

¿Qué quiere decir pensar? Acerca de la noción de *problematización* en Michel Foucault

MARCO DÍAZ MARSÁ*

Resumen: Este artículo trata de acometer, en el marco del dispositivo-Foucault, un análisis formal de la noción de *problematización* que ha poner de manifiesto el carácter *esencial y arquitectónico* de dicha noción en los trabajos del francés. Todo ello en la medida en que tal noción viene a otorgar unidad y, al tiempo, a abrir diferencias en las investigaciones foucaultianas. Se intentará hacer notar cómo el estudio de las *formas singulares de la experiencia* cotidiana, de las prácticas o de las maneras de hacer y decir llevado a cabo por Foucault, reenvía, como a su forma y dominio de formación y transformación, a la «*problematización*» (el «elemento diferencial» del pensar) y a su *específica* historia, rompiendo tanto con las soluciones marxistas (historia social), estériles a la hora de pensar el carácter estructural del pensamiento y sus efectos sobre la historia (el que haya acontecimientos del pensamiento), como con la propuesta fenomenológica (analítica de la existencia, antropología filosófica), incapaz de pensar radicalmente la historicidad del pensamiento.

Palabras clave: *problematización, experiencia, forma, condiciones prácticas, historia del pensamiento, meditación.*

Abstract: This article attempts to undertake, within the framework of the Foucault-device, a formal analysis of the notion of *problematization*, which ought to reveal the *essential and architectonic* role that such notion plays in the French philosopher's works. All of it insofar as this notion confers unity and, at the same time, sets differences in the foucaultian researches. An aim will be to point out how the study of the *single forms of everyday experience*, practices or ways of doing and thinking carried out by Foucault leads, as to his form and domain of constitution and transformation, to «*problematization*» (thought's «differential element») and its *specific* history, thus breaking with the Marxist solution (social history), futile as regards thinking the structural nature of thought and its effects on history (the fact that there are events in thought), as well as with the phenomenological suggestion (analytic of existence, philosophical anthropology), unable to radically think thought's historicity.

Key words: *problematization, experience, form, practical conditions, history of thought, meditation.*

1. El pensar como sistema de experiencia

¿Qué quiere decir pensar? Cabe inmediatamente preguntarse acerca de la pertinencia de esta cuestión en el dispositivo Foucault. Después de todo –y estas son cosas bien conoci-

Fecha de recepción: 12 octubre 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

* Marco Díaz Marsá. Dpto. Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento), Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Campus de Moncloa, 28040, Madrid. E-mail: mdimarsa@filos.ucm.es. Es autor, entre otros títulos, de: «Arqueología de la deconstrucción (una mirada foucaultiana al pensamiento de Derrida)» en *Revista de Filosofía*, vol. 30, num. 1 (2005): 77-115; «Foucault, Platón y la historia de la verdad» en *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 40 (2007): 185-213.

das– Foucault se ha ocupado extensamente del problema del *poder* (etapa genealógica), en menor medida del *saber* (etapa arqueológica, primer momento), finalmente de la cuestión del *sí mismo* (ética); mas aquella cuestión –kantiana, heideggeriana– resulta, al menos en un primer vistazo, extraña, del todo ajena a las preocupaciones foucaultianas. Y sin embargo puede decirse con toda justeza que la cuestión del pensamiento no sólo es una cuestión foucaultiana, sino la *cuestión esencial* en Foucault. Lo ha visto Deleuze:

En realidad una cosa obsesiona a Foucault, el pensamiento, «¿Qué significa pensar?, ¿A qué llamamos pensar?». La pregunta lanzada por Heidegger, retomada por Foucault, la flecha por excelencia¹.

En una entrevista realizada con ocasión de la publicación de su libro sobre Foucault, Deleuze contesta lo siguiente a la pregunta sobre el sentido de su afirmación según la cual lo esencial para Foucault sería la cuestión del pensamiento:

Sí, pensar como un acto peligroso, dice. Foucault es seguramente, junto con Heidegger (aunque de un modo totalmente diferente), uno de los que han renovado de forma más profunda la imagen del pensamiento.²

Mas es el propio Foucault quien señala esto mismo en una de sus últimas entrevistas, llegando a decir que la *problematización*, el «elemento diferencial» del pensar, es su noción *esencial*:

La noción que sirve de forma común a los estudios que he emprendido desde *Historia de la locura* es la de problematización, pese a que aún no había aislado suficientemente esta noción. Pero uno va siempre a lo esencial reculando. Son las cosas más generales las que aparecen en el último lugar. Es la razón y la recompensa de todo trabajo donde los envites teóricos se elaboran a partir de un cierto dominio empírico³.

La idea de pensamiento como problematización funciona, pues, como «la noción que sirve de forma común» a los estudios foucaultianos. Habría que detenerse, siquiera sea mínimamente, en esto de «forma común»:

1 G. Deleuze: *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, pág., 124, trad. Cast., Barcelona, Paidós, 1987, págs. 151.

2 *Conversaciones*, Valencia, Pretextos, 1995, pág. 155. Pero Foucault no se limitaría a *contestar* a la cuestión lanzada por Heidegger, en el modo en que éste la plantea y en los términos en que la plantea, ante todo *problematiza*, *reproblematiza*, *desplaza la cuestión*. No se trata de una respuesta diferente en un mismo marco de problematización, sino de otro modo de plantear la cuestión del pensamiento: pensar ahora *es* saber, *es* poder, *es* ética.

3 M. Foucault: «Le souci de la vérité», en *Dits et écrits. 1954-1988* (4. vol.), IV, (en delante *DE*) Paris, Gallimard, 1994, pág. 669, trad. cast, en M. Foucault: *Obras esenciales* (3. vol.) (en delante *OE*), III, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 371.

Los estudios foucaultianos no constituyen un *mero agregado* de investigaciones y trayectorias, un conjunto que crecería de un modo puramente externo, *por adición de partes*. Hay, por el contrario, algo así como «forma», forma que otorga unidad y estructura a la investigación foucaultiana, forma común que articula y diferencia (el *saber*, el *poder*, la *ética* o el sí mismo). Podemos decir también: hay «estructura» o «sistematicidad»⁴, justamente la que corresponde al pensamiento como problematización. Sin embargo esta forma común no ha de confundirse con un concepto general obtenido por un procedimiento de abstracción (lo cual no significa negar que los envites teóricos se elaboren a partir de cierto dominio empírico): es general, pero no conceptual, *esencial* apunta Foucault, digamos, *constitutiva de una experiencia*; no procede de ésta, sino que en algún sentido la precede, articula y posibilita. En toda experiencia juega una determinada *forma de problematización* y puede hablarse de experiencia ahí y sólo ahí donde hay problematización: pensar, en su forma más inmediata, más originaria (justamente en esa originalidad que impugna todo originario) *hace posible la experiencia y es experimentar*. El pensar constituye la articulación de una experiencia:

Las formas singulares de la experiencia pueden comportar estructuras universales; pueden muy bien no ser independientes de determinaciones concretas de la existencia social; si embargo, ni estas determinaciones ni estas estructuras pueden dar lugar a estas experiencias (es decir a conocimientos de un cierto tipo, a reglas de una cierta forma y a ciertos modos de conciencia de sí y de los otros). No hay experiencia que no sea una manera de pensar y no pueda ser analizada desde el punto de vista de una historia del pensamiento. Esto es lo que se podría llamar el principio de irreductibilidad del pensamiento⁵.

Podría pensarse que esta forma o estructura de problematización (juego entre tipos de saber, modos de normatividad y formas de relación consigo y con los otros), constitutiva en toda experiencia, se articula en el modo de un *sistema genético-deductivo*, en el que, por ejemplo, el poder, uno de los tres blancos de la problematización foucaultiana, funcionaría como lo esencial o *fundamental*, considerándose el saber y la ética algo puramente derivado, secundario, deducido o producido a partir de algo más fundamental. No es este el caso, saber, poder y ética son igualmente constitutivos y en verdad no puede decirse –como de hecho se

4 Cfr., por ejemplo «LA ESTRUCTURE DE L'INTERPRÉTACIÓN GÉNÉALOGIQUE» en la entrevista «Á propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en Cours» en *DE, IV*, pág. 618; también vid. el apartado «sistematicidad» de la conferencia del año 84 *Qu' est-ce que les Lumières ?* en *DE, IV*, pág. 576, trad. cast. en *OE, III*, pág. 350. Hay que señalar que esta estructura, que descubre el pensamiento en su actividad crítica sobre sí mismo, comporta, si bien de un modo discreto y lateral (cfr. *DE, IV*, pág. 679), una cierta idea de fin y como un imperativo, más general que la exigencia de utilidad (lo ha señalado Fimiani cfr. *Foucault y Kant. Crítica, clínica y ética*, Buenos Aires, Herramienta ed, 2005, pág. 11): «(la actividad crítica) parece que comporta muy regularmente, casi siempre, no sólo una dureza y rigidez (*raideur*) de utilidad, que ella reclama para sí, sino también el que sea sostenida por una suerte de imperativo más general –más general aún que aquel de alejar los errores. Hay algo en la crítica que se parece a la virtud», «Qu' est-ce que la Critique» (*Critique et Aufklärung*) en *Bulletin de la société française de philosophie*, Avril-juin 1990, pág. 36, trad. cast en *Michel Foucault. Sobre la ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 5)

5 Préface à l' «Histoire de la sexualité» (*primera versión*), en *DE, IV*, pág. 580.

ha dicho con relativa frecuencia— que el poder —entendido además como dominación tecnológica— constituya en Foucault *la esencia de lo real*⁶ (el poder es, más bien, uno de los tres «ejes» de lo ontológico, una de las tres dimensiones constitutivas de lo real, que además de poder también *es* saber y *es* ética).

Pero la forma-problematización tampoco alude aquí a una suerte de *sistema dialéctico* en el que los «momentos» del saber y del poder vendrían a resultar superados en el sí mismo o el sujeto que, así concebido, *absuelto* finalmente de toda determinación de saber y de poder (a través de un movimiento de integración o asimilación), devendría *absoluto* (el llamado «último Foucault» ha sido víctima de lecturas similares a ésta, en las que la idea de una «vuelta al sujeto», tras el momento de pérdida, de alienación o exterioridad en el saber y el poder, funciona como pieza clave interpretativa⁷).

La sistemática es otra y las articulaciones y transiciones se entienden de otra manera. Se apunta a lo que puede llamarse el *sistema del pensar como experiencia*. Mas lo que pueda querer decir aquí «experiencia» no tendrá tanto que ver con una concepción positivista del pensamiento cuanto con lo que Nietzsche, pero antes que él Hegel y los estoicos, pensó a través de este término. Con ello se alude al *movimiento del pensamiento*, a sus modificaciones esenciales, a una *historia del pensamiento*. Ello comporta toda una serie de desplazamientos, no sólo en la noción de «experiencia», que encuentra en el pensar su dimensión de histórica posibilidad, también en la propia idea de «pensamiento»: «que la posibilidad de la experiencia —señala Hyppolite, el maestro que introdujo a Foucault en el problema de la historicidad de lo trascendental, de las formas de la experiencia, y al que, lo señala así Foucault en la dedicatoria del ejemplar de *Surveiller et punir* que hizo llegar a Madame Hyppolite, él le debió *todo*⁸ — llegue a ser, a su vez, una experiencia de su posibilidad»⁹ Leamos nuevamente a Deleuze:

Lo importante es, evidentemente, mostrar por qué se produce necesariamente el paso de una determinación a las otras¹⁰: las transiciones no están dadas de antemano, coinciden con los caminos que Foucault traza, con los escalones que va subiendo y que no le preexisten, con las conmociones que produce a medida que las va experimentando.¹¹

Y unas líneas más arriba, en la misma entrevista, señala Deleuze:

6 Tal lectura, en clave pancratista, ha sido realizada, por ejemplo, por Merquior en *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, Mexico, FCE, 1988.

7 No pocas lecturas de Foucault o a partir de Foucault se afirman en esta vuelta al sujeto, querida a no, así, por ejemplo, la interpretación de Agamben que, considerando de un modo unilateral el pensamiento de Foucault, al poner excesivamente el acento en la cuestión de la ética, resucita, a través de su lectura de la idea de cuidado de sí en clave ético-estética, los fantasmas de la autenticidad y de la filosofía del sujeto cfr. por ejemplo *Une biopolitique mineure. Entretien avec Giorgio Agamben* en *Revista Vacarme*, n° 10, 1999-2000; cfr. también nuestro artículo *De la nuda vida como forma de vida. Un estudio a partir de Giorgio Agamben*, *Endosa*, n°22, 2007, pp. 241-278, UNED, Madrid

8 Cfr. Eríbon, D., *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992, págs. 37-48.

9 J. Hyppolite: «L'intersubjectivité chez Husserl» en *Figures de la pensée philosophique*, tome I, p. 500; P.U.F. 1971.

10 Se trata de las tres determinaciones del pensamiento: *saber, poder, sí mismo* (nota nuestra).

11 G. Deleuze: *op. cit.*, pág. 156.

Como decía Leibniz: cuando creíamos haber llegado a puerto, nos encontramos de nuevo en alta mar. Éste es el caso de Foucault. Su pensamiento no deja de añadir nuevas dimensiones, ninguna de las cuales estaba contenida en la anterior. ¿Qué es lo que le obliga a aventurarse en tal o cual dirección, a recorrer tal o cual camino, siempre inesperado? No hay un solo gran pensador que no atraviese estas crisis, pues marcan las horas de su pensamiento.¹²

Se convoca un cierto modo de caminar¹³, el de un pensar que es experiencia. Se trata de un recorrer de lado a lado cada una de las dimensiones del pensamiento, de un *ir hasta el límite de lo posible*. Hasta el límite del *saber*, donde el saber muestra su relación con *algo otro* que no estaba contenido en él, el *poder*, y que lo desplaza o modifica. Ir, igualmente, hasta el límite del poder, allí donde éste viene a problematizarse en el encuentro con algo otro igualmente originario: la ética o el sí mismo. Tales serían las transiciones, los pasajes, las articulaciones de un pensar como problematizar.

Pero ¿qué quiere decir problematización? Antes de entrar en esta cuestión apuntamos brevemente algo sobre la necesidad histórico-estructural de la cuestión del pensamiento.

2. Necesidad histórico-estructural de la cuestión del pensamiento

El discurso que, en el siglo XVII, había ligado el uno con el otro al «pienso» y al «soy» de quien trataba con él— este discurso permanece ahí, como esencia misma del lenguaje clásico, pues lo que se anudaba en él, con pleno derecho, eran la representación y el ser. El pasaje del «pienso» al «soy» se cumplía bajo la luz de la evidencia, en el interior de un discurso cuyo dominio completo y cuyo funcionamiento completo consistían en articular el uno sobre el otro, lo que uno se representa y lo que uno es. No hay, por tanto, que objetar a este pasaje ni que el ser en general no está contenido en el pensamiento ni que este ser singular tal como es designado por el «soy» no ha sido ni interrogado ni analizado por él mismo. O más bien estas objeciones bien pueden nacer y hacer valer sus derechos, pero a partir de un discurso que es profundamente otro y que no tiene por razón de ser el lazo de la representación y el ser; sólo una problemática que deforma la representación podrá formular tales objeciones. Pero en tanto duró el discurso clásico, una interrogación sobre el modo de ser implicado por el *cogito* no podía ser articulada¹⁴.

Este texto introduce un desplazamiento en el modo tradicional de considerar el problema del pensamiento: la *cuestión del pensar* (la puesta en cuestión del pensamiento) ahora se localiza, es reenviada a ciertas condiciones *históricas*, las que delimitan el espacio de una

12 *Ibidem*, pág. 154.

13 «(...) se trataba de pistas a seguir, importaba poco a donde condujesen, incluso era importante que no condujesen a ninguna parte, que no tuviesen de antemano una dirección determinada.» M. Foucault: «Curso del 7 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, Madrid, ed. de la Piqueta, 1991, pág. 126.

14 M. Foucault: *Les mots et les choses* (en adelante *MC*), Paris, Gallimard, 1999, pág. 322-323, trad. cast. Mexico, Siglo XXI, 1995, pág. 303.

finitud primera, lo que se ha llamado «muerte de Dios». Esta expresión, tomada en su estricto sentido nietzscheano, no designa nada más que *el final de la metafísica tradicional*, el espacio donde el lugar de Dios *ha quedado vacío*, debiendo permanecer así, sin ser nunca ocupado por ninguna de las figuras del infinito, por ejemplo el hombre¹⁵, esa finitud profundizada, tornada fundamental. No se marca con ello tanto una carencia, la falta y necesidad de una plenitud, cuanto un espacio en el que es posible pensar de nuevo.

Lo que es preciso recalcar es que estas condiciones, las propias de un *saber moderno*, abren el juego de la *diferencia ser-pensar*, aquella diferencia –no sólo de *facto*, también de *iure*– que hace posible la problematización del pensamiento. *Sólo desde aquí es posible la puesta en cuestión del cogito*. Esto mismo puede decirse en lenguaje foucaultiano: la cuestión del pensamiento sólo es posible a partir de la quiebra de la representación infinita. Es la materialidad, el espesor, la opacidad, la resistencia de las cosas lo que fuerza a pensar el pensar, a plantear la cuestión del pensamiento¹⁶. Dicho de una manera muy sobria: *es el ser lo que pone en cuestión el pensar*¹⁷. Pero «ser» aquí no mienta nada más que *algo que no es pensar, que fuerza a pensar y que pone en cuestión la evidencia del pensar*; ser mienta una cierta materialidad: *ser es saber, ser es poder; ser es ética; saber-poder-sí son los tres ejes de la «ontología» foucaultiana¹⁸ y la triple raíz de una problematización del pensamiento¹⁹.*

15 M. Foucault: «Qu'est-ce qu'un philosophe?» en *DE, I*, pag. 553.

16 Esto se ve muy bien, como *por contraste*, en un texto como *Las Reglas para la dirección del espíritu*. En este texto en ningún momento el *cogito*, en su forma de *iure* como *cogito claro y distinto*, es puesto en cuestión, justamente porque aquí no juega esa diferencia y abismo entre el ser y el pensar, sino más bien una cierta identidad primordial que impide el cuestionamiento radical del pensamiento: «(...)la deducción, o simple inferencia de una cosa a otra, puede ciertamente ser omitida, si no se repara en ella, pero nunca ser mal realizada por el entendimiento por poco razonable que sea. (...)En efecto, todo error, que puede alcanzar a los hombres –y no a las bestias, quede claro– jamás se origina de una mala inferencia, sino sólo de que se admiten ciertas experiencias poco comprendidas, o de que se emiten juicios precipitadamente y sin fundamento.» (R. Descartes: *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1989, pág. 71). Descartes en ningún momento cuestiona la claridad y distinción de un entendimiento de *iure*. Lo que en Descartes está en causa, como fuente del error, es más bien la voluntad, no el entendimiento, siendo más precisos: no la voluntad que es perfecta, es decir, libre, sino su *uso*. Es esta codificación del *cogito*, en la que hay una implicación muy arcaica de la voluntad, la que hará posible la percepción indiferenciada del loco y el criminal que dominó en la época clásica: «Esta puesta en causa de la voluntad en la experiencia de la locura tal como es denunciada por el internamiento no es evidentemente explícita en los textos que se han podido conservar; pero se traiciona a partir de las motivaciones y los modos del internamiento. De lo que se trata es de toda una relación oscura entre la locura y el mal, relación que no pasa más como en los tiempos del Renacimiento por todas las potencias sordas del mundo, sino por ese poder individual del hombre que es su voluntad» M. Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1999, pág. 185, trad. cast., FCE, Mexico, 1991 (tomo I), pág. 219.

17 Esto mismo puede expresarse en términos de «disciplinas»: Toda «teoría del conocimiento» tiene por condición de posibilidad la «ontología».

18 «LA ESTRUCTURA DE LA INTERPRETACIÓN GENEALÓGICA (...)Tres dominios de genealogía son posibles. Para empezar, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestra relación con la verdad, que nos permite constituirnos en sujetos de conocimiento; después, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestra relación a un campo de poder, donde nosotros nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; finalmente, una ontología histórica de nuestra relación con la moral, que nos permite constituirnos en agentes éticos. Por lo tanto, tres ejes son posibles para una genealogía.», «À propos de la généalogie de l'éthique», en *DE; IV*, 618.

19 «Pensar es experimentar, es problematizar. El saber, el poder, el sí mismo son la triple raíz de una problematización del pensamiento», G. Deleuze: *Foucault.*, op. cit., pág.124, trad. cast., pág. 133.

Desde aquí cabe apreciar la novedad y el valor de la problematización foucaultiana del pensamiento. Dicha novedad no estriba, y esto es algo muy evidente, en el planteamiento de la cuestión como tal, tampoco en la determinación de su historicidad, ni siquiera en el modo ontológico, no analítico, de esta problematización (tenemos evidentemente a Heidegger, pero también a Hegel y a Nietzsche. Lo señala el propio Foucault²⁰). Lo que –al menos así nos parece a nosotros– viene a constituir una genuina novedad, todo un desplazamiento en la cuestión ontológica del pensamiento, se ha de vincular al modo espacial, topológico, tridimensional en que Foucault concibe la facticidad del pensar. Y es que *el pensamiento existe*²¹, pero el pensamiento es saber, es poder, es también ética y estas tres determinaciones son como su medio. En esta triple determinación de la facticidad del pensamiento radica la novedad foucaultiana. Toda una nueva imagen del pensamiento:

Foucault es seguramente, junto con Heidegger (aunque de un modo totalmente diferente), uno de los que han renovado de forma más profunda la imagen del pensamiento. Una imagen que tiene niveles diversos, según las capas y los diferentes campos sucesivos de la filosofía de Foucault. Pensar es, en principio, ver y hablar, pero a condición de que el ojo no se quede en las cosas y se eleve hasta las «visibilidades», a condición de que el lenguaje que se quede en las palabras o en las frases y alcance los enunciados. Es el pensamiento como archivo. Después pensar es poder, ese decir, tejer relaciones de fuerzas, a condición de comprender que estas relaciones son irreductibles a la violencia, que constituyen acciones sobre otras acciones, o sea actos tales como «incitar, inducir, desviar, facilitar o impedir, hacer más o menos probable...» El pensamiento como estrategia. Finalmente, en sus últimos libros, se descubre el pensamiento como «proceso de subjetivación»: es estúpido intentar ver en ello un retorno al sujeto, se trata de la constitución de modos de existencia o, como decía Nietzsche, de posibilidades vitales. No la existencia como sujeto, sino como obra de arte; y, en esta última fase, el pensamiento es un pensamiento-artista²²

Ahora bien, pensar es ante todo problematizar, la problematización, lo señalamos ya, constituye el elemento diferencial del pensamiento. Ni la representación ni el esquema de comportamiento, tampoco la solución o la respuesta. Y bien ¿qué quiere decir problematización?

3. El aparecer de algo *como* algo o la forma de la problematización

Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni tampoco creación por el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las

20 Cfr., por ejemplo, para la idea de la determinación ontológica de la crítica moderna, M. Foucault: «Qu, est-ce les Lumières» en *DE, IV*, págs. 687-688.

21 «Est-il donc important de penser?» en *DE, IV*, pág. 180.

22 G. Deleuze: *Conversaciones*, op. cit., págs. 155-156.

prácticas discursivas o no discursivas que hace entrar algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (ya sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc...)»²³.

Quisiéramos comenzar el análisis de esta definición centrando nuestra atención en una palabra relativamente marginal, la palabrita «algo» («...lo que hace entrar algo...»)

Hay un *algo* que la problematización *no produce* («problematización no es creación por parte del discurso de un objeto que no existe») y a lo que la problematización se refiere como un *algo dado*, si bien esta referencia no es en el modo del conocimiento, de la representación («problematización no es representación de un objeto preexistente»). Digamos que se trata de una referencia *a priori* y, por ello mismo y en cuanto es referencia a *algo dado*, *transcendental*. La problematización hace *aparecer* algo (dado) *como* algo, constituyendo una distribución de relevancias²⁴, un espacio de presentación primera. *Anticipa*, pues es *a priori*, la *forma* en que algo se muestra como algo, pero nunca el contenido (que es siempre dado), la problematización «elabora (...) las condiciones en las que se pueden dar respuestas posibles, define los elementos que constituirán lo que las diferentes soluciones se esfuerzan en responder»²⁵. Su nivel es entonces el de las condiciones de posibilidad («elabora las condiciones»), en ella se determina qué es cuestión y cuáles son sus elementos. Pero entonces las cuestiones o los problemas no son independientes de las problematizaciones y de las *formas de la problematización*. La búsqueda de soluciones para ciertos problemas dados se revela ahora como algo derivado por relación a la actividad que determina qué es problema y en qué forma lo es. Es en este sentido que la problematización elabora condiciones abriendo espacios de interpretación; y eso es justamente un problema, un *espacio de interpretación*, una distribución de relevancias:

Una multiplicidad de puntos relevantes que se desplaza a medida que se distinguen las condiciones y que insiste, subsiste en un juego de repeticiones²⁶

Habría que señalar, con todo, que las condiciones que elabora la problematización lo son de *ser* (son condiciones ontológicas), no de conocimiento, y nunca son más generales que lo condicionado²⁷. La problematización, lo veremos más adelante, abre un espacio de juego de verdad, pero un espacio ontológico, histórico-ontológico, aquel en el que «el ser se da como pudiendo y debiendo ser pensado»²⁸

23 M. Foucault: «Polemique, politique et problématisations» en *DE, IV*, pág.670, trad. Cast. en OE, III, pág. 371

24 «Teatrum philosophicum» en *DE, II*, pág. 76, trad. cast. en Barcelona, Anagrama, 1995, pág. 7.

25 «Polemique, politique et problématisations» en *DE, IV*, pág 598, trad. cast. en OE, III, pág. 360.

26 «Teatrum Philosophicum» en *DE, II*, pág. 90, trad. cast., op. cit., pág. 33.

27 Lo ha visto Deleuze: «Las condiciones no son más generales o constantes que lo condicionado». Pero: «son sin embargo las condiciones lo que interesa a Foucault», G. Deleuze: *Foucault*, op. cit., pág. 124, trad. cast., pág. 151.

28 M. Foucault: *Histoire de la sexualité, II, L'usage des plaisirs* (HSII, en adelante), Paris, Gallimard, 1999, pág.13, trad. cast., Mexico, Siglo XXI, 1993, pág. 10.

4. La problematización y lo dado. Ni génesis ideal ni historia social

Problematización, por tanto, no es *representación* (de algo dado), no tiene que ver con lo que los hombres hayan podido pensar sobre tal o cual realidad (el nivel por no es el del conocimiento científico ni las reflexiones filosóficas); pero tampoco es *creación ideal de un objeto que no existiría*, el ejercicio de un pensamiento soberano, pues hay siempre algo *ya dado* en la problematización, que la problematización no produce y a lo que la problematización se refiere en el modo de un *hacerlo posible*, al producir las condiciones de su aparición en tal o cual *forma*. Ese algo cumple, en relación con la problematización, un mero *papel de incitación*, mas nunca de determinación:

De hecho para que un dominio de acción, para que un comportamiento entre en el campo del pensamiento, es preciso que un cierto número de factores lo hayan tornado incierto, le hayan hecho perder su familiaridad o hayan suscitado en torno a él un cierto número de dificultades. Estos elementos dependen de procesos sociales, económicos o políticos. Pero ellos no juegan ahí más que un papel de incitación. Ellos pueden existir y ejercer su acción durante mucho tiempo, antes de que haya una problematización efectiva por el pensamiento. Y ésta, cuando interviene, no toma una forma única que sería el resultado directo o la expresión necesaria de estas dificultades; ella es una respuesta original o específica a menudo multiforme, a veces incluso contradictoria en sus diferentes aspectos, a estas dificultades que son definidas por ella por una situación o contexto y que valen como una cuestión posible²⁹.

Vemos que ese «algo» dado está constituido por «procesos sociales, económicos y políticos», y que dichos procesos no funcionan como una instancia de determinación, de modo que la problematización no fuera más que el «resultado directo o la expresión necesaria de estas dificultades», no haciendo nada distinto que «traducirlas o manifestarlas»³⁰. De hecho, señala Foucault, tales dificultades «pueden existir y ejercer su acción durante largo tiempo, antes de que haya problematización efectiva para el pensamiento». De este modo, cuando la problematización del pensamiento interviene, lo hace como «una respuesta original o específica a menudo multiforme, a veces incluso contradictoria en sus diferentes aspectos, a esas dificultades que son definidas por él mediante una situación o contexto y que valen como una cuestión posible»³¹.

Desde aquí puede entenderse que Foucault caracterice la problematización como una «libertad»³² y al estudio de sus formas como un «análisis de la libertad»³³:

29 «Polemique, politique et problématisations» en *DE, IV*, pág. 597, trad. cast., *OE, III*, pág. 359-360.

30 *Ibidem*, pág. 598, trad. Cast., pág. 360.

31 *Ibid.*, pág. 597, trad. Cast., pág. 360.

32 *Ibid.*, trad. Cast., pág. 359. Por otra parte, en repetidas ocasiones y en distintos lugares, Foucault afirma que la problematización no nace de la «prohibición», por ejemplo en *HS, II*, pág. 18, trad. cast., pág. 13: «En resumen la prohibición es una cosa, la problematización moral es otra»

33 «Polemique, politique et problématisations» en *DE, IV*, pág. 597, trad. cast., pág. 359.

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 problema³⁴.

Esta cita ha de resultar, cuando menos, chocante, pues ¿no se ha considerado a Foucault el teórico de la dominación total?; y sin embargo reencontramos aquí al francés, hablando de *libertad*, y de una libertad además vinculada con la actividad de pensar, con un trabajo teórico de objetivación que no es sujeción (*assujettissement*). Con ello se alude a un cierto movimiento de liberación en el sujeto vinculado a una relación con la verdad que viene a poner en cuestión la idea de que toda forma de objetivación constituya en Foucault un proceso de dominación. Dicho movimiento, que podemos calificar de *espiritual*³⁵, no mienta un proceso de adquisición de conocimientos. Se trata de algo mucho más radical, una suerte de *desplazamiento esencial*, un movimiento que afecta al sujeto en su *ser mismo de sujeto*, no a su conocimiento. Todo un trabajo de recreación, un movimiento radical del alma que acaso tengamos que llamar *eros*.

Ahora bien, a partir de todo esto se podría llegar a pensar que en Foucault hay algo así como una recaída en el idealismo. Nada más lejos de la realidad, esta «libertad del pensamiento» en nada se parece a la propia de un sistema formal que no tendría más referencia que a sí mismo. La problematización comporta siempre facticidad, lo hemos visto ya, la referencia *-a priori-* a algo dado insuperable:

Decir que el estudio del pensamiento es el análisis de una libertad no quiere decir que se dedique a un sistema formal que no tendría más referencia que a él mismo³⁶.

No cabe entonces idealismo, pero tampoco historicismo o contextualismo. La problematización constituye una respuesta original a un algo que cumple siempre un papel de incitación, no de determinación:

«Algunas personas han interpretado este tipo de análisis como una forma de idealismo histórico (...) Hay también un error de interpretación según el cual mi análisis de una problematización está privado de todo contexto histórico, como si fuese un proceso espontáneo que no viene de ninguna parte (...) Pero debemos entender muy claramente, creo yo, que una problematización dada no es un efecto o consecuencia de un contexto o situación, sino que es una respuesta dada por individuos concretos»³⁷.

34 *Ibidem*.

35 Para la idea de espiritualidad en Foucault confrontar, *L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France. 1981-1982* (en adelante, *Hsuj*), Paris, Gallimard-Seuil, 2001, págs. 16 y ss, trad. cast. en FCE, Mexico, 2002, págs. 33 y ss.

36 «Polemique, politique et problématisations» en *DE, IV*, 597, trad. cat. *OE, III*, pág. 359.

37 Fearless speech, Los Angeles, Semiotext(e), 2001, pág. 172, trad. Cast., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004, pág. 215.

Es importante entender también que la problematización no constituye un sistema de creencias o un conjunto de esquemas de comportamiento; la problematización «no es lo que nos hace creer lo que nosotros pensamos ni admitir lo que nosotros hacemos, sino lo que nos hace problematizar incluso lo que nosotros mismos somos»³⁸. Pero entonces la problematización es algo muy distinto de lo que se ha llamado «mentalidad» o «Weltanschauung». Se apunta a un conjunto de prácticas que liberan nuevas formas de ser y pensar.

5. La historia del pensamiento

Todo ello nos conduce a la idea de una *historia del pensamiento* como *historia de las problematizaciones*. Y aquí la cuestión no es sólo que el pensamiento constituya un *hecho histórico*³⁹, sino el que hay *acontecimientos del pensamiento*⁴⁰. Ello significa que el pensamiento (como problematización) posee una *historicidad propia*: el pensamiento es histórico, incluso si posee dimensiones que no son propiamente históricas, formas universales cuya puesta en juego es, sin embargo, ella misma histórica⁴¹; pero además esa historicidad es *específica* del pensamiento, incluso si ella no es independiente de otras determinaciones históricas (de orden económico, social, político) con las que mantiene «relaciones complejas que dejan siempre su especificidad a las formas, a las transformaciones, a los acontecimientos del pensamiento»⁴². Puede establecerse así «el principio de singularidad de la historia del pensamiento: hay acontecimientos del pensamiento» (irreducibles a las formas universales del pensamiento, pero también a otro tipo de determinaciones históricas)⁴³.

No se agota sin embargo aquí la cuestión. La historia del pensamiento, aquel que habita en toda experiencia⁴⁴, articulándola y haciéndola posible, constituyendo el dominio en el que puede tener lugar su formación, desarrollo y transformación –el dominio, pues, de historicidad específica de las formas de experiencia, más allá de toda referencia a la historia social y a la antropología filosófica⁴⁵–, hace jugar otro principio sin el cual no es posible entender las transformaciones en las formas singulares de la experiencia: *dichas transformaciones no pueden efectuarse más que por un trabajo del pensamiento sobre él mismo*. Es el *principio de la historia del pensamiento como actividad crítica*⁴⁶:

38 «À propos de la généalogie de l' éthique...» en *DE*, IV, 612.

39 «Le suici de la verité» en *DE*, IV, pág. 669, trad. Cast., en *OE*, III, pág. 370.

40 «Préface à l' «Histoire de la sexualité», en *DE*, IV, pág. 580.

41 *Ibidem*.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

44 «El «pensamiento» así entendido no se ha de buscar solamente en formulaciones teóricas, como las de la filosofía y la ciencia; él puede y debe ser analizado en todas las maneras de decir, de hacer, de conducirse donde el individuo se manifiesta y actúa como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí y de los otros. En este sentido, el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción en tanto ella implica el juego de verdadero y de falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación consigo mismo y con los otros» *Préface à l' «Histoire de la sexualité», DE*, IV, págs. 579-580.

45 *Ibidem*, pág. 579.

46 Foucault distinguirá tres principios en la historia del pensamiento: *el principio de irreducibilidad del pensamiento, el principio de la singularidad de la historia del pensamiento, el principio de la historia del pensamiento como actividad crítica, Ibid.*, 580-581.

la crítica, entendida como análisis de las condiciones históricas según las cuales se constituyen relaciones con la verdad, con la regla y consigo, no fija fronteras infranqueables y no describe sistemas cerrados; ella hace aparecer singularidades transformables, estas transformaciones no pueden efectuarse más que por un trabajo del pensamiento sobre él mismo: se trataría del principio de la historia del pensamiento como actividad crítica.

Puede decirse entonces que el asunto no es sólo el de una historia específica del pensamiento, sino el de un pensamiento que en su pliegue crítico *hace historia*. Tocamos, pues, con este tercer principio un asunto decisivo, la cuestión de la *actualidad de la crítica*, la cuestión de la actualidad *como acontecimiento crítico* (es aquí donde la expresión «historia del pensamiento», que ha de entenderse siempre en el doble sentido del genitivo, toma todo su alcance). Cuestión ésta, la del modo de articulación del pensamiento y la historia, que Foucault verá plantear por primera vez en el texto kantiano *Respuesta a una pregunta: ¿Qué es ilustración?*. Mas, si esto es así, entonces lo que se juega en este texto no es sólo el inicio de una problematización del presente (es decir, que el presente, más allá de toda referencia al mismo como situación histórica determinada que puede tener valor para la reflexión filosófica –Descartes–, llegue a ser, por primera vez, *objeto* de la reflexión filosófica), aquella en la que el propio Foucault se reconocería. En ese texto se abre algo más: *la cuestión del presente como acontecimiento filosófico*:

En resumen, me parece que uno ve aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que en él habla. Si se quiere considerar la filosofía como una forma de práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con este texto sobre la *Aufklärung* se ve la filosofía –y no creo exagerar al decir que por primera vez– problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que ella interroga como acontecimiento del que ella tiene que decir el sentido, el valor, la singularidad filosófica y dentro del cual tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice⁴⁷.

De ahí que Foucault, leyendo el texto kantiano sobre la Ilustración, señale que lo que se ha de preservar no son tanto los restos de la *Aufklärung*, cuanto la cuestión misma de este acontecimiento del pensamiento y de su sentido, la cuestión –kantiana– de la articulación del pensamiento y la historia. Es esto lo que habría que mantener presente y retener en la conciencia como aquello que debe ser pensado: la cuestión de los acontecimientos del pensamiento, que el pensamiento llegue a ser un acontecimiento, abra, de alguna manera, historia⁴⁸.

47 «Qu' est-ce que les Lumières», en *DE, IV*, pág. 680, trad. cast. en, Michel Foucault. *Sobre la ilustración*, Madrid, Ténos, 2003, pág. 55.

48 Pero no de una manera hegeliana. De ahí nuestra insistencia en la cuestión de lo irreductiblemente dado en la problematización. Si el pensamiento *hace* historia, lo hace como producción de sentido, no de ser.

No son los restos de la *Aufklärung* lo que hay que preservar; es la cuestión misma de este acontecimiento y de su sentido (la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal) lo que hay que mantener presente y retener en el espíritu como aquello que debe ser pensado⁴⁹.

6. Historia del pensamiento y verdad

Dicha historia del pensamiento es inseparable de una *relación con la verdad*. Foucault plantea en *Le souci de la vérité* la siguiente cuestión:

¿En qué medida el pensamiento, en tanto tiene una relación con la verdad, puede tener también una historia?⁵⁰

Y un poco más adelante:

Lo que yo intento hacer, es la historia de las relaciones que el pensamiento mantiene con la verdad; la historia del pensamiento, en tanto es pensamiento de la verdad⁵¹.

Se apunta a todo un trabajo crítico de *Wirkliche Historie* que entraña modificaciones en el propio pensamiento: una *historia de la askesis del pensamiento*, de las modificaciones del pensamiento en el juego de la verdad⁵², que es ella misma *askesis*. No se trata, sin embargo, de una historia de los conocimientos, de la adquisición de los conocimientos. Lo que aquí se plantea son las *modificaciones ontológicas* del pensamiento en su trato con la verdad. Es en este punto donde cobran relevancia las nociones de *movimiento espiritual*, *espiritualidad* y *filosofía como práctica espiritual*:

Llamamos «filosofía» esa forma de pensamiento que se interroga, no sobre lo que es verdadero y falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdadero y falso. Llamamos «filosofía» la forma de pensamiento que se interroga sobre lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad y que se pueda o no se pueda separar lo verdadero de lo falso, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites de acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si se llama a esto «filosofía», yo creo que se podría llamar «espiritualidad» la búsqueda, la práctica, las experiencias por las que el sujeto opera sobre él mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se llama «espiritualidad» al conjunto de esas búsquedas, prácticas, experiencias (...) que constituyen, no para el conoci-

49 *Ibidem*, pág. 687, trad. cast., pág. 67.

50 «Le souci de la vérité» en *DE, IV*, pág. 668, trad. Cast., en *OE, III*, pág. 370.

51 *Ibidem*, pág. 669.

52 *HSII*, pág. 16, trad. cast. pág. 12.

miento, sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad»⁵³.

Se esboza aquí una idea de «filosofía» como *análisis de las condiciones espirituales* de acceso a la verdad que es ella misma una práctica espiritual que comporta desplazamientos esenciales en el alma. Pero lo decisivo aquí es *qué quiere decir verdad* cuando hablamos de una «relación con la verdad». Con ello no se señala «lo que puede haber de verdadero en los conocimientos»⁵⁴; se trata de *juegos de verdad*⁵⁵, más no de juegos gnoseológicos, apuntándose más bien a la génesis de la verdad en el ser del pensamiento, a la puesta en juego de una cierta «verdad originaria», por relación a la cual la verdad de los conocimientos es derivada⁵⁶. De este modo «juego de verdad» mentará un conjunto de reglas de producción de la verdad⁵⁷, más estas reglas no podrán tener una significación metodológica, sino ontológica, pues lo que aquí se juega y decide es ser; se trata de esos juegos de falso y verdadero a través de los cuales *el ser* se constituye como experiencia (algo comparece como algo, esto se distingue de esto y aquello de aquello):

(...) aquello a lo que estoy sujeto (*je sui tenu*) –aquello a lo que he querido sujetarme desde hace muchos años– es una empresa que busca liberar algunos elementos que podrían servir para una historia de la verdad. Una historia que no sería aquello de lo que puede haber de verdadero en los conocimientos; sino un análisis de los «juegos de verdad» a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como pudiendo y debiendo ser pensado⁵⁸.

7. La problematización como meditación

No se trata aquí de los juegos que pueden tenerse con el objeto, sino de aquellos otros en que el pensamiento *se la juega en su ser mismo* en el ejercicio que hace con un saber que le es extraño. Lo que aquí se juega y decide, lo que está en juego, no es el pensamiento o los pensamientos del sujeto, sino el sujeto en su ser mismo. Juego efectuado *por el pensamiento sobre el sujeto*, «un ejercicio de sí, en el pensamiento»⁵⁹, un trabajo del pensamiento sobre sí mismo⁶⁰. Es esto a lo que Foucault llama *meleté*, meditación:

La meditación no es un juego del sujeto con su propio pensamiento, no es un juego del sujeto con el objeto o los objetos posibles del su pensamiento. No es algo

53 *Hsuj*, pág. 17, trad. cast. 33.

54 *HS, II*, pág. 13, trad. cast., pág. 10.

55 *Ibidem*.

56 «El problema o el sentido es a la vez lugar de una verdad originaria y génesis de una verdad derivada», G. Deleuze: *Diferencia y repetición*, Madrid, Jucar, 1988, pág. 264.

57 M. Foucault: «L' ethique du souci de soi comme pratique de la liberté» ,en *DE, IV*, 725, trad. cast. en *OE III*, pág. 411.

58 *HSII*, pág. 13, trad. cast., pág. 10.

59 *HSII*, pág. 16, trad. cast., pág. 12.

60 Se entiende, sobre el «sí mismo» del pensamiento, un trabajo del pensamiento sobre *él mismo*.

del orden de la variación eidética como se diría en la fenomenología. Se trata de otro tipo de juego: juego no del sujeto con su propio pensamiento o sus propios pensamientos, sino juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto mismo. Es hacer que por el pensamiento uno llegue a ser aquel que está en trance de morir o aquel que va a morir de forma inminente⁶¹.

Quien efectúa el juego es, pues, el pensamiento mismo, no el «sujeto», y lo que se juega y decide es el ser mismo del sujeto, no su conocimiento (pero también el ser mismo del objeto). Se trabaja así con una definición muy precisa de «pensamiento»: «Por «pensamiento» entiendo lo que instauro, en diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y de lo falso»⁶². «El pensamiento es el acto que pone, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto»⁶³. Se alude con ello a una actividad, a un conjunto de prácticas preobjetivas y presubjetivas que abren un espacio de juego de falso y verdadero donde lo que se juega y decide es justamente la relación sujeto-objeto. Dicho *acto de posición* (no del objeto, tampoco del sujeto, sino de la relación sujeto-objeto) y de abertura de juegos ontológicos de verdad no reenvía, pues, a una reflexividad puramente teórica (se trata de actividades, de actos), e involucra, por el contrario, una *cultura y cultivo de sí* que se diversifica en un conjunto de ocupaciones, de técnicas, de prácticas y relaciones concretas: la lectura, la escritura, la meditación la conversación.... Se trata, con ello, de toda una forma de vida, un *vivre ensemble*⁶⁴, al límite del lenguaje, entre lo discursivo y lo no discursivo, haciendo jugar relaciones de *doble dirección* que vivifican tanto el ser como el lenguaje, y que vienen a romper con viejas categorizaciones de escuela (como, por ejemplo, la distinción entre *relaciones primarias* y *relaciones secundarias*). Se procuran así verdaderas experiencias con uno mismo, las que otorgan estos juegos cotidianos con la verdad que abren a otras formas de ser, constituyendo el trabajo de lo posible, la apertura de nuevos espacios en los que vivir y respirar.

Se trata con ello de un *pensar de otro modo*, de la filosofía de otra manera: huesos y sangre de la verdad, *cuerpo vivo, viviente* de la filosofía⁶⁵. Viviente, no vivida; es la filosofía, pero como forma de vida. Mas no sólo eso, pues también aquí es el cuerpo lo que resulta modificado: el *cuerpo de otra manera*, como problematización, la vida entre las palabras y las cosas:

Es el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento⁶⁶.

61 *Hsuj.*, pág. 340, trad. cast. pág. 340

62 «Préface à l'histoire de la sexualité.» en *DE, IV*, pág. 579.

63 «Foucault» en *DE, IV*, pág. 631-632, trad. cast. en *OE, III*, pág. 363.

64 «De l'amitié comme mode de vie» en *DE, IV*, pág. 164.

65 *HSII*, pág. 16, trad. cast., pág. 12

66 «Le souci de la vérité» en *DE, IV*, pág. 670, trad. cast. en *OE, III*, pág. 371.

Todo ello comporta un desplazamiento en el concepto de *condición*. La puesta en juego de la verdad exige ahora *condiciones prácticas, espirituales*. Siendo así las cosas el asunto ya no podrá ser, cuando se trata de la relación con la verdad, el de las condiciones que hace jugar un conocimiento puro: Por un lado, *condiciones intrínsecas*, objetivo-formales en primer lugar, una cierta estructura de la subjetividad conforme a verdad objetiva, una «estructura del objeto a conocer»; pero también reglas de método para un conocimiento legítimo, esta vez subjetivas (ya no referidas al objeto, sino al sujeto de conocimiento), reglas cuyo seguimiento es necesario para tener acceso a la verdad. Por otro lado, *condiciones extrínsecas* al acto mismo de conocimiento, referidas a la existencia concreta de los individuos, ya no al conocimiento o a la estructura del sujeto conforme a verdad: condiciones mentales, culturales, morales, etc⁶⁷. Se exigen, por el contrario, *maneras de hacer, búsquedas, experiencias, ensayos, encuentros* que comportan modificaciones en el sujeto que sabe, no en su conocimiento, sino en su ser mismo. Acceder a la verdad significa ahora acceder a una cierta forma de ser, toda una *pareskuê*, una estructura de existencia que tiene por condición actividades y relaciones organizadas. De este modo, se analizan las formas ontológicas de la problematización como aquello que encuentra en los *conjuntos prácticos de subjetivación y de objetivación* su espacio de emergencia, considerando a dichos conjuntos condiciones de un decir verdadero (*dire vrai*), condiciones de la constitución de juegos ontológicos de verdad en que viene a definirse «el a priori histórico de una experiencia posible»⁶⁸.

8. La práctica discursiva de la problematización

Habría que distinguir la *problematización* de su figura parasitaria, la *polémica*. La diferencia es aquí de maneras de hacer, de estilos de existencia, de formas de vida: «se trata de toda una moral, la que concierne a la búsqueda de la verdad y a la relación con el otro»⁶⁹. Se delimita así el *ethos* de la problematización, el de una determinada práctica discursiva, la *discusión*, que comporta todo un compromiso con la verdad, aquel por el que el otro es incorporado al movimiento del pensar y uno se vuelve capaz permanentemente de desprenderse de sí mismo⁷⁰. El juego de la verdad, la problematización, se concibe así como el juego serio de las preguntas y respuestas, más allá del monopolio de las cuestiones y la idea de un pensar en minoría de edad como búsqueda de soluciones para problemas ya dados⁷¹. Se trata de todo un trabajo de elucidación recíproca, donde el otro no es tanto el adversario a batir, «un enemigo que es culpable, que es nocivo y cuya existencia misma constituye una amenaza» –tal sería lo propio de la polémica, no de la discusión–, cuanto un «compañero en la búsqueda de la verdad»⁷².

67 *Hsuj.*, pág. 19, trad. cast. pág. 36-37.

68 «Foucault» en *DE, IV*, 632, trad. cast. en *OE, III*, pág.364.

69 «Polémique, politique et problématisations» en *DE, IV*, pág. 591, trad. Cast., en *OE, III*, pág. 353.

70 «Le souci de la vérité» en *DE, IV*, pág. 675, trad. Cast. en *OE, III*, pág. 377.

71 Cfr. G. Deleuze: *Diferencia y repetición*, op. cit., pág. 263 y ss.

72 M. Foucault. «Polemique, politique et problématisations» en *DE, IV*, pág. 591, trad. Cast., en *OE, III*, pág. 354.

La problematización reclama, pues, el juego discursivo de la *discusión* así como la relación con el otro que ella comporta. El desplazamiento de las cuestiones, de los marcos de sentido o de los espacios de interpretación tiene su no-lugar en ese espacio de simetría y convergencia con el otro que es la discusión:

En el juego serio de las preguntas y de las respuestas, en el trabajo de elucidación recíproca, los derechos de cada uno son de algún modo inmanentes a la discusión. Simplemente señalan la situación de diálogo. El que pregunta no hace sino usar del derecho que le es dado: no estar convencido, percibir una contradicción, tener necesidad de una información complementaria, hacer valer postulados diferentes o destacar una falta de razonamiento. En cuanto al que responde, tampoco dispone de ningún derecho excedente respecto de la discusión misma; está ligado mediante la lógica de su propio discurso a lo que ha dicho con antelación y, a través de la aceptación del diálogo, al examen del otro. Preguntas y respuestas dependen de un juego –un juego a la par agradable y difícil– en que cada uno de los interlocutores se limita a no usar sino derechos que le son dados por el otro y mediante la forma aceptada del diálogo.⁷³

Tal es la lección del *Banquete* de Platón en su lectura foucaultiana: el desplazamiento socrático de la cuestión del eros (*de* la cuestión del eros como cuestión ética del consentimiento en la erótica tradicional griega *al* eros como relación con la verdad⁷⁴), la modificación de los marcos habituales de su problematización, reclama el encuentro con el otro, la entrada en el banquete y el choque con un saber exterior y extraño, el de Diótima, la extranjera, que Sócrates porta consigo.⁷⁵

La problematización, entendida como quehacer de la conversación, revela, pues, un vivir en compañía, el de la verdad *como* sujeto (algo distinto de la verdad *del* sujeto, de la verdad *sobre* el sujeto y de la verdad *en* el sujeto). Se trata de todo un estado de pasión en el que la verdad juega como algo inapropiable⁷⁶, nunca teniéndose, sino circulando. Frente a ello, en la *polémica* la verdad aparece como algo que se posee o puede poseerse, que está dado desde siempre, de antemano, y, una vez conquistado, debe protegerse contra todo cuestionamiento. Hay aquí que defender la verdad de toda amenaza, contra toda mordedura. De este modo, el polemista, cargado de privilegios, «que ostenta de entrada y que nunca acepta

73 *Ibidem*.

74 *Eros* como *logos*, pero también *logos* como *eros*. No se trata sólo del movimiento del conocimiento, sino de la pasión de la verdad.

75 Cfr. «Le véritable amour» en *HS II*, págs. 295-317, trad. cast., págs. 209-225.

76 Ello significa la consideración de los juegos de verdad como la verdadera dimensión trascendental del pensamiento, frente a eso que se llama «saber» o «verdad», relegados ahora a figuras empíricas, transitorias y contingentes: «Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores, y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. (...)El ensayo –que hay que entender como prueba modificadora de uno mismo en el juego de la verdad (...) es el cuerpo viviente de la filosofía.» *HS,II*, pág. 16, trad. Cast., pág. 12. La crítica del propio pensamiento, lejos de ser considerada una actividad negativa y, en cierto sentido, secundaria por relación a la actividad positiva del saber, deviene ahora el acto específico del pensamiento.

poner en cuestión», no tiene ante sí un interlocutor, sino un adversario al que hay que vencer, y su objetivo no es «acercar tanto como se pueda una difícil verdad, sino el hacer triunfar la causa justa de la que desde el comienzo es el portador manifiesto»⁷⁷. No cabe aquí *decir verdadero* (*dire vrai*), aquel por el que nos vemos entregados y expuestos en el juego de la verdad, en ese decir que produce modificaciones y desplazamientos esenciales en aquel que dice, sino un «decir la verdad» (*dire la vérité*), en la forma del juicio y según la autoridad que confiere la posesión de aquella⁷⁸.

9. Problematización y política

Vemos, pues, que el asunto no puede ser un decir *lo que(ya) es*, sino un re-problematizarlo; no es cuestión de «ajuste de representaciones»⁷⁹ o de encontrar la solución para un *problema ya dado*. Con ello se va más allá de las formas de la problematización, hacia su *desplazamiento*:

Yo creo que el trabajo que se ha de hacer es un trabajo de problematización y de perpetua reproblemalización. Lo que bloquea al pensamiento es admitir implícitamente o explícitamente una forma de problematización y buscar una solución que pueda substituirse por aquella que uno acepta. Ahora bien, si el trabajo de pensamiento tiene un sentido –diferente de aquel que consiste en reformar las instituciones y los códigos– es el de retomar de raíz la forma en la que los hombres problematizan su comportamiento (su actividad sexual, su práctica punitiva, su actitud por relación a la locura)⁸⁰

De este modo, no se dice a los demás lo que han de decir o de hacer, no se habla en el lugar del otro, en representación suya, *se crean las condiciones para el pronunciamiento de cada cual*⁸¹, contribuyendo así a la *formación de una voluntad política* que enjuicia más allá de clichés o formas dadas. Tal es la función de la problematización: liberar el juicio –al constituir una orientación, un dónde estamos– para una decisión que cada cual ha de llevar a cabo y en ningún caso gobernar, cuidar o conducir a los otros, diciéndoles donde está su verdad y cómo encontrarla. Su función no es pastoral y se busca más bien hacer de la *desujeción* (*désassujettissement*) –de la *indocilidad reflexiva*– en el juego de la política de la verdad⁸² un modo de existencia. Se desempeña así un papel *político* de ciudadano, pero sin hacer política, sino *teoría*, desempeñando el *oficio específico* del intelectual, la problematización. Se trata, pues, de *plantear problemas*, por ejemplo a la «política» y a los «políticos»⁸³ –empeñados en la búsqueda de soluciones y en la labor de las reformas– sin

77 «Polemique, politique et problématisatio» en *DE, IV*, pág. 591, trad. Cast., en *OE, III*, págs. 353-354.

78 *Ibidem*, pág. 592, trad. Cast., pág. 354.

79 *Ibid.*, pág. 598, trad. Cast., pág. 361

80 «Á propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» en *DE, IV*, pág. 612.

81 El G.I.P es un ejemplo de ello.

82 «Qu' est-ce que la critique? (Critique et aufklärung)» en ed. cit., pág 39, trad. cast en ed..cit., pág. 11.

83 «Polemique, politique et problématisations» en *DE, IV*, págs. 592-593, trad. Cast. en *OE, III*, pág. 356.

que de ello resulte una intromisión en su dominio⁸⁴. No se desprecian así las soluciones, se las enmarca más bien en su específico marco histórico-político de problematización, se las hace aparecer como transitorias, pasajeras, no definitivas, necesitadas de una reconsideración permanente a partir del desplazamiento de los problemas:

El papel de un intelectual no consiste en decir a los demás qué han de hacer. ¿Con qué derecho lo haría? Acordémonos de todas las profecías, promesas, mandatos imperativos y programas que los intelectuales han podido formular en el curso de los dos últimos siglos cuyos efectos se han visto ahora. El trabajo de un intelectual no es modelar la voluntad política de los otros; es, por el análisis que lleva a cabo en sus dominios, volver a interrogar las evidencias y postulados, sacudir los hábitos, las maneras de actuar y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, recobrar las medidas de las reglas y de las instituciones y, a partir de esta reproblematicación (donde el intelectual desempeña su oficio específico), participar en la formación de una voluntad política (donde ha de desempeñar su papel de ciudadano)⁸⁵

Es importante señalar que la óptica de los problemas no es *pesimista*, y no conduce a un «antireformismo». No se trata de habitar en la idea de que todo es malo y, por lo tanto, de que no hay nada que hacer⁸⁶. Se parte de la firme adhesión al principio de que el hombre es un *ser pensante*, hasta en sus prácticas más mudas, y de que el pensamiento no es aquello que nos hace creer lo que pensamos y admitir lo que hacemos, sino lo que nos hace problematizar incluso lo que nosotros mismos somos⁸⁷. A partir de aquí no se ha de tratar de «denunciar el mal que habitaría secretamente todo lo que existe, sino presentir el peligro que amenaza en todo lo que es habitual, y tornar problemático todo lo que es sólido»⁸⁸. Ello lejos de paralizarnos, de conducirnos a la apatía, nos pone en camino, posibilitando la más alta actividad.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G.: *Une biopolitic mineure. Entretien avec Giorgio Agamben* en Revista Vacarme, n° 10, 1999-2000.
- DÍAZ MARSÁ, M.: De la nuda vida como forma de vida o de la aporía de la política moderna (Un estudio a partir de Giorgio Agamben), Revista Endosa, n° 22, 2007, pp. 241-278).
- DELEUZE, G.: *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, trad. Cast., Barcelona, Paidós, 1987.
- DELEUZE, G.: *Conversaciones*, Valencia, Pretextos, 1995.

84 En la introducción al segundo y tercer volumen de la Historia de la sexualidad Foucault señala: «Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles donde está su verdad y como encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua». *HSII*, pág. 16, trad. cast., pág. 12.

85 «Le souci de la vérité» en *DE, IV*, págs. 676-677, trad. cast. En *OE, III*, pág. 378.

86 «À propos de la généalogie de l'ethique» en *DE, IV*, pág. 612.

87 *Ibidem*.

88 *Ibid.*

- DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, Madrid, Jucar, 1988.
- DESCARTES, R.: *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1989.
- ERIBON, D.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- FIMIANI, M.F.: *Foucault y Kant. Crítica, clínica y ética*, Buenos Aires, ed. Herramienta, 2005.
- FOUCAULT, M.: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1999, trad. cast. Mexico, FCE, 1991.
- FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1999, trad. Cast., Mexico, Siglo XXI, 1995.
- FOUCAULT, M.: «Qu' est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)» en *Bulletin de la société française de philosophie* (Paris), Avril-Juin 1990, trad. cast. en *Michel Foucault Sobre la ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, pp. 3-52.
- FOUCAULT, M.: *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1999, trad. Cast. Mexico, Siglo XXI, 1993.
- FOUCAULT, M.: *Dits et écrits. 1954-1988 (DE)*, Paris, Gallimard, 1994 (4 vol).
- FOUCAULT, M.: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, trad. cast. en FCE, Mexico, 2002.
- FOUCAULT, M.: *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext(e), 2001, trad. Cast., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.
- FOUCAULT, M.: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991.
- FOUCAULT, M.: *Obras esenciales* (3 vol.), Barcelona, Paidós, 1999.
- HYPOLITE, J.: *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971.
- MERQUIOR, J.G.M.: *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, FCE, México, 1988.