

# CUESTIONES DE MÉTODO: «EVENTUALIZACIÓN» Y PROBLEMATIZACIÓN EN FOUCAULT

## QUESTIONS OF METHOD: “EVENTUALIZATION” AND PROBLEMATIZATION IN FOUCAULT

### QUESTÕES DE MÉTODO: «EVENTUALIZAÇÃO» E PROBLEMATIZAÇÃO EM FOUCAULT

EDUARDO RESTREPO<sup>1</sup>

Pontificia Universidad Javeriana<sup>2</sup>, Colombia

eduardoa.restrepo@gmail.com

Recibido: 16 de febrero de 2008

Aceptado: 23 de abril de 2008

#### *Resumen*

Eventualización y problematización son dos categorías sugeridas por Foucault que no han tenido el mismo eco que las de biopolítica, gubernamentalidad o genealogía. Mientras que estas tres últimas hacen parte del imaginario teórico contemporáneo (sobre todo en los Estados Unidos) y son usadas en múltiples direcciones, las implicaciones de las categorías de eventualización y problematización han pasado virtualmente inadvertidas. En este artículo se examinan ambas categorías en la obra de Foucault y se explicitan algunas de sus implicaciones en cuestiones de método. De particular relevancia son las críticas al presentismo histórico y a la indagación metafísica desde la eventualización y a los enfoques textualistas y mentalistas desde la problematización. *Palabras clave:* eventualización, problematización, presentismo histórico, indagación metafísica, Foucault.

*Palabras claves descriptores:* Foucault, Michel, 1926-1984, crítica e interpretación, metafísica.

#### *Abstract*

Eventualization and problematization are categories proposed by Foucault that have not had the same impact as others of his concepts, such as biopolitics, governmentality, and genealogy. Whereas the latter notions have become part of the contemporary theoretical imaginary (mostly in the United States) and are used in multiple ways, the implications of the categories of eventualization and problematization have remained

<sup>1</sup> Miembro de la Red de Antropologías del Mundo (RAM-WAN). PhD. (c) Antropología con énfasis en Estudios Culturales, University of North Carolina at Chapel Hill. Este artículo retoma un aparte de mi disertación doctoral donde se presentan mis elecciones de método. Agradezco los comentarios que, en el marco de mi disertación, he recibido al respecto de Arturo Escobar, Marisol de la Cadena y Lawrence Grossberg. Obviamente, los problemas que persisten son de mi entera responsabilidad.

<sup>2</sup> Investigador del Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.



TOMANDO SOL, 2007  
Fotografía de Leonardo Montenegro Martínez

largely unexplored. This paper will examine both of these categories showing their implications on questions of method. Particularly relevant are the criticism of historical presentism and metaphysical inquiry from the perspective of eventualization; and the critique of textualist and mentalist approaches from that of problematization. *Key words:* eventualization, problematization, historical presentism, metaphysical inquiry, Foucault.

*Key words plus:* Foucault, Michel, 1926-1984, criticism and interpretation, metaphysics.

### *Resumo*

Eventualização e problematização são duas categorias sugeridas por Foucault e que não têm tido o mesmo eco que as de biopolítica, governamentalidade ou genealogia. Enquanto estas três últimas fazem parte do imaginário teórico contemporâneo (sobretudo nos Estados Unidos) e são usadas em múltiplas direções, as implicações das categorias de eventualização e problematização têm passado virtualmente inadvertidas. Neste artigo se examinam ambas as categorias na obra de Foucault e se explicitam algumas de suas implicações em relação a questões de método. São de particular relevância as críticas ao presentismo histórico e à indagação metafísica a partir do conceito de eventualização e a crítica aos enfoques textualistas e mentalistas a partir da noção de problematização.

*Palavras-chave:* eventualização, problematização, presentismo histórico, indagação metafísica, Foucault.

## **Introducción**

En una conocida expresión, Foucault indicaba que su interés radicaba en la historia del presente y no en la del pasado en términos del presente.<sup>3</sup> Entender las emergencias, despliegues y transformaciones que han constituido nuestro presente

<sup>3</sup> «[...] quisiera hacer la historia. ¿Por puro anacronismo? No, si se entiende por ello hacer la historia del pasado en los términos del presente. Sí, si se entiende por ello hacer la historia del presente» (Foucault, 1976:37).

es lo que mueve el trabajo de Foucault. A eso llama historia del presente. Esta historia se opone a una historia desde el anacronismo, desde el presentismo histórico que hace una historia del pasado en términos del presente.

Este anacronismo o presentismo históricos operan de formas sutiles, pero efectivas. Se articulan a partir de los procedimientos deseventualizantes y de la indagación metafísica que circulan ampliamente en la práctica investigativa de quienes, por disimiles motivos, apelan al pasado. Este estudio del pasado en términos del presente supone una violencia epistémica sobre horizontes de historicidad más o menos ajenos a los que operan en el presente. En sus expresiones más burdas, constituye una verdadera aplanadora de las densidades y singularidades históricas obliterando cualquier posibilidad de comprensión no sólo de lo referido en el pasado, sino también de las condiciones de posibilidad y supuestos del propio presente. La «eventualización» como principio

de inteligibilidad histórica es la propuesta de método que uno encuentra en Foucault para evitar las trampas del presentismo histórico y de la indagación metafísica. Siguiendo algunos de los planteamientos de Foucault, en la primera parte de este artículo se examinará en qué consiste la «eventualización». Se recurre, además, a las sugerentes elaboraciones de Dipesh Chakrabarty para profundizar en la crítica del historicismo en correspondencia con los planteamientos de Foucault.

Problematización es otra categoría nodal en la comprensión del método en el trabajo de Foucault. Aunque hasta ahora marginalmente identificada en los comentarios realizados sobre la obra de Foucault, esta categoría supone una estrategia analítica central que Foucault denominó historia crítica del pensamiento. Esta historia crítica del pensamiento se opone a los enfoques asociados con la historia de las mentalidades, la historia de las ideas y la historia social. La historia crítica del pensamiento se refiere a los regímenes de verdad (o, más precisamente a los de «veridicción» y «juridicción») donde determinados problemas aparecen como objetos del pensamiento y pueden llegar a plasmarse en programas o tecnologías concretas. Estas cuestiones de método serán abordadas con cierto detalle en la segunda parte de este artículo.

Ambas nociones (la de «eventualización» y problematización) permiten comprender la forma cómo Foucault operaba en la formulación de sus preguntas y, sobre todo, en algunos de los criterios de procedimiento que instrumentalizaba en sus trabajos. La arqueología y la genealogía, que tanto han sido invocadas por los disímiles comentaristas, no pueden ser cabalmente entendidas sin considerar la eventualización y problematización como estrategias de abordaje, como cuestiones de método, en la obra de Foucault. Con llamar la atención sobre estas categorías no busco ofrecer una lectura «más adecuada» del trabajo de Foucault (lo cual sería, en el mejor de los casos, una monumental ironía cuando no un absoluto acto fallido para un pensador de su talante), sino mostrar su pertinencia para inspirar el diseño y desarrollo de nuevos estudios.

### **«Eventualización» como principio de inteligibilidad histórica**

El 20 de mayo de 1978 se realizó una mesa redonda en la que Michel Foucault es interpelado por varios historiadores sobre su libro *Vigilar y Castigar*. Un ensayo crítico de Jacques Léonard —*El historiador y el filósofo*— a propósito del libro y de la réplica de Foucault —*El polvo y la nube*— sirvieron de abrebocas para la discusión.<sup>4</sup> Es en este contexto donde Foucault recurre al término eventualización

<sup>4</sup> Ambos ensayos fueron publicados, junto con la transcripción de la mesa redonda, en el libro titulado *La imposible prisión* (Barcelona: Anagrama, 1982).

para ilustrar la especificidad y el contraste de su encuadre con respecto a lo que a sus ojos se había convertido para entonces en el principio de inteligibilidad propia de los historiadores.

Ante todo, la «eventualización» consistiría en un procedimiento de análisis. Ante el «borramiento» de la singularidad en nombre de las supuestas constantes históricas e invariantes antropológicas, Foucault propone la «eventualización» como estrategia que posibilita tomar distancia de lo que nos parece evidente, de la tendencia a subsumir el acontecimiento en horizontes de inteligibilidad o unidades predeterminadas:

Se trata de remover una falsa evidencia, de mostrar su precariedad, de hacer aparecer no su arbitrariedad, sino la compleja vinculación con unos procesos históricos múltiples y, en muchos casos, recientes (Foucault, 1982:59).

Foucault contrasta la «eventualización» como procedimiento de análisis con la labor de los historiadores. Desde su perspectiva, los historiadores han vaciado la historia de los eventos, han producido una historia «deseventualizada» ya que el principio de inteligibilidad histórica desde el que operan es el de la «deseventualización»:

Hace ya mucho tiempo que a los historiadores no les gustan los eventos. Y que convierten la «deseventualización» en principio de la inteligibilidad histórica. Para conseguirlo, refieren el objeto de su análisis a un mecanismo, o a una estructura que debe ser lo más unitaria posible, lo más necesaria, lo más inevitable posible, en suma, lo más exterior a la historia. Un mecanismo económico, una estructura antropológica, un proceso demográfico, como punto culminante del análisis: así es, en pocas palabras, la historia deseventualizada (Foucault, 1982:63-64).

No es mi propósito hacer eco de las palabras de Foucault para borrar de un trazo la labor de los historiadores<sup>5</sup> y, menos aún, para (desde un procedimiento

<sup>5</sup> Cosa que Foucault se cuidó de hacer, ya que a renglón seguido de la cita que acabo de realizar anotaba entre paréntesis: «Ni que decir tiene que me limito a indicar, y aún de manera grosera, una tendencia» (Foucault, 1982:64).

nada «eventualizador» por lo demás) colapsar las innumerables diferencias, contradicciones y desarrollos que se han dado en las últimas tres décadas entre los diferentes estudiosos de la historia. Me interesa, al contrario, resaltar las implicaciones de sus planteamientos y

de cómo los puso en práctica incluso sin estar explícitamente utilizando el término de «eventualización».

A diferencia de otros términos con los cuales se identifican los aportes de Foucault, el de eventualización ha sido poco resaltado entre sus disímiles lectores. En la misma obra de Foucault sólo en unos pocos pasajes aparece la palabra, siendo el más elaborado el que se acaba de citar. No obstante, esto no significa que constituya un aspecto marginal ni secundario en su trabajo. Mi argumento es que, al contrario, la «eventualización» como procedimiento no sólo constituye la especificidad y el amarre de la arqueología y la genealogía, sino que definiría el horizonte filosófico y político en el que se inscribe la obra de Foucault en su conjunto.

La «eventualización» como procedimiento cuestiona al menos dos interrelacionados hábitos de pensamiento que atraviesan, y en muchos casos suponen, el grueso de la imaginación teórica y política de nuestros días: el presentismo histórico y la indagación metafísica. El historiador de la antropología, George W. Stocking (1968), llamaba ya la atención de las dificultades que el historiador enfrentaba no sólo por su condicionamiento por el presente, sino también por la actitud con la cual tiende a abordar el estudio del pasado:

[...] los historiadores están irremediabilmente condicionados de mil maneras sutiles por el presente en que escriben. Pero en general, el historiador se acerca el pasado más bien con el espíritu de un alpinista frente al Everest: «porque está allí» (Stocking 1968:6).

El presentismo histórico consiste en la imposición de unas categorías de análisis y supuestos propios de unos horizontes de historicidad sobre otros obturando posibilidades de comprensión de sus singularidades e incommensurabilidades. En oposición al presentismo, Stoking sugiere que el historicismo consistiría en: «[...] el compromiso a la comprensión del pasado en su propia causa» (1968:4). En el sentido atribuido por Stocking, entonces, la eventualización podría considerarse como un tipo particular de historicismo.<sup>6</sup> Al igual que otras formas de historicismo (en el sentido de Stocking), con la eventualización se cuestiona una extendida actitud de pensamiento cómoda y complaciente hasta con los más obvios anacronismos.

La «eventualización» como sospecha radical y lucha permanente sobre los conceptos y

<sup>6</sup> Este enunciado de la eventualización como un tipo de historicismo sólo es aplicable a la forma como está entendiendo Stocking este concepto que, por lo demás, es bien particular. Como anota Chakrabarty (2000:22), el término historicismo implica una larga y compleja historia, siendo sus concepciones más comunes precisamente lo que se cuestiona con el procedimiento de la eventualización como espero clarificar más adelante. Por tanto, en este sentido, la eventualización no es un tipo de historicismo sino más bien un anti-historicismo.

supuestos que tienden a tomarse como evidentes y que en general se mantienen fuera de examen, implica un procedimiento de acercamiento cauteloso a otros horizontes de historicidad y a los propios buscando entender en sus singulares amarres un suceso o series de sucesos específicos. Esto no significa que se considere posible (ni siquiera deseable) un «borramiento» de las «condicionalidades» del presente, de las «situacionalidades» e «historicidades» del pensamiento, para así libre de toda traba acceder

al «pasado tal cual fue». No es una apología ingenua a la posibilidad o deseabilidad de un sujeto cognoscente sin historia. Al contrario, es preguntarse a cada instante por la historicidad, por esa historicidad que constituye y supone nuestro propio presente.

Ahora bien, los condicionamientos del presente no son todos iguales ni poseen el mismo peso. Como lo anota Ranajit Guha, estos condicionamientos distan de ser homogéneos ya que varían según las experiencias y el entendimiento del propio presente que se expresan en las categorías y supuestos desde los cuales se habla del pasado:

[...] no es posible escribir o hablar sobre el pasado sin el uso de conceptos y supuestos derivados de la propia experiencia y entendimiento del presente, es decir, es desde estas ideas que el escritor o quien habla interpreta sus propios tiempos para él y para otros (Guha, 1997:6).

Es precisamente en esta diferencia de experiencias y en una sospecha radical y lucha permanente con los conceptos y supuestos, con las cuales se opera desde un procedimiento como el de la eventualización, donde emergen las condiciones de posibilidad para un distanciamiento crítico del presentismo histórico y sus poderosos efectos. Por supuesto que la eventualización no es la única vía para este cuestionamiento, y es probable que no sea la más expedita. No obstante, ésta es una apuesta que vale la pena explorar.

Mientras más cercano es el objeto de examen a nuestro propio horizonte de historicidad, más difícil resulta identificar los efectos y operaciones del presentismo histórico dada la sutileza de sus mediaciones. A una mayor distancia, la violencia epistémica del presentismo histórico tiende a hacerse más evidente y hasta intolerable incluso al más superficial de los análisis con una mínima actitud reflexiva sobre los términos que los constituyen.

La indagación metafísica es el segundo hábito de pensamiento cuestionado por el procedimiento de la eventualización. En el texto ya citado, Foucault anota que la ruptura con la evidencia que buscaba la eventualización como procedimiento implicaba que: «Allí donde nos sentimos bastantes tentados a una constante histórica, o a una característica antropológica inmediata, o también a una evidencia que se impone de manera igual para todos, se trata de hacer surgir una “singularidad”» (Foucault, 1982:61). Tres de los rasgos más prominentes de la indagación metafísica consisten en pensar en términos de constantes históricas, universales antropológicos o generalizaciones definidas de antemano. Estos tres rasgos confluyen en la obliteración de lo singular de un suceso o serie de sucesos, que es lo que pretende resaltar la eventualización.

En relación a las constantes históricas, además de las críticas al presentismo histórico antes comentado, Foucault subraya su sospecha sobre la actitud intelectual de la «lectura lineal de la historia» que constituye no pocos análisis políticos y sociológicos, y que «[...] consiste en suponer la repetición y extensión de los mismos mecanismos a lo largo de la historia de nuestras sociedades» (Foucault 1986:5). En oposición a esta lectura lineal de la historia, Foucault ha propuesto la genealogía. Retomando la distinción que hizo Nietzsche de las categorías *ursprung* (origen) y *erfindung* (invención), Foucault ([1971] 1992) estableció una diferencia metodológica sustancial entre, de un lado, la indagación genealógica de las líneas de transformación y dispersión de eventos o series de eventos que emergen en correlaciones de fuerza determinadas y, del otro lado, la pesquisa metafísica del «origen» monolítico y el despliegue teleológico de una entidad trascendental asociados a ciertas tendencias del análisis histórico. La genealogía consiste en:

[...] una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia (Foucault, 1992:181).

En este sentido, la genealogía puede ser considerada como un componente del procedimiento de la «eventualización», uno que se opone a lo que Chakrabarty caracteriza como el historicismo.

En su libro *Provincializing Europe*, Dipesh Chakrabarty define al historicismo como:

[...] un modo de pensar con las características siguientes. Nos dice que para entender la naturaleza de algo en este mundo nosotros debemos verlo como una entidad desarrollándose históricamente, es decir, primero, como un individuo y un todo único —como algún tipo de unidad por lo menos en el potencia— y, segundo, como algo que se desarrolla con el tiempo (Chakrabarty, 2000:23).

Este modo de pensamiento no se circunscribe a los más burdos análisis teleológicos (Chakrabarty, 2000:22-23). Entendido de esta manera, el historicismo opera desde el establecimiento de constantes históricas, esto es, supone la existencia de entidades -potenciales o actuales- que mantienen su naturaleza, unidad e identidad por debajo de las apariencias a lo largo de una serie de desarrollos que se remontan a los albores de un tiempo histórico secular, vacío y homogéneo. El principio de inteligibilidad consiste, entonces, en remitir a estas entidades, generales y últimas, las particularidades o especificidades identificadas, las cuales no pueden ser más que accidentes de su manifestación en un momento dado. Desde esta perspectiva, la «eventualización» como procedimiento se opone y cuestiona al historicismo.

Con respecto a los universales antropológicos, Foucault esgrime un escepticismo sistemático. En un aparte redactado bajo el seudónimo de Maurice Florence -para el *Dictionnaire des philosophes*-, Foucault presentaba hacia el final de su vida lo que habían constituido sus elecciones de método en los siguientes términos. En primer lugar, mantener «[...] un escepticismo sistemático ante los universales antropológicos» (Foucault, [1984] 1999a:365-366). Esto es «[...] elidir tanto como sea posible, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos» (Foucault, [1984] 1999a:366). En segundo lugar, antes que apelar al sujeto constituyente y trascendental de la filosofía, hay que «[...] volver a descender al estudio de las prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento» (Foucault, [1984] 1999a:366). En otro pasaje, afirmaba en la misma dirección: «Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica» (Foucault 1992:181).



Estas elecciones de método<sup>7</sup> apuntan al cuestionamiento de los universales antropológicos y a la necesidad de situar en el plano de las prácticas concretas y de sus historicidades lo que se ha tendido a tomar como tal. Así, en sus conferencias sobre el nacimiento de la bio-política, Foucault argumentaba:

[...] en vez de partir de los universales para deducir de ellos unos fenómenos concretos, o en lugar de partir de esos universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, me gustaría comenzar por estas últimas y, de algún modo, pasar los universales por la grilla de esas prácticas (Foucault, [1979] 2007:18).

No más el Sujeto ni la Razón, el Deseo, la Historia, la Ley, lo Inconsciente o

<sup>7</sup> Foucault señala un tercer principio de método consiste en «[...] dirigirse como dominio de análisis a las “prácticas”, y abordar el estudio por el sesgo de lo que “se hace”» (Foucault, [1984] 1999:367). Estas prácticas no son sólo acciones, sino también pensamiento: «[...] las “prácticas” entendidas a la vez como modo de obrar y de pensar, que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto» (Foucault, [1984] 1999:367). Sobre este importante rasgo del encuadre de Foucault, volveré más adelante a propósito de su noción de problematización y sus asociaciones con los regímenes de veridicción y de juridicción.

la Cultura (así con mayúscula inicial) como universales antropológicos para subsumir en un análisis «deseventualizante» entramados de relaciones, prácticas y representaciones que emergen, se transforman y dispersan en un momento dado. No es que se niegue la existencia de universales antropológicos, sino que se piensa estos más como uno de los tantos y lejanos puntos de llegada de análisis concretos que el altar en el que se sacrifica la indagación por la densidad y singularidad. Como lo indicaba Rabinow, esto contribuye a hacer de Foucault un pensador que está:

[...] constantemente pluralizando y descapitalizando todos los grandes conceptos, primeros principios, y los soportes fundamentales que nuestra tradición ha producido. El problema de razón no es uno jurídico u ontológico; es histórico y político (Rabinow, 1984:14).

Finalmente, las generalizaciones establecidas de antemano también se oponen a la posibilidad de que afloren los eventos o series de eventos en su singularidad. En este punto son nuevamente relevantes las anotaciones realizadas por Chakrabarty: «La singularidad es una cuestión de ver, entra en existencia como lo que se resiste nuestro esfuerzo de fijar algo como un caso particular de una idea general o categoría» (Chakrabarty, 2000:82). Desafiar la tendencia a endosar lo que se examina a un principio general, a una ley o a un caso de una entidad que la subsume constituye una premisa de la «eventualización» como procedimiento. Este desafío significa una lucha permanente con el lenguaje mismo ya que «[...] desde que el lenguaje mismo se refiere principalmente a lo general [...] Vislumbrar lo singular podría ser una pregunta de forcejear contra el propio lenguaje [...]» (Chakrabarty 2000:83). En un pasaje que hace recordar el fragmento citado de Foucault sobre

los historiadores y su principio de «deseventualización», la inteligibilidad metafísica tiende a preguntarse por el «qué es», por el «ser», por la «naturaleza» de una cosa o hecho determinado; mientras que desde el procedimiento de la «eventualización» la pregunta relevante es por el «cómo» se constituye en un momento determinado un suceso o serie de sucesos que establecen un objeto, una posición de sujeto, una red de categorías, una práctica o unas subjetivaciones determinadas:

Para entender mejor lo que se castiga y por qué se castiga, plantear la pregunta: ¿cómo se castiga? De este modo, no hacía más que seguir el camino tomado respecto a la locura: en lugar de preguntarse lo que, en una época determinada, se considera como locura y lo que se considera como no-locura, como enfermedad mental y como comportamiento normal, preguntarse cómo se opera la división. Procedimiento que considero que aporta, no digo toda la luz posible, pero sí una forma de inteligibilidad bastante fecunda. (Foucault 1982:57-58).

En síntesis, los enfoques que apelan a posiciones fundacionales en nombre de una realidad más allá de la superficie de las apariencias o de las variaciones como accidente o simulacro, esgrimen una entidad primordial y «trans-histórica», constituyen las disímiles articulaciones de la indagación metafísica. La «eventualización» supone, por el contrario, una ontología histórica radical que busca no desconocer su propia historicidad.

Chakrabarty establece una serie de precisiones que son relevantes en la puntuación de sus límites y alcances. Indica que «No es suficiente historizar “la historia”, la disciplina, dado que esto sólo mantiene acriticamente en su lugar la comprensión misma del tiempo que nos permite historizar en el primer lugar» (Chakrabarty 2000:93). Esta forma cómo se entiende el tiempo que permite historizar supone una naturalización en la cual todo sería objeto de ser historizado:

El naturalismo de tiempo histórico, sin embargo, reposa en la creencia de que todo puede ser historizado. Así aunque la no naturalidad de la disciplina de la historia se concede, la supuesta aplicabilidad universal de su método implica el posterior supuesto de que es siempre posible asignar a las personas, lugares, y objetos a un naturalmente existente, continuo fluir del tiempo histórico (Chakrabarty 2000:73).

No obstante, esta concepción del tiempo y la aplicabilidad a todo lo existente es sólo una manera-de-ser en el mundo, en la cual opera el principio del desencantamiento del mundo:

Uno historiza sólo en la medida en que como se pertenece a un modo de estar en el mundo de que se alinea con el principio del «desencantamiento del universo», el cual subyace al conocimiento en las ciencias sociales

[...] Pero el «desencantamiento» no es el único principio por el cual nosotros hacemos mundo. Lo sobrenatural puede habitar el mundo en otros modos de hacer mundo, y no siempre como un problema resultado de creencias o ideas conscientes (Chakrabarty 2000:111).

Estas puntualizaciones de Chakrabarty, encuentran eco en el mismo Foucault cuando al final del texto sobre «eventualización» indicaba:

La pregunta a la que jamás conseguiré responder pero que me he planteado desde el principio es aproximadamente esta: «¿Qué es la historia en cuanto en ella se reproduce incesantemente la división de lo verdadero y de lo falso?» Y con ello quiero decir cuatro cosas: 1) ¿De qué manera la producción y la transformación de la división de lo verdadero/falso son características determinantes de nuestra historicidad? 2) ¿De qué maneras específicas ha intervenido esta relación en las sociedades «occidentales» productoras de un saber científico de forma perpetuamente cambiante y con valor universal? 3) ¿Qué puede ser el saber histórico de una historia que produce la división verdadero/falso de que depende este saber? 4) ¿El problema político más general no es el de la verdad? ¿Cómo unir entre sí la manera de dividir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los demás? (Chakrabarty, 1982:71-72).

Retomando la distinción que establece con la labor de los historiadores, Foucault considera que su propio trabajo, en gran parte, radica en que carece de algo «[...] que se asemeje a un esquema como infra y sobreestructura, ciclo malthusiano, u oposición entre sociedad civil y Estado [...]» (Foucault, 1982:77). Los historiadores se confunden e irritan ante la ausencia «[...] de estos esquemas que garantizan, explícita e implícitamente, las habituales operaciones de los historiadores desde hace cincuenta, cien

<sup>8</sup> «¿Qué hace usted con el Estado? ¿Qué teoría ofrece de él? Usted descuida su papel, objetan unos; lo ve por todas partes, dicen otros, y supone que es capaz de cuadrricular la existencia cotidiana de los individuos». O también: «Usted hace unas descripciones de las que están ausentes todas las infraestructuras», pero otros dicen ¡que convierte la sexualidad en una infraestructura!» (Foucault, 1982:77).

o ciento cincuenta años» (Foucault, 1982:77). De ahí las demandas de los historiadores por situarlo en un esquema y las objeciones encontradas sobre su labor.<sup>8</sup> Para Foucault, «[...] mi problema no es construir un [modelo o esquema] nuevo ni revalidar uno ya construido [...] [Tampoco] consiste en proponer un principio de análisis global de la sociedad» (Foucault, 1982:78). Así, mientras los historiadores:

[...] convierten a «la sociedad» en el horizonte general de su análisis, y la instancia en relación a la cual deben situar tal o cual objeto concreto («sociedad, economía, civilización»). Mi tema general no es la sociedad, [sino que] es el discurso verdadero/falso: quiero decir, es la formación

correlativa de ámbitos, de objetos y de discursos verificables y falsificables que les son afines; y no es simplemente esta formación lo que me interesa sino los efectos de realidad unidos a ella (Foucault, 1982:78).

La ausencia de un esquema o modelo general y la carencia de un análisis global de la sociedad, constituyen entonces dos rasgos que lo distinguen de la labor de los historiadores. Pero también, ya en positivo, el problema que reclama para sí es uno que se refiere al discurso, a los efectos de realidad asociados a la formación correlativa de ámbitos, de objetos y de discursos verificables y falsificables.

Para la ilustración de esta distinción con la labor de los historiadores, Foucault recurre al ejemplo de la sexualidad. Mientras que para el historiador es «[...] completamente legítimo [...] preguntarse si los comportamientos sexuales de una época determinada han sido controlados y cuáles de ellos han sido severamente sancionados [...]» (Foucault, 1982:78), el problema que él se plantea

[...] es completamente diferente: se trata de saber cómo se ha transformado la puesta en discurso del comportamiento sexual, a qué tipos de «jurisdicción» y de «veridicción» ha sido sometido, cómo se han formado los elementos constitutivos de este ámbito que se ha denominado —muy recientemente, por otra parte— la sexualidad. Ámbito cuya organización ha tenido evidentemente efectos muy numerosos —entre ellos el de ofrecer a los historiadores una categoría suficientemente «evidente» como para que ellos crean que es posible hacer la historia de la sexualidad y de su represión. (Foucault, 1982:78-79).

En este punto es donde entra la «eventualización» como principio de inteligibilidad:

Hacer la historia de «la objetivación» de estos elementos que los historiadores consideran como dados objetivamente (la objetivación de las objetividades, me atrevo a decir), es el tipo de círculo que a mí me gustaría recorrer. Un «lío», en suma, del que no es cómodo salir: eso es, sin duda, lo que molesta e irrita, mucho más que un esquema que sería fácil reproducir. (Foucault, 1982:79).

La objetivación de las objetividades, esto es, tomar como objeto lo que aparece como dado, esas objetividades evidentes sobre las que se edifican sesudos análisis e interminables disputas, sobre las que se interpretan los documentos históricos, pero también a través de las cuales hacen sentido las acciones y narrativas del propio presente. Preguntarse por su obvedad y naturalidad que las mantiene por fuera del campo del pensamiento, de sus visibilidades, es precisamente lo que busca la «eventualización».

En tanto el acontecimiento en su singularidad e irreductibilidad constituye el objeto de interés de la «eventualización» como procedimiento, se marca una distancia con los análisis estructuralistas o semióticos que se centran en la lógica de la

estructura y la del sentido respectivamente: «[...] el acontecimiento como objeto principal de investigación. Ni la lógica del sentido ni la lógica de la estructura son adecuados para este trabajo» (Foucault, [1975] 1999:63). El procedimiento de la «eventualización» se diferencia de los análisis estructuralistas y semióticos, tanto como de los dialécticos. Con respecto al primero, Foucault escribía:

Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de suceso no sólo de la etnología sino de toda una serie de ciencias e incluso, en el límite, de la historia. No veo quien puede ser más antiestructuralista que yo (Foucault, 1992:179).

Las diferencias no se circunscriben a tomar al «suceso» en el lugar que ocupaba la «estructura».

No se trata de colocar todo en un mismo plano, que sería el del suceso, sino de considerar detenidamente que existe toda una estratificación de tipos de sucesos diferentes que no tienen ni la misma importancia, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad de producir efectos (Foucault, 1992:179).

Por tanto, «El problema consiste al mismo tiempo en distinguir los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstruir los hilos que los atan y los hacen engendrarse unos a partir de otros» (Foucault, 1992:179). En esta distinción, diferenciación y reconstrucción de los sucesos, sus imbricaciones, planos e interacciones, no cabe la apelación al modelo de la estructura o de la comunicación. Antes que la figura del intercambio de significantes, lo que está en juego son las relaciones de poder:

De aquí el rechazo a los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y la batalla. (Foucault, 1992:180).

Aquí Foucault introduce el contundente enunciado:

La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa: no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas (Foucault, 1992:180).

Tampoco la dialéctica —como lógica de la contradicción— ni la semiótica —como estructura de la comunicación— darían cuenta de esta historicidad belicosa que demanda una inteligibilidad en detalle de las relaciones de poder, esto es, de las luchas, las estrategias y tácticas que constituyen los diferentes sucesos o series de sucesos en sus diferenciales amarres y planos:

Respecto a esta inteligibilidad la «dialéctica» aparece como una manera de esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano; y la «semiología» como una manera de esquivar el carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo (Foucault 1992:180).

La memoria de estos enfrentamientos, de las historicidades belicosas que nos arrastras y determinas, se encuentra en los «saberes sometidos». «En ambas formas de los saberes sometidos o sepultados estaba de hecho incorporado el saber histórico de las luchas [...], yacía la memoria de los enfrentamientos que hasta ahora había sido mantenida al margen» (Foucault, [1976] 1992:21). Para hacer emerger estas memorias, se requiere una intervención genealógica: «He aquí, así delineada, lo que se podría denominar una genealogía: redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos» (Foucault, [1976] 1992:21). Estas genealogías de la memoria, de la inscripción histórica de los enfrentamientos y de las luchas, sólo es posible si se cuestionan los efectos de los discursos científicos totalizantes, formales y unitarios —como los del estructuralismo, la semiología, el marxismo o, en general, las historias «deseventualizantes»— que pretenden subsumir y borrar la fragmentariedad, localidad y dispersión de estos saberes sometidos o sepultados:

La genealogía sería entonces, respecto y en oposición a los proyectos de una inscripción de saberes en la jerarquía de los poderes propios de la ciencia, una especie de tentativa de liberar de la sujeción a los saberes históricos, es decir, de hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales —menores diría Deleuze— contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder: ese es el proyecto de estas genealogías en desorden y fragmentarias (Foucault [1976] 1992:24).

De ahí que las genealogías sean ante todo anti-ciencias, en el sentido de que cuestionan los efectos del conocimiento considerado como científico. Pero no como intervenciones que:

[...] reivindicquen el derecho lírico a la ignorancia o al no saber; no es que se trate de rechazar el saber o de poner en juego y en ejercicio el prestigio de un conocimiento o de una experiencia inmediata, no capturada aún por el saber. No se trata de eso. Se trata en cambio de la insurrección de los saberes (Foucault, [1976] 1992:23).

Las genealogías son anti-ciencias no tanto porque estén «[...]» contra el contenido, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra» (Foucault, [1976] 1992:23). En la insurrección de estos saberes tiene cabida la arqueología como «el método propio de los análisis de las discursividades locales», mientras que la genealogía «sería la táctica que, a partir de las discursividades locales así descritas, hace jugar los saberes liberados de la sujeción, que surgen de ellas» (Foucault, [1976] 1992:24).

Ahora bien, Foucault entiende por saberes sometidos de un lado:

[los ...] contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales [...] y, del otro lado, [...] toda una serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requerido (Foucault, [1976] 1992: 21).

Estos últimos, constituyen lo que Foucault denomina «[...] el saber de la gente (y que no es propiamente un saber común, un buen sentido, sino un saber particular, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad y que sólo debes su fuerza a la dureza que lo opone a todo lo que lo circunda)» (Foucault, [1976] 1992:21). En el concepto de saberes sometidos, entonces, se reúnen como en «una extraña paradoja» dos formas: los saberes sepultados de la erudición -contenidos del conocimiento teórico, meticoloso, erudito, exacto- y los saberes de la gente -saberes locales, singulares, descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia-. (Foucault, [1976] 1992:22).

### **Problematizaciones, programas y juegos de verdad**

Problematización constituye otro concepto en la obra de Foucault que ha pasado casi tan desapercibido como el de «eventualización».<sup>9</sup> El concepto de problematización aparece en una lectura retrospectiva de su propio trabajo de Foucault hacia los últimos años de su vida:

<sup>9</sup> Una excepción se encuentra en uno de los apartes destinados a este concepto por Paul Rabinow y Nikolas Rose (2003) en su introducción a su *reader* de Foucault.

La noción que sirve de forma común a los estudios que he emprendido [...] es la de *problematización*, pese a que aún no había aislado suficientemente esta noción. Pero siempre se va hacia lo esencial para atrás, como los cangrejos, y las cosas más generales aparecen en último lugar. Es el precio y la recompensa de cualquier trabajo en el que las apuestas teóricas se elaboran a partir de cierto dominio empírico (Foucault [1984] 1999b:371).

El concepto de problematización se refiere al:

[...] conjunto de las 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 para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.) (Foucault [1984] 1999b:371).

Este objeto de pensamiento es constituido como «problema» en el proceso de problematización: «[...] el proceso de “problematización” - lo que significa: cómo y por qué ciertas cosas (el comportamiento, un fenómeno, un proceso) se convierte en un *problema*» (Foucault [1983] 1988:17). La problematización es un concepto que se encuentra en la misma dirección que el de «eventualización» en el sentido de que lo relevante son las singularidades históricas de estos objetos o problemas:

El estudio de los modos de problematización, de las *problematizaciones* (es decir, de lo que no es un constante antropológica, ni variación cronológica), es, pues, la manera de analizar, en su forma históricamente singular, cuestiones de alcance general (Foucault [1983] 1999:351).

Con el concepto de problematización Foucault cuestiona al mismo tiempo la teoría de la representación como reflejo de objetos constituidos de antemano así como las conceptualizaciones textualistas que suponen que el objeto es una quimérica ilusión resultante de la mediación discursiva: «Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe» (Foucault, [1984] 1999b:371). Entonces, nada más errado que considerar que con la noción de problematización lo que se busca es una llana negación o vaciamiento de la realidad y materialidad del mundo en nombre de un constructivismo textualista radical o de un burdo idealismo. En un pequeño artículo sobre problematización publicado en *The History of the Present*, Foucault clarificaba este punto:

Para cuando digo que estoy estudiando la «problematización» de la locura, el crimen o la sexualidad, no es una manera de negar la realidad de tales fenómenos. Al contrario, he intentado mostrar que precisamente era algo realmente existente en el mundo lo que era el blanco de regulación social en un momento dado. La pregunta que planteo es: ¿cómo y por qué se reunieron cosas muy diferentes en el mundo, caracterizadas, analizadas y tratadas como, por ejemplo, «enfermedad mental»? Y aun cuando no diré que lo que se caracterizó como «esquizofrenia» corresponde a algo real en el mundo, esto no tiene nada que ver con el idealismo. Porque pienso que hay una relación entre la cosa que es problematizada y el proceso de problematización. La problematización es una respuesta a una situación concreta que es real (Foucault [1983] 1988:17).



Igualmente, la relación entre una problematización dada y su contexto histórico ha sido objeto de malentendidos. Se ha considerado que en sus análisis Foucault desconoce las articulaciones de una problematización dada con el contexto histórico: «Hay también una interpretación equivocada según la cual mi análisis de una problematización dada es sin contexto histórico alguno, como si fuera un proceso espontáneo que viene de cualquier parte» (Foucault [1983] 1988:17). Al contrario de lo sugerido por esta acusación, Foucault argumenta que:

[...] he intentado mostrar, por ejemplo, que la nueva problematización de la enfermedad o la patología física al final del siglo XVIII estaba unida muy directamente a la modificación en varias prácticas, o al desarrollo de una nueva reacción social a las enfermedades, o al desafío propuesto por ciertos procesos, y así sucesivamente (Foucault [1983] 1988:17).

No obstante, una vez dicho esto, Foucault plantea que:

[...] una problematización dada no es un efecto o consecuencia de un contexto histórico o situación, pero es una respuesta dada por los individuos definidos (aunque se puede encontrar la misma respuesta en una serie de textos, y en un cierto punto la respuesta puede ser tan general que se convierte en anónima) (Foucault [1983] 1988:17).

Por tanto, las problematizaciones no son simples derivados o expresiones mecánicas de los contextos o situaciones históricas en las que emergen, se transforman y dispersan. Pero tampoco significa que se encuentren libremente flotantes sin ningún tipo de anclaje o amarres al contexto o situación específica en la que se despliegan.

Una problematización dada es un objeto del pensamiento constituido como problema para ciertos individuos; no la imposición de un contexto o situación histórica mediante una especie de inconsciente colectivo. Las problematizaciones como respuestas dadas por individuos concretos

[...] no es una representación ni un efecto de una situación no significa que no responde a nada, que es un puro sueño, o una «anti-creación». Una problematización siempre es un tipo de creación; pero una creación en el sentido que, dadas ciertas situaciones, se puede inferir que este tipo de problematización seguirá. Dado una cierta problematización, sólo se puede entender por qué este tipo de respuesta aparece como una contestación a un aspecto concreto y específico del mundo. Hay la relación de pensamiento y realidad en el proceso de problematización (Foucault [1983] 1988:17).

Las problematizaciones no se encuentran sumergidas en un inconsciente que haya que desvelar mediante metodologías hermenéuticas, sino que se encuentran en el orden de la superficie.

Foucault desarrolla el concepto de problematización en relación con su historia del pensamiento, la cual contrasta con la historia de las ideas (como el análisis de los sistemas de representaciones) y la de las mentalidades (como el análisis de las actitudes y de los esquemas de comportamiento): «Me pareció que había un elemento que, de suyo, caracterizaba a la historia del pensamiento: era lo que cabría llamar los problemas o más exactamente las problematizaciones» (Foucault, [1984] 1999c:359). La distinción del pensamiento (y, por lo tanto, lo que establece la especificidad de su historia) de las representaciones y de las actitudes y esquemas de comportamiento radica en que el primero constituye la libertad y distancia con respecto a lo que se hace en donde se toma por objeto y se fija como

<sup>10</sup> «Lo que distingue al pensamiento es que es algo completamente diferente del conjunto de las 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 la manera de hacer o de reaccionar, dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones 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, [1984] 1999c:359).

problema, mientras que las segundas invisten el comportamiento dándole un sentido, habitándolo o determinándolo.<sup>10</sup> Ahora bien, no todo dominio de acción o comportamiento devienen en objeto de pensamiento, es decir, se problematiza. Se requiere que este dominio o comportamiento haya perdido la familiaridad y certidumbre que lo mantiene al margen del campo de visibilidades del pensamiento, que se le hayan asociado una serie de dificultades que demandan ser encaradas (Foucault, [1984] 1999c:359). La problematización, entonces, no debe considerarse «[...] como un ajuste de representaciones, sino como un trabajo del pensamiento» (Foucault, [1984] 1999c:361).

Esta pérdida de familiaridad, la incertidumbre y dificultades suscitadas son aspectos que se desprenden de procesos sociales, económicos y políticos. Estos procesos operan como incitadores para la emergencia de ciertas problematizaciones, pero no signan ni determinan su contenido:

Pueden existir y ejercer una acción durante largo tiempo, antes de que haya problematización efectiva para el pensamiento. Y éste, cuando interviene, no adopta una forma única que será el resultado directo o la expresión necesaria de estas dificultades [...] (Foucault, [1984] 1999c:360).

De ahí que la problematización deba ser entendida 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 un contexto que valen como cuestión posible» (Foucault, [1984] 1999c:360). En tanto las problematizaciones no son una expresión directa, inmediata ni necesaria de los procesos sociales, políticos y económicos, se pueden dar disímiles respuestas, varias problematizaciones, ante una misma constelación de

dificultades, de des-familiarizaciones e incertidumbres en un determinado dominio de la acción o comportamiento (Foucault, [1984] 1999c:360). Ante las respuestas diversas efectivamente articuladas, «[...] lo que hay que comprender es lo que las hace simultáneamente posibles; es el punto en el que enraíza su simultaneidad; es el suelo que puede nutrir a una y a otras, en su diversidad y a pesar, en ocasiones, de sus contradicciones» (Foucault, [1984] 1999c:360). Este punto o suelo en el que se enraízan y despliegan la diversidad constituye una «forma» específica de problematización (Foucault, [1984] 1999c:360). Las dificultades a las cuales responde la problematización no son simplemente traducidas o manifestadas en el pensamiento, sino que éste las elabora desde unas condiciones concretas sobre las cuales se establecen las respuestas posibles y en las cuales emergen los elementos constituyentes de las diferentes soluciones:

Esta elaboración de un tema en cuestión, esta transformación de un conjunto de obstáculos y de dificultades en problemas a los que las diversas soluciones buscarían aportar una respuesta, es lo que constituye el punto de problematización y el trabajo del pensamiento (Foucault, [1984] 1999c:360).

La indagación por las problematizaciones concretas y formas específicas de problematización propia de una historia crítica del pensamiento constituye una estrategia de método radicalmente distinta de la deconstrucción: «Se ve cuán lejos estamos de un análisis en términos de deconstrucción (toda confusión entre estos dos métodos sería imprudente)» (Foucault, [1984] 1999c:360). Es probable que Foucault tenga en mente la deconstrucción derrideana con su énfasis textualista en la «evidenciación» del logocentrismo y la metafísica de la presencia. En cualquier caso, lo que opone en este pasaje a la deconstrucción consiste en:

[...] un movimiento de análisis crítico mediante el cual se procure ver cómo se han podido construir las diferentes soluciones a un problema; pero también, cómo estas diferentes soluciones se desprenden de una forma específica de problematización. Y entonces se muestra que toda nueva solución que vendría a añadirse a las otras surgirá de la problematización actual, modificando solamente algunos de los postulados o de los principios sobre los que se apoyan las respuestas que se dan (Foucault, [1984] 1999c:361).

Algunas de estas problematizaciones se expresan en programas como el famoso Panóptico de Bentham. De esta manera, las problematizaciones pueden traducirse e inscribirse en una serie de prácticas institucionales concretas. Los programas no son entidades en el sentido de «tipos ideales» a la Max Weber. La categoría de «tipo ideal» le permite al historiador contar con una estructura de comprensión que *a posteriori* aplica al relacionar serie de datos con el propósito de:

[...] reconquistar una «esencia» (del calvinismo, o del Estado, o de la empresa capitalista) a partir de unos principios generales que no están, o ya no están, presentes en el pensamiento de los individuos cuyo comportamiento concreto se entiende, sin embargo a partir de ellos (Foucault, 1982:67).

Al contrario, los programas son explícitos y refieren a

[...] conjuntos de prescripciones calculadas y razonadas, y según los cuales se deben organizar unas instituciones, ordenar unos espacios, regular unos comportamientos. Si tienen una idealidad, es la de una programación que puede quedar en suspenso, no la de una significación general que hubiera permanecido oculta (Foucault, 1982:68).

No todos los programas formulados son llevados a la práctica pues unos son seleccionados mientras que otros quedan como propuestas que nunca llegan a ser instrumentalizadas. Además, en una institución concreta se los simplifica y no se los aplica como habían sido inicialmente diseñados, adaptándolos y combinándolos con las prácticas ya existentes.

Del hecho de que gran parte de estos programas nunca se lleguen a instrumentalizar -o que cuando lo hacen sea por lo general de forma simplificada o diferente a como habían sido diseñados- no se sigue que sean simples quimeras que no tienen nada que ver con la «vida real». Su mera formulación es un componente que expresa y constituye lo real:

Por una parte, su elaboración responde a toda una serie de prácticas o de estrategias diversas [...] Por otra parte, estas programaciones inducen toda una serie de efectos en la realidad (lo que no quiere decir, evidentemente, que pueden ocupar el lugar de lo real): se cristalizan en unas instituciones, informan el comportamiento de los individuos, sirven de clave a la percepción y a la apreciación de las cosas (Foucault, 1982:70).

Los programas no deben considerarse como erráticos proyectos carentes de toda realidad, sino como componentes constituyentes de la realidad misma.

Articuladas o no en formas de programas, las problematizaciones suponen la emergencia de ciertos objetos, de determinados problemas, en unos regímenes de «veridicción» y jurisdicción determinados. En su descripción de su labor como una historia crítica del pensamiento, Foucault argumenta que esta «[...] sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que ellas constituyen un saber posible» (Foucault, [1984] 1999a:363). Antes que suponer el sujeto y el objeto, Foucault sugiere que estas relaciones deben explorarse desde el modo de subjetivación y

el de objetivación. Para el modo de subjetivación: «La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener; qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de cualquier tipo de conocimiento» (Foucault, [1984] 1999a:364). Por su parte, en el modo de objetivación determina:

[...] en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible, cómo ha podido ser problematizado como objeto que hay que conocer; a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometido y qué parte de él ha sido considerado pertinente (Foucault, [1984] 1999a:364).

Los regímenes de «veridicción» se refieren a los juegos de verdad<sup>11</sup> en los que se establecen, transforman y dispersan las relaciones entre modos de subjetivación y de objetivación concretos. Por su parte, los regímenes de jurisdicción indican lo

<sup>11</sup> Al respecto, Foucault anotaba que por juegos de verdad se refería «[...] no al descubrimiento de las cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso» (Foucault, [1984] 1999a:364).

que puede ser hecho, esto es, las competencias y jurisdicciones de prácticas reclamadas o imputadas por un sujeto —resultante de esos modos de subjetivación— con respecto a un objeto —resultante de esos modos de objetivación—. De ahí que estos regímenes de «veridicción» y de jurisdicción no se limitan

a las problematizaciones (ni siquiera a los programas articulados que son objeto de instrumentalización en ámbitos institucionales específicos), pero tanto las problematizaciones como los programas encuentran en estos regímenes sus condiciones de existencia y de transformación.

No es sorprendente, entonces, que Foucault planteara que su labor consistía en: «Eventualizar unos conjuntos singulares de prácticas, para hacerlos aparecer como unos regímenes de jurisdicción y de veridicción. He ahí, en términos extremadamente bárbaros lo que me gustaría hacer» (Foucault, 1982:67). A renglón seguido insiste sobre la distinción de este procedimiento de la «eventualización» con respecto a la historia de los conocimientos, o los análisis teleológicos de una racionalidad creciente, o las estructuras inconscientes universales a la especie que determinarían los comportamientos:

Como ven, no se trata de una historia de los conocimientos, ni de un análisis de la racionalidad creciente que domina nuestra sociedad, ni una antropología de codificaciones que rigen sin que lo sepamos nuestro comportamiento. Me gustaría, en pocas palabras, volver a situar el régimen de producción de lo verdadero y de lo falso en el centro del análisis histórico y de la crítica política (Foucault, 1982:67).

**Referencias**

- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. Princeton University Press, Princeton.
- Foucault, Michel. 1992. «Verdad y poder. Entrevista con M. Fontana», en: *Microfísica del poder*. 175-189. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- Foucault, Michel. 1986. “The Risks of Security. A discussion with Robert Bono”. *The History of the Present*. (2):4-5.
- Foucault, Michel. [1984] 1999a. «Foucault», en: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. 363-368. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. [1984] 1999b. «El cuidado de la verdad», en: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. 369-380. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. [1984] 1999c. «Polémica, política y problematizaciones», en: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. 353-361. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. [1983] 1999. «¿Qué es la Ilustración?», en: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. 335-352. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. [1983] 1988. “On problematization”. *The History of the Present*. (4):16-17.
- Foucault, Michel. 1982. *La imposible prisión*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel. [1979] 2007. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1976. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. [1976] 1992. *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel. [1975] 1999. «Diálogo sobre el poder». En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. 59-72. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. [1971] 1992. «Nietzsche, la genealogía y la historia», en: *Microfísica del poder*. 7-29. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- Guha, Ranajit. 1997. “Dominance without Hegemony”. *History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rabinow, Paul. 1984. “Introduction”, en: Paul Rabinow (ed.), *Foucault reader*. 3-29. New York: Pantheon.
- Rabinow, Paul y Nikolas Rose. 2003. *The Essential Foucault*. New York: The New Press.
- Stocking, George W. Jr. 1968. “On the limits of ‘presentism’ and ‘Historicism’ in the Historography of the Behavioral Sciences”. In: *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. 1-12. New York: The Free Press.