituirse en sujeto que gobierna implica que uno se haya constituido en sujeto que se ocupa de sí” (Foucault, 2009a, p. 108).

De esta manera, el *pensar y decir verdadero* otorga a la libertad una dimensión ética, o, dicho de otra manera, *una ética del cuidado de sí como práctica de libertad*. Foucault señala al respecto:

(...) este punto es el punto de articulación entre la preocupación ética y la lucha política para el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno, y de una ética que permita fundamentar la libertad individual. (Foucault, 2009a, p.114)

Es la actitud crítica la que lleva a que el sujeto se constituya a sí mismo, es decir, que adquiera la condición de *sujeto constituyente*. Como tal éste sería un punto de encuentro con el sujeto del psicoanálisis, quien en ejercicio de su libertad emprende la búsqueda de sus propios juegos de verdad, para replantear los vínculos sustantivos e inconscientes de poder a los que se encuentra sujeto.

La voluntad de poder de Nietzsche y la voluntad de saber de Foucault nutren y forman las dos caras de la misma moneda que nos

encadena a la economía de la vida. Los sujetos, en ejercicio de nuestra libertad, podemos –como *sujetos constituidos*– adscribirnos totalmente al orden normativo y la seguridad que nos brinda el ámbito social de pertenencia o podemos –como *sujetos constituyentes*– utilizar nuestro juicio y ejercer una reflexión crítica de esa sociedad a la que pertenecemos.

REFERENCIAS

Alpizar A. (2005). Nietzsche y el lenguaje. Revista Pensamiento. Papeles de Filosofía, [S.l.], n. 04, jul. 2005. (48-59). México. <<https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/255>>

Álvarez, J. (2017). La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía. Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos. Número 2, junio 2017, 11-31. <http://www.revistas.cenalties.cl/index.php/dorsal>

Echegoyen, J. (1997). Historia de la Filosofía. Volumen 3: Filosofía Contemporánea. Editorial Edinumen. <http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiacontemporanea/Nietzsche/Nietzsche-MuerteDios.htm>

Foucault, M. (1968). Las palabras y las cosas. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, Argentina.

Foucault, M. (1979). La arqueología del saber. Siglo Veintiuno Editores, Madrid, España

Foucault, M. (1992). El orden del discurso. Tusquets Editores, Buenos Aires, Argentina.

Foucault, M. (2004). Discurso y verdad en la antigua Grecia. Barcelona, España: Ediciones Paidós. I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Foucault, M. (2008). Tecnologías del Yo y otros textos afines. Ediciones Paidós. I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona - Buenos Aires - México.

Foucault, M. (2009a). La ética del cuidado de uno mismo como prácti-

ca de libertad. Entrevista con Michael Foucault realizada por Raúl For-
net-Betancourt Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero
de 1984, publicada en la Revista Concordia 6 (1984) 96-116.

Foucault, M. (2009b). El gobierno de sí y de los otros. México: Curso en el
Collège de France (1982- 1983). Fondo de Cultura Económica

Foucault, M. (2010). Obras esenciales. I. Entre filosofía y literatura, II. Es-
trategias de poder, III. Estética, ética y hermenéutica, Madrid: Paidós.

Giraldo, R. (2015). Gobierno de los otros y gobierno de sí. Revista Criterio
Libre Jurídico, 12(2), 137-149. [http://revistasoj.s.unilibrecali.edu.co/index.
php/rcjlj/article/view/137-149/606](http://revistasoj.s.unilibrecali.edu.co/index.php/rcjlj/article/view/137-149/606)

Martínez, J. (2010). Genealogía y discurso, de Nietzsche a Foucault *
Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 26 (2010.2)
Universidad Complutense de Madrid.

Nietzsche, F. (1980). Más allá del bien y del mal. Madrid, Alianza editorial.

Nietzsche, F. (1983). Así habló Zaratrustra, Madrid, Alianza editorial.

Nietzsche, F. (1985). De la Gaya Ciencia (La Ciencia Jovial) 1882. Traduc-
ción de José Jara, Caracas: Monte Ávila.

Rovati. P. (1990), Como la luz tenue. Metáfora y saber, Barcelona, Gedisa.

Valadier, P. (2010). Lo divino después de la muerte de Dios según Ni-
etzsche. Universitas Philosophica 54, año 27: 219-233, Bogotá, Colombia.