

**LA EXPERIENCIA DEL SILENCIO: UNA REFLEXIÓN DE LA OBRA DE
YAYOI KUSAMA**

**MARY ISABEL GARCIA AVELLA
CÓDIGO: 2109561**

**RICARDO SUÁREZ ALBA
DOCENTE**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
VICERRECTORÍA DE UNIVERSIDAD ABIERTA Y A DISTANCIA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
LICENCIATURA EN ARTES PLÁSTICAS Y VISUALES
BOGOTÁ, 2018**

**LA EXPERIENCIA DEL SILENCIO: UNA REFLEXIÓN DE LA OBRA DE
YAYOI KUSAMA**

**MARY ISABEL GARCIA AVELLA
CÓDIGO: 2109561**

**RICARDO SUÁREZ ALBA
DOCENTE**

**Trabajo presentado como requisito para optar
al título de Licenciada en Artes
Plásticas y Visuales**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
VICERRECTORÍA DE UNIVERSIDAD ABIERTA Y A DISTANCIA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
LICENCIATURA EN ARTES PLÁSTICAS Y VISUALES
BOGOTÁ, 2018**

Dedicatoria

A Ekaterina, eterna posibilidad y claridad.

CONTENIDO

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	6
PRELIMINARES.....	9
1.1 Pregunta Problema	9
1.2 Justificación	9
Objetivos	10
1.3.1 Objetivo General	10
Objetivos Específicos	10
1.4 Estado del arte	10
Resumen	12
Resumen	13
Resumen	13
Resumen	14
Resumen:.....	16
Resumen	17
Resumen	18
Conclusión.....	19
CAPÍTULO I	21
2.1 Aproximación a la definición experiencia del silencio	22
2.1.1 Semejanza y lenguaje	23
2.1.2 Representación y literatura	28
2.1.3 El Lenguaje y el verbo ser	31
2.1.4 El lenguaje y las cosas	33
2.1.5 Límites de la representación.....	34
2.1.6 Finitud del hombre.....	39
2.1.7 El origen	41
2.1.8 El Origen y la experiencia de silencio	44
2.2.1 La experiencia del silencio y la palabra en el siglo I y II	48
2.2.2 Experiencia del silencio en la sexualidad	56
2.2.3 Experiencia del silencio en la noción de muerte	60
2.2.4 Experiencia del silencio en la ley.....	63
CAPÍTULO II.....	73

3.1 Concepto de sujeto desde la obra de Michael Foucault	74
3.1.1 Movimientos de la “Inquietud de sí” en el pensamiento occidental	75
3.1.2 Inquietud de sí en los desplazamientos de la noción de alma	80
3.1.3 Salvación del alma en las prácticas de sí	89
3.1.4 Conversión del alma en la práctica de sí	91
3.1.5 Conversión como saber práctico en la “práctica de sí”	99
3.1.6 El ejercicio del pensamiento como práctica de sí	101
3.2.1 El discurso como instrumento de poder	107
3.2.2 Moral Cristiana y formas de Exclusión en el Discurso	110
3.2.3 Disciplina como instrumento del discurso.....	114
CAPÍTULO III	128
TRIANGULACIÓN	128
4.1.1 Aspectos biográficos de Yayoi Kusama.....	128
4.1.2 La experiencia de silencio en la obra de Yayoi Kusama.....	131
4.2 Infinity Mirrored Room (Cuarto de espejos Infinitos)	135
4.2.1 Infinity Mirrored Room, Sujeto y Discurso.....	136
4.2.2 “Infinity Mirrored Room” desde la ley	138
4.2.3 “Infinity Mirrored Room” desde la sexualidad	140
4.2.4 “Infinity Mirrored Room” desde la muerte	141
CONCLUSIONES	144
OBSESIÓN	148
Elementos presentes en la imagen.....	150
BIBLIOGRAFÍA.....	157

INTRODUCCIÓN

Pensar acerca de la experiencia del silencio quizá no es una tarea fácil debido a su carácter ambiguo, menos aun cuando quizá se ha dado por sentado el papel que este ocupa dentro de las relaciones del ser humano; así, experimentar el silencio se ha normalizado, si se quiere, como una actitud pasiva, extraña y de sumisión respecto a otro individuo. Frente a esto, de acuerdo al pensamiento occidental, la necesidad de explicar, de narrar, de argumentar y justificar todo lo que acontece de una manera clara y objetiva paralelamente es considerada como una obligación en la que deben mediar formas discursivas, las cuales procuran clasificar y ordenar cualquier comportamiento del hombre.

Esta consideración pretende abrir reflexión acerca de cómo el discurso (en occidente) ha configurado las maneras de experimentar el silencio y en tal medida cómo ha volcado al hombre a asumirlo desde lineamientos de una verdad y de un saber positivo. Para esto es necesario entonces recurrir a las preocupaciones de Michael Foucault, quien pone en cuestión las formas discursivas legitimadas en la razón, la misma que tiende a excluir, anular y reprimir las formas de pensamiento que no la contengan.

Para comenzar la reflexión acerca de “la experiencia del silencio” es necesario en primera instancia (primer capítulo) mostrar cómo “la experiencia del silencio” es entendida directamente desde ordenamientos del lenguaje, el cual el hombre ha utilizado para aproximarse a las cosas y al entorno. Este vínculo se da en una construcción a partir de signos que se sitúan en un primer eslabón de interpretación y conocimiento, el que se ha de considerar completo si expone de la manera más fiel, el reflejo (fuerza) de la forma de la cosa misma, es decir, si manifiesta una semejanza de la cosa. De esta manera, la semejanza se constituye entonces como el fundamento del signo y la primera repuesta al saber.

Precedido por la semejanza, el lenguaje se da a la tarea de sacar del ocultamiento a las cosas a través de interpretaciones cada vez más complejas y ordenadas, donde los signos se acumulan en multiplicidad de entramados del saber. Así las cosas, el lenguaje se empieza a

alejarse cada vez más, si se quiere, de las maneras de aproximación más genuinas para gestar esquemas y artificios con desciframientos objetivos, monótonos y consecuentes, de tal manera que al reproducirse incansablemente dirige el pensamiento hacia formas de representación que no tendrán un fin absoluto en el discurso. La semejanza a tal punto es anulada y excluida del saber, es considerada como amenaza, como un error, pues tiende a ser confusa en el saber racional.

La “experiencia del silencio” debido a estos ordenamientos es considerada por tanto como un vacío del lenguaje, vacío en el que habitan las semejanzas o formas de pensamientos desordenados que si bien son el sostén primario de aproximación a las cosas para el saber racional son inútiles, por lo que les imprime una connotación de anormalidad; a tal efecto, el hombre conducido hacia el saber positivo busca alejarse, reprimir, anular, excluir de sí mismo y de la sociedad toda forma de entendimiento que no esté basada en un discurso coherente. Como consecuencia de esto, se tiene en la cotidianidad un proceder metódico en el que el relacionarse con las cosas, con el entorno y con otros individuos responde a fórmulas preestablecidas de la razón, relación en la que al parecer el acontecimiento es menguado por demandas de producción y saber positivo, de este modo, se puede decir que hay un adormecimiento en el que no se concibe que la interacción con las cosas y medio circundante se despliegue paralelamente en la totalidad que el hombre solo puede percibir momentáneamente a manera de origen.

En un segundo capítulo se va a observar cómo el hombre se ha constituido como sujeto, cómo en los múltiples movimientos de cada época histórica del pensamiento occidental se han implantado prácticas y ejercicios para moldear el “yo”, pericias en las que el discurso durante cierto momento se daba de modo horizontal hacia la construcción de un conocimiento pero que desde el cristianismo fue consolidándose como un instrumento de fuerzas de poder en el que el “yo” empezó a ser sometido por un individuo externo a él, a ser anulado, a ser reprimido y excluido. Según Foucault, occidente ha experimentado tres formas de pensamiento en el que el yo ha sido transfigurado y moldeado directamente por el discurso: Memoria, meditación y método; este último se ha justificado únicamente desde los preceptos de la razón, considerada como única verdad a la que el sujeto debe darse por completo y en

tal punto debe desprenderse de lo contrario: de lo irracional, del pensamiento caótico, de lo que no corresponde a los órdenes sociales dados. El hombre entonces es sujetado a las estructuras de producción y de saber, es limitado por el discurso y llevado a habitar lo conocido, lo entendible y lo ya construido por el otro.

Para finalizar, en el tercer capítulo, se evidenciará a través de la vida y obra de la artista japonesa Yayoi Kusama cómo el discurso se ha legitimado por encima de la experiencia de silencio, en el que sin embargo la artista busca voltear las lógicas dadas y acomodarlas a sus intereses particulares enfocados en convertir su vida en una obra de arte, en ese sentido da total prioridad a su forma anormal de relacionarse con las cosas, de experimentar el silencio. A través de su obra “Infinity Mirrored Room”, podría decirse, procura reivindicar el acontecimiento a su estado genuino, el que quizá es mayormente correspondido en la experiencia del silencio, en pliegues del discurso donde abunda la semejanza, que el saber racional busca atravesar y dominar tajantemente en las nociones ley, sexualidad y muerte.

PRELIMINARES

1.1 Pregunta Problema

¿Por qué es necesario reivindicar la experiencia del silencio como un espacio válido de aproximación a la realidad y a las cosas?

1.2 Justificación

Dado que la sociedad actual gira en torno a preceptos del pensamiento occidental en el que el discurso es usado a través de fuerzas de poder para someter la voluntad del hombre, de la misma manera en que el proceder y el interactuar con las cosas son clasificados, observados y legitimados constantemente desde la razón, se cree pertinente abrir reflexión acerca de cómo justamente el aproximarse a las cosas viene desde una experiencia de silencio que paradójicamente es señalada como una amenaza en los ordenamientos dados de esta cultura, experiencia a la que ha sido necesario si no suprimir de la vida del hombre, si menguar.

Esta preocupación se propone entonces cuestionar y reivindicar el papel que juega esta experiencia en la vida del ser humano, en ese sentido, se ve necesario hacer una deconstrucción de los movimientos que ha sufrido el lenguaje para entender cómo en aras de una aproximación más clara el hombre fue haciéndose de artificios que tenderían a limitar las formas de relacionarse con las cosas, con el medio y con los demás individuos.

De esta manera, se cree que el pensamiento occidental al enfocarse en el discurso (desde que empezó a concebirse de una manera vertical) como única forma legítima de abordar la realidad, ha configurado al hombre como un sujeto que no capta el acontecimiento natural en el que él, las cosas y el medio se encuentran inmersos, esto debido a las formas rigurosas que estructuran el pensamiento hacia lógicas de utilidad y consumo.

El abrir espacio a la experiencia de silencio se traduce en posibilitar otras maneras de existir y de interactuar con la realidad en la que el sujeto quizá pueda salirse de las estructuras dadas y de este modo pueda encontrarse con las cualidades esenciales y primarias de lo humano.

Objetivos

1.3.1 Objetivo General

Analizar la experiencia del silencio como un espacio necesario que permite otros modos de aproximación a la realidad.

Objetivos Específicos

1. Identificar cómo la experiencia del silencio es entendida desde los órdenes del lenguaje.
2. Mostrar cómo el pensamiento occidental ha constituido al hombre en sujeto, y de qué manera el discurso ha intercedido en ello.
3. Observar de qué manera en la vida y obra de Yayoi Kusama se entrecruzan la experiencia de silencio, sujeto y discurso.

1.4 Estado del arte

A continuación se dará cuenta de las diferentes reflexiones que se han construido en torno a la noción de silencio desde diferentes campos del conocimiento, se ha indagado entonces en las artes plásticas, la filosofía, teología y literatura, las cuales se han tomado por ser las áreas de conocimiento más cercanas al objeto de interés del análisis en cuestión “la experiencia del silencio en la obra de Yayoi Kusama”.

De esta manera, se encuentra que si bien la noción de silencio ha sido abordada desde perspectivas diferentes, estas no se han detenido a observar cómo la experiencia del silencio está condicionada directamente por los entramados del lenguaje y en consecuencia por el discurso, cómo quizá esta experiencia concede una mayor cercanía al origen, las posibles

relaciones que se han establecido entre locura y silencio y cómo quizá estas se pueden evidenciar en la obra de Yayoi Kusama.

En las reflexiones a mencionar se observan tendencias en las que el silencio va a ser señalado en la corporalidad: en la aceptación y resignación a los nombres dados en la palabra sin cuestionarlos; en cómo es reprimido y canalizado en las fuerzas de consumo (escrito de “alrededor deconstrucciones sensibles); como un susurro sonoro, como una experiencia estética del medio natural que se detona en discontinuidades visuales, como un arte de callar, como la posibilidad y el límite de la palabra que al parecer no alcanza a abarcar la plenitud de una experiencia humana y comunicarla, como una experiencia cotidiana en la que el ser no puede ser reducido a estructuras del lenguaje.

Título: FALTO DE PALABRA

Autor: COLECTIVO MASKI Y LUIS CAMNITZER

Año: 2018

Tipo de documento: TEXTO CURATORIAL-PRÁCTICA ARTÍSTICA

Área: ARTES VISUALES

INSTITUCIÓN PRIVADA: GALERÍA NC ARTE (Bogotá)

Resumen

La exposición dual del colectivo Maski y Luis Camnitzer plantea la oposición sobre el “adoctrinamiento” que limita, dictamina, constriñe y crea abnegación a las circunstancias impuestas por agentes externos. Así, este planeamiento puede desplegarse en al menos dos lecturas posibles: la que se percibe en el instante sin léxico o el no saber nombrar algo que de alguna manera burlona se esconde en un doble significado, el cual tiende a no mantener tal promesa. “Falto de palabra propone un análisis de aparentes métodos de poder en diferentes niveles: el urbano y el educativo, buscando que los visitantes cuestionen y se apoderen de estos procesos para re significarlos de acuerdo con sus lógicas individuales”. (Texto curatorial. 2018).

El colectivo Maski enfocado en la investigación de arquitectura, urbanismo y condiciones sociopolíticas, en esta ocasión, cuestiona el comportamiento del cuerpo en la situación colectiva de los transportes, la estandarización y el estado de funcionamiento, donde la

sociedad se adapta y se conforma con habitar lugares establecidos en vez de derribarlos, aceptando el nombre de las cosas sin cuestionarlas. Luis Camnitzer por otro lado presenta una reflexión sobre la “violencia” del acto de nombrar, del modo en que se asumen los propios nombres y la mayoría de objetos que nos rodean.

Título: ALREDEDOR DE DECONSTRUCCIONES SENSIBLES

Autor: ADRIANA MARMOREK ARANGO

Tutor: MARIO OPAZO

Año: 2006

Tipo de documento: TESIS MAESTRÍA

Universidad: UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA- BOGOTÁ

Facultad: MAESTRÍA EN ARTES PLÁSTICAS Y VISUALES

Resumen

En la tesis se busca reconstruir de diferentes maneras el encuentro con las sensaciones corpóreas. Por medio de clichés de maquinarias de consumo impuestas por el capitalismo se generan dispositivos que buscan producir respuestas de los sentidos. Así mismo hay una preocupación por evidenciar lo artefactual del placer, partiendo de la premisa de que este no existe en sí.

Aprendí a nombrar y casi llevada de la mano pude decir palabras que aún me estremecen y me excitan. Me vi a veces, todavía me da miedo y me quiero esconder pero pude avanzar, los esquemas convencionales de monja o de puta no me convencen, quiero encontrar mi mirada.

Mi trabajo tiene claros vestigios de pánico, no sé cómo enfrentar la sociedad en la que me muevo. No se cómo olvidarla y buscar mi propio lenguaje erótico sin miedo (Marmorek, 2006. p. 35).

En el trabajo investigativo se hace una revisión del trabajo de Sylvie Fleury y la exaltación de lo femenino en el consumo, rindiéndole un homenaje, exaltándolo. De Yayoi Kusama hay un interés por la construcción de espacios que llevan al espectador a ser parte de sus dispositivos.

Se reconoce una inspiración en el planteamiento hedonista del filósofo Michel Onfray, quien sigue el camino de Nietzsche y Epicuro donde el deseo no es concebido como falta.

Título: EN EL MEDIO SUSURROS DE LA REALIDAD

Autor: FABIAN EUGENIO CANO

Año: 2012

Tipo de documento: TESIS MAESTRÍA

Universidad: UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA- BOGOTÁ MAESTRÍA EN ARTES PLÁSTICAS Y VISUALES

Resumen

En el medio más que en la investigación sobre las tecnologías aplicadas a las artes plásticas es una reflexión sobre el medio como estado físico, mental y espiritual. En la experiencia humana hay un rango de frecuencias entre los 0 y los 15 Hz que son silenciosas, no podemos escuchar, pero ese “silencio” es capaz de acariciar la piel, ese silencio que desde el punto de vista físico no existe; lo que propongo hacer sensible, porque en medio de tanto ruido, existe aún la posibilidad de encontrar un poco de silencio que se convierte en susurros de realidad.

El dispositivo artístico que desarrollé, busca hacer sensible este “silencio sonoro”. Este “susurro de realidad” aparece por un micrófono conectado en tiempo real y un filtro pasa bajos para frecuencias por debajo de los 8 Hz que se amplifica por medio de parlantes que intervienen la arquitectura, después en ventanas que tienen un orificio por donde del que hablo se convierte en un soplo, casi un secreto. Para ello un ecualizador se encarga de acabar con todas las frecuencias audibles mientras le da ganancia a aquellas inaudibles por debajo de los 8 Hz (Cano, 2012.p.46.)

Esta práctica artística busca entonces encontrar lugares en los que se pueda abordar el silencio desde lo físico, como una experiencia tangible al cuerpo; hacer del silencio una práctica real y efímera debido a sus propias cualidades de existencia- inexistencia.

Título: TECTÓNICA DEL PAISAJE, INSTANTE Y SILENCIO

Autor: ANGELA MARÍA MAYA AGUDELO

Año: 2015

Tipo de documento: LIBRO DE INVESTIGACIÓN -PRÁCTICA ARTÍSTICA

Universidad: UNIVERSIDAD DEL CAUCA (con ubicación del texto en la biblioteca de la universidad Nacional de Colombia sede Bogotá)

Facultad: ARTES PLÁSTICAS Y VISUALES

Resumen

Este trabajo tiene la preocupación de abordar lo que se conoce como la experiencia estética; donde el paisaje en una condición exaltada del entorno natural expone al ser en el tiempo, lo saca del sueño inconsciente; lo que le hace demandar una observación cautelosa de los

fenómenos naturales y lo lleva a un plano metafísico de la relación. Para el espectador atento, para aquel que ha asistido al levantamiento de las fuerzas naturales o lo que es lo mismo a la potencia reveladora de la obra de arte.

Debemos volver de nuevo sobre el vacío metafísico, logrado por vacíos plásticos que se logran mediante la inserción de espacios neutros, de discontinuidades visuales, que dan cuenta de modos de ser de los movimientos naturales (Maya, 2015.p.30.)

El trabajo trata de aproximarse a experiencias que sobrepasen la capacidad de entendimiento del universo de las cosas físicas y no físicas constitutivas de la realidad tal y como se conoce, experiencias que se concentran en una implosión del instante envuelto en su verdad, no como verdad categórica sino en sustancialidad, por lo que aborda las nociones del pensamiento oriental taoísta.

Título: COMPRENDER EN EL SILENCIO: UN CUERPO VIVIDO COMO LUGAR DE LA ONTOGÉNESIS; La corporalidad en la fenomenología de lo existencial

Autor: ÁNGELA PATRICIA HEREDIA PINEDA

Año: 2015

Tipo de documento: TESIS DE GRADO PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA

Facultad: FILOSOFÍA

Universidad: UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Resumen

El trabajo trata de dar cuenta del problema de la experiencia o conciencia cotidiana del cuerpo vivido. En el que sin embargo reconoce que las experiencias son interpretadas por la comprensión que constituye ver el entorno en el que las actividades adquieren una forma particular. Al interpretar una experiencia corporal individual no simplemente se hace de las descripciones perceptivas lo que efectivamente se siente, sino, que estas percepciones son ordenadas y constituidas en orientaciones y relaciones que atraviesan la conciencia de esa experiencia vivida.

Observa entonces cómo las percepciones mismas se articulan en las relaciones del cuerpo y el entorno precisamente porque la realidad sólo adquiere una forma u horizonte en un vínculo viviente con el mundo, donde se puede interpretar la propia experiencia individual. Sin embargo, esto no implica que toda la experiencia se someta a lo simbólico. La fenomenología

intenta ir a la experiencia como tal, como se muestra y es percibida. Da cuenta de la experiencia cotidiana, fundamental, pre reflexiva, que constituye nuestro ser- en -el- mundo, pretende elucidar ese vínculo viviente fundamental que se tiene con el entorno, a partir del cual se puede dar nacimiento al ser de nosotros mismos y de aquello que nos rodea. Entonces es donde la fenomenología tendría el potencial de acercarse al cuerpo en cuanto a realidad vivida y experienciada, pero teniendo en cuenta siempre que en la constitución de esa vivencia corporal hay una biología, una sociedad y una cultura.

Al tener en cuenta las tensiones teóricas respecto al estudio del cuerpo (cuerpo como texto) es importante destacar que se hace un énfasis crítico en la experiencia real y concreta del cuerpo para tratar de rescatarlo de su connotación discursiva, lo que presenta un desafío pues se intenta volver a un cuerpo real pero no con el esencialismo biológico. Así las cosas, el escrito busca una perspectiva de análisis en el que el discurso, la experiencia y la materialidad no sean excluyentes, sino por el contrario que estén ligados entre sí, sin que esto signifique una completa indistinción entre los mismos. Frente a este problema la fenomenología existencial y en particular la de Heidegger, Merleau Ponty y De Beauvoir, tienen el potencial de integrar varias perspectivas sobre el cuerpo pues tienen en cuenta la experiencia concreta y vivida de los sujetos en el marco del mundo, lugar en el que reconocen que se conforma la experiencia de dichos sujetos, por último logran comprender que la corporalidad y nuestro ser en general no pueden reducirse al lenguaje.

De la falta de palabras no se debe incurrir en la falta de interpretación (ST§30) de este modo, el comprender y el sentido que éste le otorga a la experiencias a partir de la interpretación se encuentran ya en la experiencia misma; por lo que hay niveles de comprensión que no son articulables en el lenguaje oral o escrito, pero que con ello no dejan de tener un sentido articulado, un lenguaje en la comprensión. (Heredia, 2015. p.28)

El trabajo por tanto señala que el cuerpo humano como ser- cuerpo-vivido no se encuentra puesto en una simple tensión con el entorno, sino que está atravesado por una significatividad, es interpelado por el ser y en él se articula el lenguaje. De la misma manera, destaca que la corporalidad se une como una materia sin forma que la sociedad y la cultura moldean de un modo determinado a partir de la inscripción de estructuras de significado, donde la subjetividad puede pensarse como unas sedimentaciones que se acumulan en un tiempo y un espacio particular y que otorgan una forma determinada al mundo desde el sujeto en su corporalidad.

La corporalidad da forma a la apertura de la existencia, permite que se despeje el ser del mundo y hace posible que el entorno llegue a moldear el ser; el cuerpo es entonces el lugar de la ontogénesis del parentesco con todo lo que nos rodea y en el que se puede establecer un vínculo de familiaridad por medio de la percepción y la unión.

Título: EL SILENCIO Y LA PALABRA/ DOS INTERLOCUTORES PARA UN DIÁLOGO SOBRE LO REAL

Autor: RUBÉN MALDONADO ORTEGA

Año: 2006

Tipo de documento: LIBRO DE INVESTIGACIÓN

Universidad: UNIVERSIDAD DEL NORTE (BARRANQUILLA) libro ubicado en la biblioteca de la universidad Nacional de Colombia sede Bogotá.

Facultad: FILOSOFÍA

Resumen:

Ensayo que trata de exponer el postulado de Descartes, quien contemplaba al formular el problema de la filosofía y la moral provisional como la posibilidad de retornar a la unidad, a la libre voluntad en el propósito inicial de examinar, conforme a su propio juicio aquellas opiniones que por comodidad metodológica habían sido examinadas desde el ejercicio debutativo, pero que dado el momento debían padecer de los efectos valorativos con que el sujeto del juicio tenía que sustentar su condición de fundar en el proceso del conocimiento. Sin embargo, al aplicarse dicho examen, Descartes decide, para opiniones amparadas en la moral, el mismo tratamiento dado a aquellas otras que habían sido sometidas al rigor de la duda metódica, con el cual el mundo de la opinión queda identificado por la unidad que le confiere su reducción. “La lógica formal nos ha dicho ‘de dos preposiciones contrarias, una es falsa, la otra será verdadera, el juego del poder parece decirnos: de dos enunciaciones indecibles, si uno dice, el otro será gobernante’”. (Maldonado, 2006. p. 64)

La moral entonces deja de ser provisional y adquiere, por lo mismo, el carácter de absoluta en la modesta condición de fidelidad y obediencia, llevando a Descartes a que se rija por ésta. Por lo que esta reflexión es una oposición para ratificar el problema de la filosofía y la moral provisional, acudiendo al platonismo, para cubrir la insuficiencia de la filosofía de Descartes.

Título: EL ARTE DE CALLAR

Autor: JOSEPH ANTOINE TOUSSAINT DINOUART; PRESENTACION DE JEAN JACKES COURTINE Y CLAUDINE AROCHE /TRADUCCION DEL FRANCÉS DE MAURICIO ARMIÑO

Año: 2011(1771)

Tipo de documento: LIBRO

Facultad: FACULTAD DE POSGRADOS EN CIENCIAS HUMANAS (libro ubicado en la biblioteca de la universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá).

Resumen

En este libro se exalta el cómo a menudo olvidamos que un ser que habla es también un ser capaz de “producir silencio” y que para recordarlo están los tratados de la retórica de los siglos XVI y XVII. De este modo propone que el arte de hablar es sin duda un arte excelente, pero ¿quién enseña el arte del silencio? Pues “por más inclinación que tengamos al silencio, siempre hay que desconfiar de uno mismo y si tuviéramos demasiado deseo de decir algo a menudo esto sería motivo suficiente para no decirse”. (Toussaint, 2011. p. 53)

Así entonces se muestra cómo el arte de callar, no se trata simplemente de callar sino de intervenir en el otro a través del silencio; Toussaint intenta incitar con el texto a acceder a diferentes tipo de silencio, enseñando los principios necesarios para callar en el debido momento, para quien hablar demasiado o no hablar bastante son defectos ordinarios de la lengua.

Título: UNA EXPERIENCIA DE LOS LÍMITES DEL LENGUAJE: POSIBILIDADES COMUNICATIVAS DEL HABLA Y DE SILENCIO EN UNA NOVELA CORTAY TRES CUENTOS DE J.D SALINGER.

Autor: LINA DUARTE TOVAR

Año: 2011

Tipo de documento: TESIS

Facultad: LITERATURA

Universidad: UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Resumen

El trabajo trata de dar cuenta de la posición de escritor J.D Salinger en el panorama de la literatura norteamericana del siglo XIX, la cual goza de amplia controversia pues Salinger muestra una preocupación por los límites y las posibilidades de la palabra; de lo que puede decirse o no en el discurso, de la posibilidad de encontrar dentro del lenguaje ciertas experiencia humanas. El propósito de esta observación es entonces preguntarse por las

posibilidades comunicativas del habla y del silencio en “Tres cuentos y una novela corta de Salinger”.

Se propone exponer los dos caminos que se abren para el escritor que entrevé que las palabras parecieran no decir las cosas en su totalidad, que estas no pueden dar cuenta de las experiencias profundas que suceden en el espíritu.

Para el escritor que intuye que está en tela de juicio la condición del lenguaje, que la palabra está perdiendo algo de ingenio humano, para lo cual hay abiertos dos caminos básicamente a tratar: que su propio idioma exprese la crisis general, de transmitir por medio de él lo precario y lo vulnerable del acto comunicativo, o, elegir la retirada suicida del silencio. (Duarte, 20011.p. 80)

Para Salinger el primer camino no excluye al segundo como se ve en el trabajo, a medida que incrementa la conciencia de que las palabras mismas parecen haber perdido algo de su precisión y vitalidad y que se incrementa la necesidad de independizarse de los recursos del lenguaje para dar cuenta de particularidades de las experiencias humanas, en el caso de la obra de Salinger, tienen que ver con una suerte de proceso espiritual y de autoconocimiento por parte de los personajes. De esta manera se puede decir que simultáneamente en la conciencia no hay algo que se contrapone sino que subyace y se complementa.

Título: LA POÉTICA DE LO INDECIBLE

Autor: FÁTIMA VÉLEZ GIRALDO

Año: 2008

Tipo de documento: TESIS

Facultad: LITERATURA

Universidad: UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Resumen

La monografía surge del interés del autor por el carácter auto reflexivo de la poesía, en cuanto a la “imposibilidad de la imposibilidad” que la palabra poética logra y no logra traducir de la experiencia de silencio del poeta o mejor traducir la experiencia del poeta reflejado en el poema, para lo cual escoge la obra de Olga Orozco (poeta argentina nacida en 1920 y fallecida en 1999) tratando de ilustrar y desentrañar ese universo al que, en una primera mirada, la obra exige estar atento y dispuesto a llevar a la imaginación hasta los límites, así mismo implica un esfuerzo por tratar de hacerse una idea de lo que puede estar diciendo su poesía; en una segunda mirada, sería entonces estar atento a una profundidad en la que al parecer queda la sensación de que las imágenes dadas pueden llegar más al fondo,

es decir, más allá de esa primera puerta, pues, al parecer, lo que pretende esta obra es revelar los misterios en el fondo de las cosas.

Para Olga Orozco una de las funciones primordiales de la palabra poética consiste en poder desenmascarar y poder revelar una totalidad que nos rodea, que parece lejana, oculta y desconocida para nosotros, pues nos encontramos envueltos por los velos de la experiencia y el habla cotidianas y por lo tanto lejos de lo divino. (Vélez, 2008.p.11)

La obra de la poeta argentina, según la monografía en cuestión, trata de abordar el absoluto en el que el yo trata de desfigurarse a sí mismo para dejar de ser sujeto y formar parte de la totalidad, procura entonces una afirmación del “no yo”. Así mismo se propone que la palabra tiene que ser más que un nombre para decir lo que no puede ser dicho, la palabra tiene que silenciarse para dejar hablar aquello que calla, así aparece la palabra poética y su relación con lo absoluto.

Conclusión

Las investigaciones anteriores si bien detectan un problema fundamental respecto al silencio quizá como un problema de corporalidad y ontológico (en cuanto a la reflexión de cómo abordar la realidad), algunas de ellas observan cómo al parecer el lenguaje es inmanente al cuerpo y al silencio, pero los limita y los sobrepasa en una palabra ya dada e impuesta y de esta manera hace que el hombre se configure en experiencias definidas. Sin embargo, paralelamente tratan de revindicar la importancia que el silencio tiene como experiencia humana, en cuanto a la necesidad de sobrepasar la noción de entendimiento de construir una verdad adjudicada en el conocimiento; de resaltarlo como una sensación corpórea y de restituirlo no como verdad discursiva ni categórica sino que en el instante es de una verdad sustancial en el encuentro con lo innombrable.

Respecto a lo anterior, se puede decir que aunque quedan bastantes aspectos por analizar, los que se pretenden abordar en este trabajo son: ¿De qué manera el lenguaje ha configurado el silencio desde una perspectiva de sujeto? Y ¿Cómo los convenios discursivos occidentales lo señalan junto a la locura como un lugar a anular y a reprimir? Así mismo se observa cómo estos tópicos no se han tratado desde una postura del arte plástico a través de la vida y obra de Yayoi Kusama, la cual si bien ha sido mencionada (una sola vez en “Alrededor de

deconstrucciones sensibles”), no se hizo una reflexión profunda, como se pretende hacer en el presente trabajo.

CAPÍTULO I

LA EXPERIENCIA DEL SILENCIO

*Saber del silencio es siempre
Un habitar el silencio
Después, a veces un hablar
Un decir el habitar, un habitar las palabras
Hugo Mujica*

Concebir el hecho de existir, entendido como la manera en que el hombre aborda la realidad, al parecer es un asunto (explicación) que solo pudiera ser atravesado por el pensamiento, el que es conducido a su vez por las palabras. Sin embargo a esto se podría decir que hay momentos en que las palabras no alcanzan, otros en los que sobran, en los que no se quieren o pueden pronunciar. Se entiende que dentro de la multiplicidad de formas de pensamiento, el silencio ocupa un lugar, quizá tan importante como el que tiene la palabra, es una condición tan natural en el hombre como el mismo acto de hablar; igualmente, lo que se puede entender acerca del silencio es por medio de la palabra, a lo mejor porque de otro modo no se sabría que es silencio, por otro lado habría que hacer mención a la obviedad de que la palabra necesita de “silencios” con los cuales ésta puede ser mejor entendida, interpretada o usada.

Es así que la preocupación central girará en torno a la consideración acerca del silencio que ha sido planteada desde el pensamiento occidental respecto a cómo el hombre lo experimenta a partir de ordenamientos impuestos por el lenguaje; pues al entender el vínculo íntimo que hay entre estos dos, es necesario inicialmente observar cómo el lenguaje se ha configurado en el pensamiento del hombre desde continuas y cambiantes relaciones con las cosas con las cuales se ha podido aproximar a la realidad natural, de la cual pareciera paradójicamente se aleja cada vez más, debido a la misma construcción de artificios del lenguaje, pues al hacerse cada vez más complejo en sus formas de ordenamiento ha procurado quizá también un alejamiento de cualquier noción de origen.

El silencio asumido como una experiencia genuina del hombre, se entiende ha sido configurado y usado a conveniencia según discursos de épocas que causaron grandes movimientos en el pensamiento: En el pensamiento de los siglos I y II desde meditaciones con el entorno natural en donde la contemplación y la observación eran indispensables para

un ensimismamiento y practica de sí; luego en el cristianismo el hombre respecto al silencio va a ser adiestrado para aceptar y contener en su interior el verbo divino, así entrar en silencio es entrar en contacto profundo con el misterio de Dios o para reflexionar sobre los pecados cometidos. Finalmente a partir de la modernidad, podría decirse hay un contundente ajuste a la experiencia del silencio la cual será condicionada en aspectos donde intervienen la sexualidad, la muerte y la ley, prácticas en las que quizá el hombre puede tener una mayor aproximación a relacionarse de cara al origen.

Para finalizar se planteará cómo el arte plástico (en su posición privilegiada, pues es atravesado por una figura institucional que lo legitima) permite si se quiere un encuentro aproximación al origen, debido al propio carácter de su práctica.

2.1 Aproximación a la definición experiencia del silencio

Si se piensa acerca del silencio, si se intenta hacer una aproximación a lo que éste puede contener, por lo primero que se comenzaría es por preguntar ¿qué es el silencio? y ¿qué se podría entender por la experiencia del silencio en la cultura occidental? De otra manera ¿qué elementos la pueden atravesar? Desde los análisis de Michael Foucault se contempla como un vacío, un vacío del lenguaje.

El sujeto fundador, en efecto, se encarga de animar directamente con sus objetivos las formas vacías del lenguaje; es él quien, atravesando el espesor o la inercia de las cosas vacías, recupera de nuevo, en la intuición, el sentido que allí se encontraba depositado (Foucault, 1992. p. 29)

En un principio se puede pensar que el sujeto es quien es capaz de abordar ese espacio, ese vacío a través de la palabra; que al tiempo si se quiere ese mismo vacío es el que reclama la palabra del sujeto pues a falta de palabra pareciera que éste en sí mismo se torna insoslayable, incalculable, es una experiencia que se vive con un carácter profundo de *ausencia*, o a modo de límite con la palabra, vuelca al hombre a fundirse por completo con el medio externo, es una experiencia que se enfoca en la observación. Así entonces el silencio puede ser una experiencia a la que el hombre no es ajeno, pues es quien puede vivenciarla o ejercerla a través de su corporalidad.

Si el hombre es el capaz de experimentar a la manera de Foucault las *formas vacías del lenguaje* se tendría que pensar entonces en ¿qué precede a ese lenguaje? o ¿Qué hay dentro de la palabra, mucho antes que la propia palabra y en la que al tiempo el lenguaje está inmerso? hay que referirse a esas maneras en que la naturaleza se manifiesta al hombre y que luego el hombre ha de tomar para construir y organizar estructuras complejas de su pensamiento en forma de lenguaje.

Para lo cual se ve necesario tomar el análisis expuesto por Foucault de su texto *Las Palabras y las Cosas* en el que se observan las *aproximaciones* que el hombre ha tenido respecto al entorno natural, las que se fueron transfigurando en el lenguaje y que en algún momento quizá se van a oponer tajantemente o se van a anular a consecuencia de la influencia de un saber positivo, pero con las que, si se quiere, el hombre sostendrá una relación inacabada de un carácter subterráneo con la naturaleza en la cual observa quizá un abismo, un alejamiento, un tipo de silencio muerto, entre lo que la naturaleza le manifiesta y lo que este captura de ella.

2.1.1 Semejanza y lenguaje

En el libro *Las Palabras y las Cosas*, Foucault investiga cómo en ese encuentro con el espacio natural el hombre ha tenido la necesidad de formular un orden general, para esto podría decirse que en el inicio el hombre configura el mundo circundante por medio de signos con los que puede interpretar lo observado, es decir, las cosas. Así los signos han servido para descubrir el mundo, para conocerlo. Sin embargo, hay que mencionar que los signos son una especie de idea que se hace de las cosas, pero no son las cosas mismas.

El mundo está cubierto de signos que es necesario descifrar y estos signos, que revelan semejanzas y afinidades, sólo son formas de la similitud. Así, pues, conocer será interpretar: pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ella y que, sin ella, permanecería como palabra muda, adormecida entre las cosas. "Nosotros, los hombres, descubrimos todo lo que está oculto en las montañas por medio de signos y de correspondencias exteriores; así, encontramos todas las propiedades de las hierbas y todo lo que está en las piedras. Nada hay en la profundidad de los mares, nada en las alturas del firmamento que el hombre no sea capaz de descubrir (Foucault, 1968.p.45).

Con los signos se llega a poner cierto sentido, aunque no absoluto, a las cosas, pero para que una interpretación se complete casi que de manera satisfactoria habrá que reconocer una fuerza que responda a la forma misma de la cosa, quizá a modo de reflejo de quien la observa, una *semejanza* que la fundamente. Foucault observa que a partir de la semejanza se erige el *saber* del entorno circundante, el que por medio de acumulaciones continuas de afirmaciones que se entretajan y vuelven a surgir de manera positiva tenderá al dominio de lo natural, así pues la semejanza a manera de similitud se ubica como una primera respuesta a las formas del saber.

A través de la semejanza el signo se revela, se manifiesta, se encadena hacia un orden que en conjunto se va a mostrar como una forma de *conocimiento*; el que sin embargo sigue conservando una distancia de lo externo observado, de lo que está inmerso en un silencio quizá indeleble de carácter absolutamente natural, pues tal saber formado ya como discurso es una interpretación, una aproximación construida que surge a partir de lo similar.

Foucault expone que previamente la semejanza se involucra por completo en las formas del saber, en la estructura básica del conocimiento, que por otro lado en el siglo XVI será fundamental para la interpretación de textos; se aprecian cuatro nociones básicas (habiendo muchas más por la multitud de entramados en el pensamiento), cuatro afirmaciones que tienden a disponer en relación con el medio externo aproximaciones hacia lo idéntico, hacia ideas más o menos encerradas de las cosas. De esta manera:

<i>Semejanza</i>	<i>Características</i>
La <i>convenientia</i> (<i>conveniencia</i>)	Semejanza que se da por encadenar los espacios de las formas, es decir se da por una relación cercana de las cosas, por ejemplo, alma y cuerpo, agua y peces. Se impone como una muestra evidente en la relación.
La <i>emulation</i> : (<i>emulación</i>)	Especie de conveniencia que se da sin encadenamiento, imitación sin un lugar definido que conserva una distancia fija. “Así, pues la emulación se da primero bajo la forma de un simple reflejo, furtivo y lejano, recorre en silencio los espacios del mundo” (Foucault, 1968.p.30). Lleva en sí misma una revelación

	pero al tiempo pareciera que lleva una estela que la cubre
<i>La analogía</i>	En esta semejanza de entremezclan las dos primeras, conveniencia y emulación; podría decirse que las encara a través de conjeturas y parentescos; por ejemplo, “las mancha de la piel del cuerpo” pareciera que esta lograra relacionar todas las cosas siempre y cuando estas giren en torno a una misma base “su pulso palpita en sus venas, como los astros circulan según sus propias venas” (Foucault, 1968.p.31). Formulada a partir de tenues relaciones, tiende a multiplicarse indefinidamente.
<i>La simpatía</i>	Surge en el instante, en el acontecimiento a través de los movimientos, no se fija en ningún espacio de manera permanente, se expone a través de cualidades que se muestran unas a otras “tiene el peligroso poder de <i>asimilar</i> , de hacer las cosas idéntica unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas desaparecer en su individualidad - así, pues, hacerlas extrañas a lo que eran” (Foucault, 1968.p.32). Esta semejanza tiene la fuerza de producir movimientos en lo externo pues tiene acceso a los elementos internos de las relaciones entre las cualidades.

Figura I. Aproximaciones a lo idéntico- Mary Isabel García

Aunque estas semejanzas descritas en la figura I (cuatro tipos de semejanza) pareciera que cubren las formas de aproximación a las cosas al parecer no logran extraer y mostrar las dimensiones más profundas de estas, Foucault observa cómo se vuelve necesario sacar lo visible de lo invisible de las cosas; así el elemento que funcionará como detonante aclarador será la marca.

La marca (signatura) señala la semejanza, la descifra y la hace legible “conocer las similitudes se basa en el registro de estas signaturas y en su desciframiento” (Foucault, 1968.p.32). De este modo la semejanza por medio de la signatura es llevada a la palabra para poderse reconocer en lo visible y, podría decirse, ser entendida; sin embargo, esto podrá cumplirse solo si la similitud corresponde con lo que se indica. De la misma manera, la

movilización de signaturas hacia conjuntos gesta o multiplica semejanzas. Así Foucault indica cómo el descubrimiento de semejanzas se convirtió en una prioridad en el siglo XVI.

Para entonces el lenguaje conservará aun raíces misteriosas, cuyos enigmas se buscarán descifrar a través de la palabra; se estudiará a la manera de las semejanzas y las signaturas cómo una cosa natural que será atravesada epistemológicamente por la gramática¹ y la sintaxis², pues con estas dos se podrá detectar las cualidades que relacionan las palabras, sílabas y letras; similar a los modos de aproximación hacia el signo, semejanza y marca.

Tal prioridad enfocada en descubrirle el sentido a las semejanzas, interpretándolas y buscándoles un orden a los signos convocó a una acumulación sin fin en el saber; el cual solo se va a contemplar desde lo consecuente y lo monótono, cuya afirmación se validará desde un anudar inicial que se le hará al signo y a la semejanza. Este ajuste por conservar en sus profundidades la señal primaria del signo natural adjudicará un elevado valor en los discursos antiguos, pues en estos si se quiere se encontrarán las interpretaciones más próximas a las formas genuinas de la naturaleza.

El lenguaje se fundará como un espacio en el que salgan los ocultamientos de las cosas, en el que se manifiestan y entretajan interpretaciones. Pero en estos movimientos al parecer el lenguaje empezó a alejarse de lo natural y ello ocurrió en el momento en que anuló la semejanza, la que había sido su razón de ser y, aun así, las interposiciones entre el lenguaje y las cosas convocarán a un lugar común del que gozará la escritura.

¹ Sistema formal para describir la estructura de los lenguajes naturales. En un sentido, el término es usado con el significado de una gramática tradicional y en otro sentido, más teórico, para significar la gramática generativa. La teoría de la gramática estudia la competencia lingüística, no la ejecución, es decir, da cuenta de que los hablantes saben de su lenguaje, no de todos los usos que hacen de él. Esto es así porque la ejecución puede estar plagada de lapsus lingüísticos, de distracciones, de falsos comienzos, de errores que los hablantes quisieran corregir tras la reflexión.

² ...Es considerada como una rama de la semiótica: La que se ocupa de los signos con independencia de lo que designan y significan, o también, como se define a veces, la que se ocupa de las relaciones de los signos entre sí. Se trata de una disciplina formal, cuya principal misión es la elaboración de una teoría general de la construcción de lenguajes. (Ferrater, 1994 .p. 3301).

La cultura occidental será consolidada por medio de la escritura, pues la palabra al ya no ser interpretada de voz pero si en el texto, en manuscritos, en la literatura, y tras el aparecimiento de la imprenta, re-dirigirá y limitará al lenguaje a sujetarse y asegurarse en lo escrito. Así, se provocará un giro en el pensamiento en el que no se diferencie (hasta cierto punto) entre lo que se lee y lo que se observa, por un lado se tenderá a una mirada lineal y podría decirse que mecánica y por el otro, tal tipo de mirada, al cruzarse con el lenguaje, tenderá a la repetición por su misma característica de repetición.

La gestación de nuevas formas del lenguaje y que estas se integren de manera sucesiva e indefinidamente, será un requerimiento planteado desde el saber, para el que va a ser indispensable que se hable de todas las cosas, que el lenguaje multiplique las maneras de relacionarse consigo mismo, que se reproduzca a través de la interpretación. Cualidad que no se detendrá pues a través de una noción de comentario³, el saber (discurso) no encontrará un fin último.

Y sin embargo, el comentario se vuelve por completo hacia la parte enigmática, murmurada, que se esconde en el lenguaje comentado: hace nacer, bajo el discurso existente, otro discurso más fundamental y, por así decirlo, "más primero", que se propone restituir (Foucault, 1968.p.48)

El comentario, sin embargo, va a estar atravesado por fuerzas disimiles. Una que lo limite y encierre pero otra que lo haga resurgir en otro, entre una interpretación primaria y una que vincule lo infinito del saber. Así el lenguaje encuentra para Foucault los mismos caminos de descubrimiento hacia el infinito con los que se revelaron las cosas naturales, cuya aproximación dependerá de la semejanza; de este modo, el lenguaje tendrá la labor de traer el discurso primero, al que solo va a poder rodear en la aproximación de similitudes.

Sin embargo, estas formas de aproximación del lenguaje, a medida que pasa el tiempo se van volviendo más complejas en lo que tiene que ver con los cambios de los sistemas de signos; es así como lo que era este sistema para el pensamiento estoico, dado como temario constituido por un significado, significante y una coyuntura; para la época del renacimiento se compondrá como un sistema ternario, pues habrá especial interés por dominar la marca, con la cual no solo se designarán las cosas sino que se procurará descubrir las similitudes que

³ Aparece como un segundo lenguaje, que va dar movilidad al primero, sumamente rígido en la época clásica.

salgan de esta misma. Esto volverá a cambiar en el siglo XVII pues la noción de sistemas de signos cambiará a ser binario, al cual se le adjudicará un enlace que una al significante un significado. Esta última forma de sistema procurará una cierta estabilidad del lenguaje pero también que los signos se aborden desde la representación.

2.1.2 Representación y literatura

La representación va a aparecer como respuesta al problema de cómo saber que un signo representa lo que designa, figura a la que el pensamiento moderno le asignará un sentido y una significación, causando de este modo un desplazamiento de la escritura que descansaba sobre una idea lineal donde se relacionaban indefinidamente lo visto y lo leído. De esta manera la representación aparecerá para separar las palabras y las cosas pues la capa transparente que las cubría va a ser desarticulada y desglosada en la interpretación.

Este giro de organización se va a detonar en la época clásica, pues es aquí donde se anulará la semejanza con toda su profundidad enigmática, la que cambió tras los movimientos descritos y a la que se le superpondrá la multiplicidad de discursos a través de la significación de los signos. Hará que la literatura se mueva entonces a través de un lenguaje sin un punto inicial ni termino definido.

La literatura va a aparecer en el lenguaje con una suerte de palabras entrecruzadas; surgen de este modo novelas extravagantes cuyo ejemplo quizá más representativo es *Don Quijote de la Mancha*, en el que se muestra a través de sus aventuras fortuitas la búsqueda de semejanzas de las narraciones que leyó, así sus recorridos consistirán en transformar la realidad del signo tal y como se le conoce en ese momento, reconciliará el signo que ha sido construido con significantes con el signo que es formado por las cosas; cada analogía que hace Don Quijote parece que despertara los signos e hiciera que estos hablen de nuevo.

Don Quijote esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su identidad irónica: no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas (Foucault, 1968. p.54)

Con esto pareciera que el lenguaje se rindiera por completo a su suerte, pues Don Quijote toma el lenguaje para relatarse a sí mismo, por medio de la palabra, pero en su travesía lo que busca en verdad es encontrarse con la naturaleza de los signos. Y en tanto, con la forma abierta de la literatura se va configurando como una de las primeras obras de la modernidad, atendiendo a dos elementos: Por un lado referenciándose en todo un entramado de interpretaciones y por otro lado dando cuenta de lo que significa para entonces entrar en relación profunda con los semejanzas y los signos, pues la semejanza ya para ese tiempo está en el campo de la sin-razón y la imaginación; en donde la figura del loco es sustentada en su perdición cuya función será indispensable para la cultura occidental, esta figura va a ser la del hombre de la semejanza salvaje.

El loco va a adjudicarle valores diferentes de los impuestos a las cosas, mezclará las identidades de los otros, es el que es envilecido por la analogía y en tanto creará descifrar los signos en cada instante, es quien no tiene la capacidad de discernir porque con lo único que se relaciona es con las semejanzas y los signos; no llegará a entender sobre los entramados de las interpretaciones.

En el siglo XVII la semejanza ya no es una forma de saber, se va a configurar dentro del pensamiento como un error, como una amenaza, porque procura una confusión que lleva al engaño, a la credulidad, a una ficción del espíritu. Será observada como una condición a la que será necesario analizar en términos de orden, identidad, de diferencia y de medida, pues se considerará en un nivel arcaico del pensamiento. La preocupación del lenguaje se va a centrar en una inquietud por sí mismo y por los entramados que se generen entre los significantes.

Para Foucault cuando Descartes rechaza la semejanza no rechaza en ella el acto de *comparar*; al contrario detecta en éste el punto clave e indispensable en la construcción del pensamiento, lo va a considerar como una figura en la que se van a ampliar las cosas semejantes, en donde se va a encontrar la naturaleza de lo simple y en tanto lo explicable; en este sentido, podría decirse, se configura como la base de todo conocimiento.

La comparación va a encontrar dos maneras de división: de medida y de orden; la primera, comparación de medida, analizará en unidades para instaurar relaciones de igualdad y desigualdad; la segunda, la comparación de orden, formará los elementos más simples y dispondrá diferencias según los grados de debilidad. Esto va a ser posible que tales enumeraciones e inventarios de elementos y categorías concedan un dominio del saber. Ya no será entonces solo relacionar, interpretar y aproximarse a las cosas, sino que será establecer identidades y seguirlas una a una a cualquier lugar a donde estas se muevan, en una palabra será *discernir*. Podría decirse que este componente impondrá en la comparación la búsqueda de la diferencia como una noción fundamental con la cual se puede encontrar con claridad cada elemento y la continuación de éste de manera inmediata. En este punto es cuando se va a separar la historia de las ciencias.

Los movimientos de los sistemas de símbolos en el clasicismo y que hasta ahora permanecen, obedecen a las condiciones con que se ejercen, ya no están ligados a los enigmas de las semejanzas. En esta época el nuevo sistema se va a definir de acuerdo a tres variables: el origen del enlace, de carácter natural a manera de reflejo; de convección, cuando una palabra significa lo mismo para un grupo de individuos; de tipo de enlace, cuando el signo permanece o se aleja del conjunto. Estas tres variables se van a apartar de la semejanza ya que en el momento de tomarlos serán eficaces en la manipulación del conocimiento.

El signo será determinante dentro del conocimiento, pues éste se atará al lenguaje para adjudicar en las cosas una función significativa con las que ya no se relacionará a manera de adivinación o imaginación. A partir del siglo XVII no habrá signo desconocido, ni marca muda, se considerará que el signo existe cuando este surja por relación de elementos que ya se conozcan. Los signos naturales en adelante van a ser tratados como arbitrarios, los cuales pasarán a analizarse individualmente y en sus posibles combinaciones para formarlos en los elementos más simples, con el fin de llegar a su origen.

En la época clásica entonces habrá una disposición hacia el encuentro con el origen que se observa contenido en un sistema arbitrario de signos naturales; tarea que será concebida dentro de un conocimiento de lo probable, lo analizable y combinatorio; aparecerá una

disposición hacia el cálculo que va a tratar de redimir por medio de una lógica de signos artificiales, todas las formas de lengua.

El análisis de la representación y la teoría de los signos se penetran absolutamente uno a otra: y el día en el que la Ideología, a fines del siglo XVIII, se interroga por el primado que hay que dar a la idea o al signo, el día en el que Destutt reprochará a Gerando el haber hecho una teoría de los signos antes de haber definido la idea, es el día en el que su pertenencia inmediata comenzará a enturbiarse y en el que la idea y el signo dejarán de ser perfectamente transparentes una a otro (Foucault, 1968. p.71).

El análisis de los signos y la representación en el siglo XVIII va a tener un mismo sentido en la medida que a este punto ya se encuentran absolutamente mezclados, de igual manera la relación que se genere entre estos será concebida como un signo, pero en este movimiento para Foucault se va a perder cierta transparencia pues toda representación estará ligada a otra solo a manera de signo artificial. De esta manera el signo perderá toda cualidad natural, va a estar encerrado dentro de un espacio pequeño de una *representación*; lo que hará que la semejanza se considere inexacta por lo que no se podrá incluir dentro del conocimiento salvo que encuentre una relación de orden en el saber será rechazada y llevada a fronteras inciertas de repetición y de imaginación sombría.

De esta manera el lenguaje sólo va a poder contemplarse a través de un orden, donde el tiempo será un espacio para el análisis, donde las palabras van a encontrar una forma en la medida que encajen dentro de tal orden, es en ese momento cuando otras expresiones del hombre contempladas como gritos o aullidos no se consideraran como verdaderas palabras, estas se deberán a una función representativa, lo que se manifieste a través de ellas será a partir de un *discernimiento* de elementos. Las palabras van a estar sujetas a una *proporción* donde el valor expresivo del signo sonoro se integre de manera rigurosa a una posibilidad lingüística “Para el pensamiento clásico, el lenguaje comienza donde no hay ya expresión, sino discurso” (Foucault, 1968.p.98).

2.1.3 El Lenguaje y el verbo ser

Las funciones del lenguaje son remitidas a la *proporción*, a través de tres atributos: el sujeto, el atributo (sujeto y predicado) y el enlace o cópula; los dos primeros contienen la misma naturaleza son prácticamente idénticos, por lo que es posible que en momentos

cambien de funciones, lo que va a volverse decisivo será el enlace donde va surgir como idea la causa del porqué los otros dos se relacionan con las cosas. Apareciendo entonces la noción de verbo, que se va a volver indispensable para el discurso, pues obedeciendo a una serie de concordancias ya mencionadas, va a hallar tal precisión que hará que los signos se conviertan en lenguaje.

La función del verbo será la de afirmar el discurso con total claridad, en el sentido de que este no solo nombre las cosas sino que las juzgue; el papel del verbo será asignar el *ser* de las cosas, el que designará la simplicidad de donde se va a construir toda la esencia del lenguaje. El verbo va a afirmar la coexistencia de dos representaciones “El ser hacia el cual desborda los signos no es, ni más ni menos, que el ser del pensamiento” (Foucault, 1968.p.101). Es a través del verbo donde se encontrará el carácter representativo de las cosas. Pero es el lenguaje el que hace surgir la representación, indicarla, más que enjuiciarla y aunque el origen de las palabras se encuentre de forma primera en el juicio, al ser consolidadas como discurso, pareciera que en todas sus articulaciones apareciera como atributo el ser verbal.

De esta manera el verbo *ser*, proporciona la afirmación que necesita el discurso para hablar, definiendo una primera variable que sería la proporción, luego ya en torno a la cosa que ha de ser juzgada, la que designa el ser, van a aparecer los otros elementos de la oración o discurso. Esto se va a cumplir solo porque la palabra nombra todas las partes, la palabra va a ser la que puede nombrar la representación, pues la naturaleza misma de la palabra es el nombre, sin embargo, su funcionamiento dentro la frase dependerá de que se pueda enlazar la designación de uno de sus elementos a varias representaciones; es decir la generalidad de un nombre es tan importante para el discurso como designar el ser en la proporción.

El despliegue del lenguaje hace surgir las representaciones por una indicación pero al tiempo pareciera que en este movimiento, se incorporara el ser a manera de doble entramado: en el propio acto de designar y en el papel verbal de atribución. Pertenencia mutua donde va a encontrarse el signo en general para analizar la representación.

2.1.4 El lenguaje y las cosas

Esto parece indicar que la relación que hay entre el lenguaje y las cosas no es del todo preposicional. En el fondo si se fuera al momento en que el origen era únicamente una designación, por un lado sería necesario tomar la arbitrariedad (en la medida en que lo que designa no es necesariamente lo que representa, como por ejemplo el gesto ante un objeto al que se observa) pero por otro, tomar su profunda relación con lo que nombra (en la medida que una palabra siempre designe algo en particular). Esto va a atender en primera instancia a un lenguaje de acción y en una segunda a un estudio de las raíces.

El primero, el lenguaje en acción es el que es abordado por la corporalidad del hombre, pues según Foucault lo único que la naturaleza permite inicialmente en el encuentro con las cosas, son los gestos, los movimientos del rostro del que van a surgir gritos sin articulación, lo que no va a entrar dentro de ninguna forma de lenguaje. Sin embargo existe la posibilidad de que el hombre advierta cierta identidad con otro individuo, de manera que utilizando los gestos como signos pueda expresar una idea que él mismo experimenta; de este modo puede decirse que el lenguaje en acción vincula por una génesis el lenguaje con la naturaleza, pero con el fin de que haya una separación.

Desde esta perspectiva se puede pensar que el lenguaje aparece solo a través de una inversión de tiempo, dentro del cual se realizan operaciones complejas, donde se relacionan analogías para integrarlas a un signo con el cual el hombre va a designar una representación a otro individuo. Con lo que se infiere que el lenguaje no descansa en la expresión, sino en los signos analizables y sus representaciones.

El lenguaje se constituye de esta manera por analogías que al prolongarse en un lenguaje en acción (respecto al lado sonoro) crea una similitud, la cual hará más fácil la comprensión. Esto despeja la duda de adjudicar al lenguaje en acción solo una suerte arbitraria o de imitación de lo natural. “Allí donde hay algo natural —en los signos que nacen espontáneamente a través de nuestro cuerpo— no hay ninguna semejanza; y allí donde se utilizan las semejanzas, es una vez establecido el acuerdo voluntario entre los hombres”

(Foucault, 1968.p.112). La semejanza aparece aquí a través de acuerdos establecidos por los hombres, la hacen formar una red horizontal que vincule palabras y las multiplique en otras.

La segunda, la teoría de las raíces, se va alojar en el análisis del lenguaje en acción, teniendo en cuenta de que las raíces vienen a ser palabras rudimentarias, que se pueden observar idénticas en las diferentes lenguas, que han sido impuestas por la naturaleza, como gritos involuntarios de una primera aproximación y que son utilizados por el lenguaje en acción, En una primera forma de lenguaje, para Foucault, el ser humano acoge lo signos arbitrarios para apropiarse de las ideas y comunicarlas a otros a manera de herencia que va a estar en constante movimiento, así “El lenguaje da a la perpetua ruptura del tiempo la continuidad del espacio y, en la medida en que analiza, articula y recorta la representación, tiene el poder de ligar a través del tiempo el conocimiento de las cosas” (Foucault, 1968.p.118).

Lo *sucesivo* que va a aparecer como un carácter fundamental en el lenguaje, indica lo simultáneo de las sucesivas sonoridades de la representación, la cual va a proporcionar un orden lineal, en el que el papel de la proporción es indispensable, pues permite la formación de nombres y de esta manera establecer relaciones de atribución. El *nombre* aparece a la vez como el punto donde convergen todas las estructuras de la lengua, es el resultado si se quiere más genuino de todas las convecciones. Punto inicial de donde parte el lenguaje para crear relaciones con la verdad, la misma que lo va a juzgar de vuelta.

Detrás de la designación sin embargo va a estar todo un entrecruzamiento de palabras y cosas, donde descansa la naturaleza quizá en toda su plenitud; la que a través de esa designación quedará reducida, encerrada en estructuras conceptuales dentro de las cuales va a seguir resonando a manera de eco, pero a la se le sobrepondrá el lenguaje implacablemente.

2.1.5 Límites de la representación

Estas maneras de ordenamiento van a poner la parte enigmática de la naturaleza figurada por lo arbitrario, anteriormente llamado semejanza; otra, por el lenguaje, la representación y las palabras. Pero para finales del pensamiento clásico habrá un movimiento con respecto a

la manera en que se venía percibiendo la representación, pues ésta ya no se concebía como una estructura rigurosa, sino que será enviada a una suerte de libertad.

El ejemplo de esto va encontrarse en la obra de Sade⁴, en la que se van a mostrar los límites del equilibrio del orden de la representación, del mismo modo lo quebrantable que tenía la ley que se le había impuesto al deseo-placer y sin embargo también la fuerza de la flexibilidad que permanece en la representación.

Aparece entonces la figura del libertino, quien es el que va a hacer caso a todas las fantasías del deseo, quien al tiempo, voluntariamente, va a mostrar a través del cuerpo vivo cómo se puede animar toda representación, así se anuncia un discurso paradójicamente a través de escenas esquemáticas y rígidas, pero en el interior de ellas va a crear un “desorden” ordenado a través de una integración cuidadosa de razonamientos. Sade, va a ser en el siglo XVII lo que fue *Don Quijote* para el siglo XVI, la diferencia estará en que la obra de Sade estará al lado opuesto y extrapolado de lo que anteriormente se conocía como semejanza ligada al campo de la sinrazón.

Sade en el otro extremo, se despliega en un discurso cargado de ironía, desafiando así la representación, la que el deseo va a encarar con respecto a los límites que la contienen, Juliet se encuentra acá como sujeto de todos los deseos posibles. Figuras que se entremezclan sin detenerse, sin velo, sin medida. Los cuales se va a justificar desde una razón coherente, que no hará más que multiplicarse. De esta manera se llega a un extremo del discurso en el que el deseo, la sexualidad, la vida y la muerte estarán al límite de la representación y lo arbitrario.

⁴ Doniciano Alfonso Francisco de Sade; filósofo y escritor nace en París el 2 de junio de 1740 y muere el 2 de diciembre de 1814 a la edad de los 74 años. “El Marqués de Sade era sensible a la poesía, y en *Les crimes de l’amour* se encontrarán testimonios de su gusto por el lirismo de Petrarca” (Apollinaire.2007.p.8). Las obras del Marqués de Sade poseen en la historia de la civilización humana una importancia que es preciso buscar en otra esfera de la pornografía y en las ideas extravagantes y antimorales verificadas por nosotros en aquellos escritos. El Marqués de Sade fue el primero que examinó en plena conciencia todos los fenómenos de la naturaleza y todos los hechos sociales, desde el punto de vista de la vida sexual humana. (Duehren 297) La mayoría de los personajes de Sade de pervertido instinto sexual que pinta en sus obras se abandonan a sus vicios, más que por nada, por costumbre; la experiencia y el refinamiento les hace, poco a poco practicar y aficionarse a las diversas especialidades de la voluptuosidad...Toda la filosofía del tocador tiende exclusivamente a instruir a la doncella Eugenia en los placeres sexuales contra natura, y es de ver con qué pleno conocimiento de causa, retrata Sade la avaricia de la neófita recogiendo y practicando las abominables teorías. (Duehren.267)

Desde esta perspectiva se muestra cómo el pensamiento en este caso influenciado por el deseo se va a volcar hacia una acción desenfrenada que buscará los caminos para ser representada y visualizada a través del lenguaje; quizá una voluntad que muestra cómo el lenguaje está más ligado a acción que a la memoria.

El lenguaje "se enraíza" no por el lado de las cosas percibidas, sino por el lado del sujeto en su actividad. Y es posible, entonces, que haya surgido del querer y de la fuerza, más que de esta memoria que duplica la representación (Foucault, 1968. p. 283).

El lenguaje para el siglo XIX va a tomar un valor irreducible de expresión, se va a sobreponer a toda arbitrariedad y convención gramatical, manifestará el querer de quien habla, desde su misma estructura gramatical, va a mostrar la voluntad de posibilitar la vida de los pueblos, pues les va a otorgar el poder de hablar su lenguaje propio.

De esta manera van a cambiar las conductas de historicidad, pues las transformaciones ya no van a venir de lo alto, de eruditos, sabios y mercaderes, sino que vendrán de abajo, desde la imparable actividad y furor del pueblo. De esta manera el lenguaje cambiará de preocupación, pues el enfoque que tenía hacia el conocimiento de las cosas, va a movilizarse hacia la libertad del hombre. Por su parte la gramática va a contemplar al lenguaje como una organización autónoma en la que el verbo del ser, que regía con tanta rigurosidad y para un orden de las representaciones, va a fracturarse debido a que el lenguaje ya en este punto adquiere un valor propio que no viene del verbo sino de las propias leyes que lo rigen.

Para finales del siglo XVIII el saber va a cambiar de dirección, las nuevas preocupaciones, de la vida, el trabajo, hacen posible una redirección del conocimiento objetivo, va a aparecer una tematización de las ciencias. Ahora la influencia de los análisis de las variaciones internas de las lenguas que se oponían a la teoría de la articulación representativa, van a individualizar y a definir las palabras relacionándolas unas enfrente de otras, respecto al contenido que podían significar, caracterizándolas por su morfología y el conjunto de mutaciones que cada una de sus sonoridades pueda soportar.

El lenguaje con respecto al conocimiento se convierte en el bosquejo de orden en las representaciones del mundo. Se repliega sobre sí mismo con conceptos y leyes propias, se constituye entre otros muchos como un objeto de conocimiento, al lado de los seres vivos, las riquezas, de la historia de los

acontecimientos de los hombres. Ya no buscará acercarse lo más posible al conocimiento mismo, sino que aplicará métodos del saber a un dominio, objetivo en particular.

El lenguaje como objeto de saber va adquirir un gran valor, que será recompensado de tres maneras: en primer lugar por el hecho de que media en cualquier forma de conocimiento científico que quiera hacerse de un discurso, el cual no puede quedar a cargo por completo de la ciencia, debido a que el lenguaje es abordado por un sujeto a quien le es necesario enunciarlo para sí mismo.

La segunda, es el valor crítico que ha prestado el estudio del lenguaje respecto a que forma, el lugar de las tradiciones de los pueblos, desde una realidad histórica que va a renovarse en el siglo XIX, de todas las técnicas de interpretación, pues va retomar todo un espesor enigmático, que fuera suyo tiempo atrás, pero esta vez no tratando de encontrar sino de inquietar y denunciar los dobleces del discurso.

El primer libro de *El capital* es una "exégesis" del valor; todo Nietzsche, una exégesis de algunas palabras griegas; Freud, la exégesis de todas esas frases mudas que sostienen y cruzan a la vez nuestro discurso evidente, nuestros fantasmas, nuestros sueños, nuestro cuerpo (Foucault, 1968. p. 291).

En este punto aparece la crítica moderna, constituida en la filología con la que los métodos de interpretación se van a enfrentar a técnicas de formalización: unas para hacer que el lenguaje hable por debajo de sí mismo; las otras para controlarlo en su eventualidad así como de dominarlo en su posibilidad de hablar.

La tercera y última compensación, en la que el lenguaje toma valor, está en la aparición de la literatura, la cual va a impugnar a la filosofía, justo cuando el lenguaje se establecía en un objeto de saber, se restituyó de una manera independiente, al poner las palabras en su ser más salvaje, hace nacer su propio espacio, alejándose de toda forma de intransigencia y cárcel del discurso, se inclina esta vez hacia toda noción de antivalor propuesto por el clasicismo hacia el deseo, lo imposible, lo escandaloso. En su papel de afirmar va a romper con todo orden de representación.

Y aunque aquí las palabras se escapan a otras formas de discurso pareciera que están condenadas a abordar caminos por donde solo pueden pasar estas mismas, en un constante e inconcluso regreso. Pareciera que el lenguaje albergara sobre una especie de silencio muerto,

cuando se convierte en objeto de conocimiento, en el acto de escribir, la palabra, al menos se muestra como cauta, sin sonido ni interlocutor ocupa un lugar donde solo ella misma puede recogerse.

De este modo se va a dar que al separar las palabras de la representación, éstas van a quedar dispersas, pero quienes tienen la tarea de formalizarlas, deben acogerlas desde sus formas universalmente establecidas por el discurso, que al ser incorporadas en un texto se puedan interpretar de tal manera que se pueda ver el otro sentido que ocultan. Sin embargo, en el acto de escribir, las palabras no harán sino que el lenguaje se designe así mismo. Al disiparse la unidad gramatical, va a disiparse también el discurso, apareciendo así un lenguaje con múltiples formas sin una unidad absoluta; razón por la cual la filosofía va a estar distanciada, pues en ese momento ésta estará preocupada por la vida y el trabajo, la atención que le prestaba al lenguaje era la de usarlo para alejar los obstáculos que le impidieran desarrollar su tarea. De esta manera el lenguaje no va a entrar directamente en la filosofía sino hasta finales del siglo XIX o mejor a comienzos del siglo XX cuando Nietzsche⁵ hace de la tarea filosófica una reflexión del lenguaje sobre el lenguaje.

⁵ Nietzsche, Friedrich (1844-1900) nació en Röcken (Prusia), estudió en la universidad de Bonn con O. Jahn y F. Ritschl, pasando en 1865 a Leipzig, donde cursó filología y comenzó a entusiasmarse con Schopenhauer y la música. En 1889, justamente en el periodo de su mayor actividad literaria, pasó una gran parte de sus veranos en Sils-María, en Engadina, y el resto del tiempo en la Riviera, y en diversas ciudades de Italia y Alemania, casi siempre solitario, y sufriendo diversas recaídas, rodeado de escasos discípulos y amigos. La doctrina filosófica de Nietzsche, cuyo carácter poético y personal ha sido insistentemente subrayado, es también, en cierto modo, como Kierkegaard, una filosofía existencial, pero de un <<existencialismo>> muy distinto de sentido y contenido. Suelen distinguirse en su evolución filosófica tres periodos más o menos definidos: el primero que va desde los estudios de Leipzig hasta 1878, se caracteriza por sus primeros trabajos de interpretación y crítica de la cultura y por su devoción Schopenhaueriana y Wagneriana; es la época del *Origen de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), de *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1874), de *Las consideraciones intempestivas* (1873-1876). El segundo periodo, donde rinde homenaje a la cultura y a los espíritus libres, en un sentido semejante al de la ilustración francesa, es representado por *Humano, demasiado humano* (1876-1880), *Aurora* (1881) y *La Gata Scanzin* (1882). El tercero y último, el llamado periodo Zarathustra (1883), *Más allá del bien y del mal* (1886) *Genealogía de la moral* (1887), *El caso Wagner* (1888) *El ocaso de los ídolos* (1889), los diversos planes de la inversión de los valores, con *El Anticristo*, *El inmoralista*, *La crítica de la filosofía*, y, finalmente, su obra capital, *La voluntad del poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*, ejecutada en parte fragmentariamente, ampliación y realización de los planes anteriores, con las tesis sobre *El Nihilismo europeo*, *La crítica de todos los valores*, *Los principios de una nueva tabla de valores* y los aforismos definitivos sobre *El eterno retorno* (Ferrater, 1994.p.2556).

Nietzsche va a traer un espacio donde interaccionan lo filológico y lo filosófico, de donde emerge un lenguaje con multiplicidades enigmáticas, las cuales era necesario dominar. Él va a hacer una desmitificación perfecta de todos los discursos hasta el momento, con los cuales va a poner en cuestión el ser del lenguaje, su preocupación va a enfocarse en quién es el que tiene el discurso, quien tiene el poder de la palabra es quien alberga el lenguaje.

A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? Responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma —no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario (Foucault, 1968. p. 300).

Nietzsche procura llevar hasta el límite la pregunta de quién habla, para fundamentarla en sí mismo, en el sujeto parlante, en quien interroga; el mismo que Mallarmé insiste en borrar hasta tal punto que hace que el discurso hable de sí mismo. Abre un espacio hacia preguntas sobre ¿qué es el signo? ¿Qué es el lenguaje? Para inferir que estás aluden a lo mudo en el mundo, en los gestos, lo enigmático de la conducta humana.

Preguntas que van a ser posibles por los movimientos de separación de la ley del discurso y la representación en el siglo XIX, que ya con las intervenciones de Nietzsche van a ser necesarias en el pensamiento, el que entonces se propone retomar el lenguaje en su ser único y complejo. Sin embargo, el hecho de que el lenguaje se haya fracturado con el paso de la objetividad filológica, para Foucault, supone quizás un proyecto en el pensamiento por recuperar el ser, en el que retomando las fisuras del lenguaje, se retome también su unidad, las que quizá solo sea posible retomar con formas incompatibles a él.

2.1.6 Finitud del hombre

Ante estas aproximaciones, es necesario considerar al hombre en su posición ambigua, como objeto y como sujeto que conoce, envuelto en formas de replanteación que han dejado de tener valor, pues para los filólogos ésta respondía a una forma de conciencia en la que primero aprendía y luego restituía. La representación ya no va a desplegarse en un espacio soberano, va a ser una apariencia de un orden que está dentro de las cosas mismas. En el que no se manifiesta ninguna identidad, pues ésta solo se da a través de una relación exterior.

En un sentido, el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica —como si primero ellos (y quizá sólo ellos) detentaran la verdad— (Foucault, 1968. p. 308).

Figuras que van a llevar al hombre a través de un saber positivo a una *finitud* de sí, en el que se contemplará de modo similar a las formas de costos de producción o la anatomía del cerebro, la finitud del hombre se va a dar de manera paradójica; más que indicar el límite marcará la monotonía de un camino que no va a tener fin. Sin embargo es con estas estructuras con las que el hombre va a poder señalar el tiempo; dentro de la finitud es donde va a poder aproximarse a la muda y enigmática vida natural, donde quizá reposa todo entendimiento infinito.

La limitación abandonada en las posibilidades empíricas de la modernidad, se descubre en la finitud del hombre, con lo que se puede pensar que podrían tener el mismo sentido, pues ambos están atravesados por la espacialidad del cuerpo, por el hueco del deseo y el tiempo del lenguaje, sin embargo, a profundidad, van a ser completamente distintos, pues ese límite no se impone al hombre desde el exterior sino por su finitud fundamental que descansa en su propio hecho que se abre a la posibilidad de todo hecho concreto.

Los contenidos positivos del lenguaje son dados de manera concreta en el conocimiento, fundan la existencia del hombre, mientras que éste solo va a poder señalar a modo de repetición de identidad y de diferencia, entre lo positivo y lo fundamental. Análisis que hará que la finitud se responda a sí misma, podría decirse que interminablemente. La experiencia del siglo XIX se va a sumergir por tanto, en la noción de finitud, ya no en lo que tiene que ver en el interior del pensamiento infinito, sino en el corazón mismo de los contenidos que surgieron por un saber finito y concreto.

En efecto si el hombre se aproxima al mundo a través de la finitud, la que se ha construido en una historicidad volcada hacia lo positivo; se configura así mismo como una figura abierta en el campo de saber, en la que el pensamiento reflexivo de sí mismo va a desaparecer, quizá porque solo a través del pensamiento objetivo se puede inferir que hay determinaciones y paisajes sin forma, dimensiones distorsionadas que han sido llamadas *inconsciente*.

El inconsciente, si se quiere, lo impensado, tal vez se da como recompensa del saber positivo, pues es el pensamiento el que descubre en su propia trama, los márgenes en los que se encuentra un contenido aparentemente inerte y ensombrecido que se halla en el hombre como “el otro” como una región de la naturaleza abismal, que esté podría decirse siempre al lado, a manera de una dualidad insoslayable. “En todo caso, lo impensado ha servido al hombre de acompañamiento sordo e ininterrumpido desde el siglo XIX” (Foucault, 1968.p.318).

Para Foucault el pensamiento moderno está atravesado por pensar lo impensado, por acercar lo impensado cada vez más a sí mismo, por reconciliar al hombre con su propia esencia, pensamiento que intenta quitar los velos al inconsciente; intenta sumergirse en su silencio o al menos tratar de escucharlo en su murmullo indefinido. Sin embargo, todo este proyecto se formula desde un pensamiento que es para sí mismo, en el que sus movimientos se van a modificar y van a transformar el modo de ser de eso mismo que sabe.

El pensamiento occidental aunque profundamente ligado a las formas de moral (apartando la religiosa) para Foucault, solo ha conocido dos formas de ética: la antigua (planteada por el estoicismo y epicureísmo) y la del siglo XVIII, pues ya en la modernidad no observa ninguna preocupación de estipular una moral. Esto responde a que al parecer el pensamiento ya salió de su propio ser, ya no es teoría, pues desde que este piensa, bendice, anuda o reanuda, no puede contenerse de dominar y liberar.

El pensamiento en sí mismo es entonces una acción, un acto peligroso, pareciera que avanza hacia una dirección hacia lo que “lo otro” del hombre debe convertirse o mejor en la que los dos estados; pensamiento y lo otro (si se quiere silencio) van a encontrarse, sería en todo caso en una relación con el origen.

2.1.7 El origen

La aproximación hacia el origen se observara en el pensamiento clásico como un tipo de relación de génesis ideal; luego en el siglo XVIII la aproximación que se hará hacia el origen

se va plantear desde el generar el mayor acercamiento posible a la duplicación de la representación. Se pensaba en el origen del lenguaje como la transparencia entre la representación de la cosa y la representación de la mímica, grito, sonido o lenguaje en acción que la acompañaba. El origen se buscaba a través de una serie pura de representaciones, hasta tal punto que se lograra remplazar sin ningún reparo.

Sin embargo en el pensamiento moderno tal origen ya no tiene razón de ser, pues el atravesamiento de las tramas históricas, del trabajo, la vida y el lenguaje no generará ninguna necesidad de un origen, que por demás se ha de considerar extraño. El hombre se ha planteado correlacionarse a partir de historicidades, desde las cuales no alcanza el origen debido a los entramados de sus estructuras y leyes. De otra manera, el hombre ligado a estas historicidades, no encuentra sino posibilidades desplegadas únicamente a partir del lenguaje, que van a estar muy distantes de la noción de una primera palabra o semejanza.

De lo que Foucault infiere que el hombre va a poder concebir un origen a partir de lo ya dado, ya iniciado; debe buscar entre los pliegues ya elaborados del discurso. Al parecer en lo originario va a encontrarse con lo más cercano, superficie donde se halla la existencia inmediata, en las mediaciones complejas que han transgredido en él, la vida, el trabajo, el lenguaje. Lo originario en el hombre, lejos de señalar o reducir una identidad real o verdadera, indica la dispersión del “otro del hombre” y se traducirá quizá en una experiencia que no tiene la misma forma de tiempo, que quizá ni lo anuncia.

De este modo se entiende que el análisis que hace Foucault respecto a *Las palabras y las cosas* tiene que ver con las aproximaciones de las que el hombre se ha hecho para relacionarse con las cosas naturales, las cuales ha necesitado organizar inicialmente para un mayor entendimiento pero posteriormente para aprovecharlas de la mejor manera en aras de un saber positivo, desplegado en figuras del lenguaje, vida y trabajo.

La primera y podría decirse más básica forma de aproximación a las cosas naturales, se va a dar desde la semejanza, con la cual se puede hacer una similitud, una idea de las cosas para transmitirla a otro individuo; sin embargo, esta semejanza para que pueda ser absorbida de

manera consciente y en consecuencia transmitirse deberá ir acompañada de una marca que la haga visible y legible. Se tiene entonces tres elementos de una primera forma de ordenación; signo, semejanza y marca que integradas unas con otras darían forma a una primera palabra y en consecuencia una estructura de lenguaje.

La unión de estos elementos dará paso a una acumulación sin límite a la que será necesario buscarle sentido, una interpretación que conformará un orden cada vez más profundo y complejo, lo que producirá un despliegue del saber. Tales formas de orden se darán desde la gramática, la que paralelamente en su virtud de descifrar traerá consigo otras formas de aproximación diríase que más alejadas de las cosas naturales, pues la gramática se ocupará más de observar las cualidades de las palabras y sus interacciones que de buscar lo genuino de la semejanza. Pareciera que es este punto en donde la semejanza se desvirtúa y pierde importancia en el lenguaje.

Los sistemas de signos cada vez más complejos convocaron entonces a formas de representación (si se quiere constituyen un paso más de alejamiento de las cosas naturales) que se van a dar en respuesta a problemas de reconocimiento de signos y que estos signifiquen lo mismo que designan, de este modo aparecen en la representación un sentido y una significación que van a poner al signo en un lugar del conocimiento en el que se va a constituir como significante de las cosas, donde va a perder su carácter si se quiere enigmático de lo natural, pues solo será legitimado en la medida en que se pueda relacionar con elementos que ya se conozcan (signo artificial). De otra manera será concebido como signo arbitrario al tiempo que la semejanza será desvinculada de cualquier forma de conocimiento.

Las palabras entonces tienen una función representativa en cuanto a decir exactamente lo que designan y en cuanto estén encerradas en una proporción que las integre a posibilidades lingüísticas. Junto a esta imposición de orden sobre las cosas se sumará el “verbo ser” designándolas respecto a un juicio o afirmación, en este verbo se desembocarán todos los signos del lenguaje, convirtiéndose así en la esencia del lenguaje.

Sin embargo, a inicios de la modernidad se van a presentar movimientos del lenguaje a través de la literatura, con la que los órdenes del lenguaje planteados hasta el momento se van a repensar o por lo menos a señalar en las maneras en que ha venido funcionando; en los inicios, con la obra de Don Quijote que va a exponer la búsqueda primaria de relacionarse con las cosas a través de la semejanza y cómo este tipo de relación en esa época ya no es válida, pues está ligada a los campos de la sin-razón. Al otro extremo, es decir, ya en los siglos XVII y XVIII va aparecer Sade, quien va a llevar a los límites los órdenes establecidos de la representación.

En el siglo XIX el lenguaje va cambiar drásticamente ya que no vendrá desde las posiciones eruditas sino desde las vivencias del pueblo, lo que le hará cambiar de foco de interés pues su preocupación girará en torno a la vida del hombre y a sus formas de libertad; hacia finales de siglo con las reflexiones que hace Nietzsche, el lenguaje va a ser atravesado directamente por la filosofía pero también desde la filología, desvirtuando las formas de discurso hasta ese momento conocidas en el sentido de resaltar al sujeto que habla, que interroga, que tiene el discurso.

El pensamiento occidental desde entonces se propone recuperar el ser, justamente dentro del lenguaje, que sin embargo ha de entreverse entre los pliegues del discurso que ha impuesto en el hombre una finitud que no solo se debe al carácter de su corporalidad sino a las estructuras de las historicidades que lo han atravesado. De la misma manera desde que el pensamiento dio un giro en la modernidad donde sus intereses giraron en torno a la libertad y dominación, podría decirse que se encaminó a descubrir caminos de encuentro con el origen.

2.1.8 El Origen y la experiencia de silencio

Al tratar hacer un acercamiento a los pliegues en los que está el lenguaje, se entiende que dentro de estos habita la semejanza, se observa como ésta en su similitud es la forma más cercana con la cual el hombre puede ser más consiente del encuentro con el origen, al pensar el lugar que ocupa la semejanza en la experiencia de silencio (vacío de lenguaje) en correspondencia con el origen es necesario ver que los hace funcionar o interactuar: podría

pensarse entonces en una *experiencia* (*interna en las dimensiones de la corporalidad*) que el hombre vivencia de manera presente y en un *acontecimiento*⁶ (*externo*) que como un impacto provoque justamente en la corporalidad un atravesamiento, así, un encuentro genuino con el origen. Por tanto se cree que los pliegues pueden darse en el acontecimiento, en el justo momento en el que el hombre ha de abordarlo como una experiencia se lo sobrepasa, en la cual no puede lograr un ordenamiento lógico y completo, sino una similitud o semejanza que reside en el “vacío del lenguaje”⁷.

Dentro del análisis que hace Foucault, la semejanza es la forma más básica de aproximación a las cosas naturales, en la medida en que es la primera figura estructural y sin embargo la más lejana del ordenamiento de lenguaje pues a partir de la representación ésta fue desvirtuada dentro del lenguaje mismo como forma de conocimiento, es decir, cuando surgieron formas más complejas en el lenguaje, ésta va a perder cualquier acción en él. En consecuencia podría pensarse es la figura más próxima con la que se puede tener una conciencia de origen. Ahora bien, se cree que la cercanía de la semejanza con el origen no radica en la similitud que ésta interpreta de las cosas, sino que ésta similitud permite fundirse con la forma misma porque no permite un ordenamiento preciso y estructurado que cree una separación. Las semejanzas que si bien tienen una primera forma de interpretación tienen un carácter más enigmático que descriptivo, en cuanto a que hablan más del origen (murmullo de un instante indefinido) que de la misma interpretación que se hace de la cosa natural.

⁶ Claro está que el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es a nivel de la materialidad como cobra siempre efecto y, como es efecto, tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en la dispersión material, Digamos que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica, a primera vista de un materialismo de lo incorporal.(Foucault,1992.p.36)

⁷ En este punto habría que hacer una salvedad en el sentido de que la idea de “vacío de lenguaje” o experiencia de silencio puede confundirse con la idea de origen, pues aunque tengan ciertos lugares de encuentro quizá respecto al enigma, ambigüedad y acontecimiento; van a diferenciarse en la medida en que la experiencia de silencio en sí misma conserva aún una última forma de clasificación racional en el lenguaje, en cuanto a que puede contemplarse como experiencia carente de lenguaje. Por otro lado el origen aunque se encuentre en lo “ya dado” por las historicidades va a escapar a toda forma de clasificación o dominación que el lenguaje intente sobreponerle.

El hombre pensado de una manera dual, hombre racional y hombre “el otro” de naturaleza salvaje, abismal e intraducible, si bien en la modernidad ha sido llevado a contemplarse solamente desde el campo racional en el que aparentemente no necesita relacionarse con el origen, tampoco experimentar el silencio, pues cree encontrar en el lenguaje y en el discurso todas las respuestas de su existencia, quizás porque su pensamiento se ha desplazado a concebir su existencia solamente desde las fuerzas de poder. Nociones a las que el inconsciente no corresponde pero que por otro lado en el *acontecimiento* pueden tejerse de manera insospechada y subterránea.

2.2 LA EXPERIENCIA DEL SILENCIO EN EL DISCURSO

La “experiencia del silencio” podría decirse, desde un punto de vista de la cultura occidental, se fue configurando desde los ordenamientos del lenguaje y el discurso⁸, último con el cual se justificaron prácticas y relaciones no solo respecto a las cosas, sino respecto al entorno social y hacia sí mismo. Así, el pensamiento vio necesario incorporar esta experiencia a manera práctica (con un fin útil), es decir como ejercicio reflexivo, según lo creyera conveniente en el contexto dado, para sí mismo, para las instituciones o para el saber positivo. Por esto, en la práctica, se va a abordar desde los atravesamientos de nociones de verdad y poder, los cuales se tornaron indispensables en la acción del pensamiento occidental:

Verdad

Podría decirse que la verdad está contenida en un grupo de formulaciones, conceptos que un grupo específico determina de manera totalizante y en sentido positivo; desde ésta se van a

⁸⁸ El discurso encuentra dentro del lenguaje su propia esencia, su propia forma de desenvolverse, pero al ser atravesado por la multiplicidad de intenciones del poder y de la lógica (que al parecer lo invade y lo encasilla) pareciera que como práctica se reduce solamente a lo entendible, a la razón, posibilitando más la especificidad que el acontecimiento “El discurso no es más que una reverberación de una verdad naciendo ante sus propios ojos; y cuando todo puede finalmente tomar forma de discurso, cuando todo puede decirse y cuando se puede decir el discurso, a propósito de todo, es porque todas las cosas, habiendo manifestado e intercambiado sus sentidos, pueden volver a la interioridad silenciosa de la conciencia de sí (Foucault, 1992. p.31). El discurso si se quiere desde el cristianismo se ha asentado como un instrumento de poder con el que se fomentan y desarrollan formas de opresión, limitación y control de los sujetos; no obstante para Foucault, esta no es su esencia genuina, ésta se dispó desde que empezó a practicarse en verticalidad en las relaciones; ha perdido el sentido que le corresponde.

plantear nociones de lo normal, anormal, bueno, malo. Al tiempo está condicionada a movimientos del pensamiento y en tal virtud al saber, pues a través de ella se llega al conocimiento “creo que la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y solo el conocimiento” (Foucault, 2002.p.36).

Sin embargo esto se aparta de las nociones de los primeros siglos del pensamiento occidental, en donde se plantea que a través de la verdad se accede a la espiritualidad, que para que el individuo pueda alcanzarla o ser capaz de ella, deberá de hacerse de diferentes técnicas y prácticas.

La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto o que lo transfigura...para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad, sino fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto (Foucault, 2002.p.34).

La verdad conlleva entonces a una transformación, que viniendo de principios espirituales o del saber, tiende a fijarse como en la máxima del hombre, pues en su nombre adoptará un conjunto de procederes que vayan en congruencia con lo que ésta plantee.

Poder

Se contempla como una estrategia contundente pero inestable de dominación, se ejerce a partir de relacionarse en sociedad, dentro de la cual se moviliza generando tensiones a través de técnicas de sometimiento y represión.

Hay que advertir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el conjunto de sus posiciones estratégicas, en efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados (Foucault, 2002. p.27).

El poder funciona dentro de “relaciones de poder” el poder en la práctica genera y reproduce el saber; y a su vez el saber desde su lugar de desenvolvimiento va a provocar multiplicidad de formas de poder, se podría decir que estos dos mantienen una correspondencia indefinida de doble vía. Sus formas de coacción tanto internas como externas al cuerpo del sujeto, se

evidencian en lo que llamamos locos, enfermos, niños, presos, estudiantes, cualquier rol que juegue el sujeto de una manera vertical. Más agrega Foucault y con respecto al alma

Ésta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento donde se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber se dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos de poder(Foucault, 2002. p.30)

Efectos que generan tensiones no solo en el interior del individuo sino en los entramados sociales, que atravesando los cuerpos procura el manejo de la voluntad del hombre. Así desde las posiciones privilegiadas como las de instituciones políticas, medicina, pedagogía, convocará al sometimiento de unos por otros.

Sin embargo estas nociones van a movilizarse a lo largo del pensamiento occidental, y por lo tanto también las formas de prácticas de la experiencia del silencio; las cuales atenderán al tipo de ética de la época, se observan por tanto dos momentos dónde ésta se va a configurar de manera completamente diferente⁹: En la época helénica del pensamiento de los siglos I y II y la ética planteada en la modernidad.

2.2.1 La experiencia del silencio y la palabra en el siglo I y II

La experiencia del silencio, para los pensadores del siglo I y II estaba direccionada al encuentro profundo con la verdad, ya que a través de su ejercicio el hombre podía hacerse de comportamientos congruentes y podría decirse armónicos para sí mismo en la manera de enfrentar la vida, pero también para la sociedad y el entorno natural. Foucault observa cómo a través de la escucha el estoicismo desarrolló modos de percibir la verdad, haciéndola un elemento indispensable con el cual podían absorberla, acogerla y en consecuencia transformarse a sí mismos.

Proponen que la escucha es un puente con el que la razón entra directamente en el sujeto, aunque se la consideraba ambigua, Plutarco, por ejemplo, la consideraba como el más *pathetikos* y *logikos* de los sentidos del hombre, en razón de que solo estando en éste es

⁹ Exceptuando uno tercero y crucial que se dio a partir de los postulados de la religión católica.

cuando el alma está más pasiva y vulnerable, por lo que es más fácil de conmoverse. Vale decir que en la audición, más que en cualquiera de los demás sentidos, el alma está pasiva con respecto al mundo externo y expuesta a todos los acontecimientos procedentes de él (Foucault, 2002. p.318).

Solo a través del oído se puede aprender de la razón del *logos*, por medio de este se puede penetrar en el lenguaje y acceder al alma. El alma para Séneca, responde de una manera automática a la palabra de la verdad, según él, toda alma que viene al mundo viene con semillas de virtud que contienen las características de la razón, las cuales solo de este mismo modo, por medio del *logos* pueden ser activadas y despertar, es decir la palabra penetra por medio de la escucha.

En Epíteto la escucha también es de carácter ambiguo y sin embargo por su mismo carácter de pasividad es de carácter patético por lo que es indispensables ser responsable en la palabra pues esta última puede tornarse peligrosa. Es necesario pronunciarla de una manera ordenada y congruente con ella misma de maneras determinadas en una *lexis* eligiendo los términos a usar cuidadosamente para que el oyente no se mueva de los términos y parámetros que esa *lexis* promueva.

Estando en actividad de escucha, se está paralelamente frente a la razón, si se separa alguna de las dos de una *lexis* planteada se disociarán de caminos, haciéndolas inútiles o nocivas, ocupando así un mismo estado de dificultad. Por lo tanto, para hablar es importante hacerse de una práctica frecuente a manera de arte de conocimiento y para escuchar es necesario de experiencia y de habilidades construidas o adquiridas.

Se trata, agrega más delante, de purificar la escucha por tres medios, siendo el silencio el primero de ellos, este a ser tomado como un resultado en la práctica de los pitagóricos, para quienes era primordial aprender a escuchar, se desarrollaba una economía del silencio, pues

con éste podían sostener un lazo directo con la espiritualidad. En la educación se creía era vital en el desarrollo de aprendizaje. Se trataba de aminorar la charlatanería que no traía ningún beneficio al alma porque no se basaba en la razón. La escucha requería de una actitud física en la que no hubiese ninguna interferencia, así en una posición de inmovilidad en la que el alma estuviera tranquila, podía comprender bien y absorber el logos o razón.

La inmovilidad a su vez representaba en ese tiempo un tipo de moralidad por parte del que escuchaba con el fin de entender el lenguaje gesticular del hablante, por ejemplo, el moverse demasiado no era bien visto, al contrario suponía una perturbación del alma de otra manera llamada estulticia¹⁰. La escucha entonces en tales condiciones se constituía como una actitud o principio general para el discurso de verdad.

En la segunda de ellas, la lectura, los alumnos debían hacer resúmenes para absorber el conocimiento de sus maestros con el objetivo de reflexionar sobre los mismos teniendo como objetivo primordial una meditación a profundidad de los resúmenes hechos textos, esto era más importantes que conocer toda la obra del autor.

Foucault encuentra que en ese modo de meditar había una manera de ejercitar el pensamiento muy diferente a como se comprende hoy en día la manera de meditar. Los griegos distinguían esta dimensión en dos partes: una en la que el sujeto se apropie de tal manera de un pensamiento que lo convierta en un principio para actuar; la segunda, encontrando que la meditación era ponerse en el estado de alguien que está próximo de morir. En estos dos lo importante era que el pensamiento actuara sobre los sujetos y no al contrario.

¹⁰ El *Stultos* es en esencia quien no quiere, quien no se quiere así mismo, quien no quiere el yo, cuya voluntad no está encausada hacia ese único objeto que se puede querer libremente, absolutamente y siempre, y que es el sí mismo. En la *stulticia* hay una desconexión, una no conexión, una no pertenencia entre la voluntad y el yo, que es característica de ella y, a la vez su efecto más manifiesto y su raíz más profunda. (Foucault, 2002.p.137)

En el siglo XVII Descartes trae esta posición en sus escritos de meditaciones sobre lo que es incuestionable “es un ejercicio mediante el cual el sujeto, a través del pensamiento, se pone en cierta situación” (Foucault, 2002. p.340). En donde el sujeto efectúa un movimiento o un cambio en el mismo a través del pensamiento. La escritura aparece inevitablemente ligada a la práctica de la lectura y justamente en la acción de meditar, en los siglos I y II; Foucault señala como el tiempo en el que esta acción se constituye como un instrumento del ejercicio de sí mismo. Operación que debía instalarse en el alma a modo de costumbre, tenía un uso para sí mismo en tanto que en su relectura pudiera absorberse la verdad y la razón, también tenía un uso para el otro como soportes de recuerdos *Hypomnemata*, con los que no se buscaba solo un beneficio propio sino también el de los otros. Así se usaba una correspondencia en un ejercicio de comunicación del alma de un sujeto a otro sujeto donde el objetivo no era únicamente el de informar, sino acordarse de verdades que procuraban el bien de ambos.

Sin embargo todos estos preceptos van a cambiar sustancialmente en la pastoral cristiana ya que el escuchar, leer y escribir van a quedar supeditados al arte de hablar, donde la figura principal va a ser el maestro quien se ajusta a la revelación de un escrito esencial. Es quien enseñará la verdad “Habrá también una función que será también la de director de conciencia, la función [además] del maestro de penitencia y del confesor” (Foucault, 2002. p.346).

Lo importante de esta espiritualidad Cristiana según Foucault, es precisamente como quien es ignorante es dirigido hacia la salvación, es el que es llevado a decir la verdad de sí mismo para que sea transformado. Es donde se crea la relación sujeto-verdad lineal en la que el uno no puede ser sin la otra, tal movimiento se constituye como un principio fundamental, tanto para el sujeto en su espiritualidad, pero también como un principio imprescindible en la comunidad.

Sin embargo Foucault advierte como desde Sócrates a la cultura helenística y romana, los estoicos y los cínicos, el sujeto puede hablar, hacerlo como un ejercicio dispuesto a encontrar la verdad, en el que se ponía a prueba su conciencia de saber, lo que creía no saber o de demostrar lo contrario si creía saber algo. Observa como el sujeto es dirigido de una manera totalitaria en el discurso del maestro en el que debe hacer silencio para subjetivarse. El maestro por su parte a través de la *Parrhesia* abre un espacio hacia la palabra donde esta tenga libertad donde es verdadera y útil la “*libertas*, *Parrhesia* es esencialmente una cualidad moral que en el fondo, se demanda del sujeto hablante” (Foucault, 2002. p.346). A merced de esta el maestro forma sus reglas y la manera en que debe exponer su discurso de verdad. Agrega, como se establece un fundamento en la palabra verdadera en un sentido moral en la filosofía y en la práctica de si donde la significación se va a ver en el habla en el lenguaje de una ascesis espiritual.

En la ascesis Griega y romana el sujeto ha de ser constituido en la verdad, en un equipamiento hacia la vida. Como discípulo debe absorber procedimientos morales a través de la escucha con la cual forme una subjetivación ética del logos apoyado en una técnica basada en el silencio y la obediencia de acuerdo a la palabra que trasmite el maestro. A su vez el maestro debe tener una actitud y una calidad moral, gozar de *Parrhesia* para que el discípulo pueda recibir eficazmente la verdad. Foucault señala como etimológicamente *Parrhesia* es “decir todo” (Foucault, 2002. p.354) es decir las cosas como se sienten, como se cree necesario decir las que en tal disposición los latinos tradujeron como *libertas*. Así las cosas es la libertad de decisión de quien habla, *Parrhesia* traducida al francés como el “hablar claro”. Para los helénicos y romanos en la práctica si, debía ejercitar el auto-dominio como el de los otros por tanto las reflexiones sobre los vicios giraban en torno a la adulación y a la ira.

Es decir que la cuestión de la ira, la cuestión del arrebato de si mismo o la imposibilidad de controlarse -digamos más precisamente: la imposibilidad de ejercer el poder y la soberanía sobre sí mismo en la medida en la medida y en el momento en que se los ejerce sobre los otros-, se sitúa exactamente en el punto de la articulación entre el autodomínio y el dominio sobre los otros, el gobierno de si y el gobierno de los otros (Foucault, 2002. p.356).

Foucault destaca un interés en el pensamiento helénico por desarrollar una economía del poder en las relaciones del sujeto, quien debe ejercerlo en sus tareas con funciones y reglas

puntuales sin abusar de él, en este sentido en esta época se construye una ética de la ira, pues por ser el hecho mismo del abuso del poder de uno sobre otro (de alguien de una jerarquía superior sobre la jerarquía alguien inferior), era importante para esta cultura encontrar cuando se usaba del poder legítimamente o cuando a través de la ira era usado pretenciosamente.

En el opuesto se encuentra la adulación también como problema moral que en este caso se da en el sujeto que goza de un rol inferior, quien usa la técnica del logos o la razón para para obtener ganancia o benevolencia del superior, quien usando el lenguaje, hace creer al superior más de lo que es o puede ser. El que adula impide que el otro se conozca a sí mismo tal cual es y por tanto que se ocupe de sí mismo. Se establece bajo este tipo de actuar una relación falsa pues está basada en la mentira.

La Parrhesia, el hablar claro, es contraria a la adulación, pues a través de esta se establece una comunicación en la que el otro puede crear una relación consigo mismo de manera autónoma e independiente “el objetivo de la *parrhesia* es actuar de modo tal que el interpelado este, en un momento dado, en una situación en la que ya no necesite el discurso del otro...precisamente porque el discurso del otro fue verdadero (Foucault, 2002. p.361). Porque el discurso de quien habla está directamente anclado al su *Ethos*¹¹.

El otro competidor que le aparece a la Parrhesia es la retórica, pues esta no usa la verdad sino busca persuadir a otro, la verdad es controlada por quien habla de manera tal que este pueda mentir y en efecto lo hace para convencer, es decir que expone una verdad que en realidad no es. A diferencia de la parrhesia que emite únicamente veracidad, no tanto en contenido sino en autenticidad, esta se preocupa de la forma precisa con la cual debe decirse la verdad, hay un deber moral.

¹¹ Foucault menciona como *Ethos* aparece en Plutarco y también en Dionisio de Halicarnaso, “la encontramos con la forma del sustantivo, el verbo y el adjetivo. Es la expresión o serie de expresiones, palabra *Ethopoiein*, *ethopoiia*, *ethopois*. *Ethopoieien* quiere decir: hacer *Ethos*, modificar, transformar el *Ethos*, la manera de ser, el modo de existencia de un individuo (Foucault, 2002. p.233

Para Filodemo quien era epicúreo en el hablar claro se debía razonar de manera conjetural, sin ningún tipo de linealidad metódica, era importante distinguir el momento adecuado para dirigirse al discípulo, hacer caso del *kairos*; así como tener en cuenta el ánimo del discípulo y así reunir las condiciones para que ese hablar claro se diera de una manera satisfactoria y alegre. La Parrhesia era una manera terapéutica de proceder y estaba inclinada hacia lo benévolo en donde el maestro estimulaba a los discípulos a hablar libremente así como de propiciar entre ellos amistades recíprocas “Los discípulos deben salvarse los unos a otros, salvarse unos por medio de otros” (Foucault, 2002. p.372). La Parrhesia en el tiempo de Epicúreos gozaba de relaciones horizontales, en los que aparece según Foucault las primeras prácticas explícitas de confesión pues era obligación encontrarse y contar lo que pensaban y sentían en correspondencia a una franqueza del alma. Sin embargo esta actividad difería de la que se practicó en el cristianismo pues para los epicúreos se trataba de abrir el alma para salvarla pero también incitar a los demás que lo hicieran, esto sin ningún tipo de rechazo o señalamiento negativo, más bien en actitud de benevolencia.

Galeno, filósofo y Médico griego, expresa en primer lugar no se puede sanar sin saber qué es lo que se tiene que sanar, en segundo a causa de que uno se ama así mismo, pierde objetividad para auto-tratarse por lo que el papel del otro se hace indispensable, así es importante primero observar bien quien puede servirle de *director* quien le pueda ayudar a gobernar su vida, éste debe tener señales de ser un hombre de bien, tras haber pasado la prueba del discípulo, debe además hablar con franqueza, es decir hablar claro, y ser un completo desconocido con el que no se haya tenido ningún tipo de relación con anterioridad.

En Seneca va a encontrar la Parrhesis entre sujetos que conversen a solas, que se expresen con discursos sin arandelas que debe ser ordenado en función de la verdad y apartado del drama popular, discursos simples que queden como semillas, expuestos en tono bajo para que estas germinen. De esta manera es un discurso útil y hace caso a la práctica del alma, es un discurso con pensamientos que se consideran y se sienten verdaderos, expresados por

alguien sensible en lo que dice. “En el fondo la Parrhesia es creo, esa *adaquatio* entre el sujeto que habla y dice la verdad y el sujeto que se comporta como dice esa verdad” (Foucault, 2002. p.386).

Por lo que Foucault concluye la Parrhesis es la forma esencial de la palabra del director que se libera del proceso de la retórica, determina al sujeto que ha de comportarse con respecto a lo que dice. Tras esta observación de la Parrhesia, el hablar claro, tiene una función pedagógica que a través de la verdad tiene como fin modificar al sujeto, a esta relación Foucault llama “psicagógica” responsabilidad que descansa sobre el director, guía o maestro pues es quien la posee; por su parte el discípulo se encuentra en la verdad no como referente absoluto sino como un ejemplo de esa verdad, diferente a la posición del cristianismo en el que el centro mismo de referencia de verdad.

El silencio para los pitagóricos está supeditado a la palabra del maestro a los discípulos no les está permitido hacerle preguntas ni interrumpirlo, es decir hay una serie de reglas con respecto a el momento en que el maestro se va a dirigir a ellos, En primer lugar para esa transmisión de lo verdadero, se debe tener presente que estará enfocado para equipar el alma del discípulo para los acontecimientos de la vida en el que se le presente.

Se observa en estos preceptos del pensamiento helénico y romano el intento por generar espacios de pensamiento que estuvieran comprometidos por avanzar hacia una verdad inmersa en el presente, que se desvelaba en los caminos de la espiritualidad, en donde a través de la experiencia del silencio se podía comprender otros sentidos quizá ininteligibles de las cosas pero que tal vez partían de una relación íntima con la palabra que solo se podía lograr a través de este. Estos ejercicios y técnicas cambiaron rotundamente en la época de la cristiandad, en donde la experiencia del silencio sería utilizada para evangelizar al pueblo, para conducirlo hacia la palabra de dios.

2.2.2 Experiencia del silencio en la sexualidad

La cultura occidental en la modernidad desde los siglos XVI y XVII en adelante configuró las formas en que actuaba el hombre a partir de las disciplinas, las cuales provocarían en la experiencia del silencio una suerte de *limitación*. “Sería necesario reconocer también, en lo que se llama no las ciencias sino las «disciplinas», otro principio de limitación. Principio también relativo y móvil. Principio que permite construir, pero solo según un estrecho juego” (Foucault. 1992. P.18). Juego dónde la autoridad va a estar por encima de la voluntad.

Esto hace que el hombre subordinado se abstenga de hablar y genere un rompimiento profundo con el otro individuo, pues tal juego planteará relaciones verticales en el que uno hará uso de la autoridad y se la impondrá al otro. De tal manera que esta postura a través del discurso hace que la autoridad legitime e imponga su verdad, con el fin de que sea obedecida y en todo caso (sin éxito absoluto) no sea cuestionada; de otra manera, la autoridad provocará que la palabra que esté por debajo de ella no se pueda pronunciar, sea prohibida, es así como quien guarda silencio, puede verse de dos maneras: si acata las normas, como una persona idónea para la sociedad; si las contradice o hace caso omiso de éstas, al contrario será susceptible de ser objeto de sospecha, clasificación o exclusión social.

De esta manera podría decirse que la *experiencia del silencio* en un estado ideal, al ser vivenciada por el hombre en solitario¹², otorga espacios para pensamientos de cierta libertad y con ellos todo un universo de semejanzas, significantes, nombres, códigos con los cuales éste tomará acciones según crea conveniente, sin embargo estará delimitado por fuerzas coercitivas que habrá asimilado desde instituciones como la medicina, pedagogía y moral. Es decir, actuará según dictamine su deseo, aunque esté restringido y conducido hacia fines de una moral de familia.

¹² Pudiera darse que el tema del sujeto fundador permitiese elidir la realidad del discurso. El sujeto fundador, en efecto, se encarga de animar directamente con sus objetivos las formas vacías del lenguaje; es él quien, atravesando el espesor o la inercia de las cosas vacías, recupera de nuevo, en la intuición, el sentido que allí se encontraba depositado; es él, igualmente, quien del otro lado del tiempo, funda horizontes de significaciones que la historia no tendrá después más que explicitar, y en los que las proposiciones, las ciencias, los conjuntos deductivos encontrarán en resumidas cuentas su fundamento. En su relación con el sentido, el sujeto fundador dispone de signos, de marcas, de indicios, de letras. Pero no tiene necesidad para manifestarlos de pasar por la instancia singular del discurso (Foucault, 1992.p.29).

Pero el dispositivo familiar, precisamente en lo que tenía de insular y de heteromorfo respecto de los demás mecanismos de poder, sirvió de soporte a las grandes "maniobras" para el control malthusiano de la natalidad, para las incitaciones poblacioncitas, para la medicalización del sexo y la psiquiatrización de sus formas no genitales. (Foucault ,1998.p.59)

Deseo que pareciera no tiene forma de menguar, al contrario va a encontrar caminos clandestinos y subterráneos en un universo de palabras prohibidas en pleno uso de una experiencia de silencio que ya no es la reflexiva como en la época del estoicismo sino que ya para la modernidad desde la posición de dominado, que va a tener cierto desplazamiento hacia lo secreto, lo subversivo y lo peligroso para lo sociedad.

Desde el discurso de la autoridad en cambio (influenciada por postulados cristianos), toda práctica sexual debe ser contada detalladamente a través del método de la *confesión*, para sacarla de su dimensión enigmática y peligrosa. El individuo debe exponer su conducta en la palabra, y adoptar la confesión en sus relaciones cotidianas, amorosas, de rito, como crímenes o como pecados, cualquier forma de pensamiento y al tiempo es atravesado por las instituciones (medicina, la justicia, la pedagogía). Se va desarrollando de esta manera un tipo de sociedad confesionaria, la que al legitimar la autoridad, va a imponer la verdad a través del lenguaje y el discurso, la misma que en su nombre hará que se extraiga del silencio de la práctica sexual un tipo de saber que pueda ser dominado y multiplicado.

El discurso hará caer sobre cualquier forma de silencio, todo el peso de la norma, por medio de la regulación de *prácticas y placeres del cuerpo* dictaminará en cada proceder del hombre lo normal y lo anormal, lo que es natural y lo que no lo es; todo lo que no encaje dentro de las normas, será examinado y si se requiere señalado como caso. Foucault señala cómo al parecer para dominar las prácticas sexuales, primero habría que vincularlas a espacios del lenguaje para luego poder controlar y desplegar juegos de prohibiciones sobre éstas, tejiendo así multiplicidad de entramados de fuerzas discursivas, que van a moverse dentro de tensiones que las repriman o las inciten.

Las enunciaciones respecto al sexo, estarán bajo control, en el que va a ser necesario hablar de una manera prudente y discreta, según la situación de la relación social: entre los educadores y estudiantes, padres e hijos, servidumbre y patronos, médicos y pacientes. “Allí hubo, es casi seguro, toda una economía restrictiva, que se integra en esa política de la lengua y el habla —por una parte espontánea, por otra concertada— que acompañó las redistribuciones sociales de la edad clásica” (Foucault, 1998.p.13). De esta manera el discurso sobre el sexo tomó diferentes formas que al parecer no han parado de multiplicarse.

En esta proliferación de discursos se manifiesta una forma de literatura “escandalosa” en el siglo XVII donde dónde va a darse toda una serie de descripciones literales de la práctica sexual, palabras obscenas, pensamientos impuros, que podría decirse van a continuar con la postura confesional, en este caso ya extrapolada hacia la ampliación de la expresión de deseo. Sin embargo para el siglo XVIII van a aparecer ahora de manera tajante límites de la práctica sexual que la van a ordenar dentro lo lícito y lo ilícito, esto va a ser dictaminado por la pastoral cristiana, derecho Canónico y la ley civil; desde donde “romper las leyes del matrimonio o buscar placeres extraños significaba, de todos modos, condenación” (Foucault, 1998. p.25).

De este modo, lo que se iba a estar observando era toda práctica sexual separada del vínculo matrimonial, configurado como una alianza que se va a legitimar desde la unión heterosexual y de monogamia, toda otra forma que estuviera desvinculada de ello se consideraría fuera de lo natural y por tanto ilegal y condenable; esto con el fin de conseguir un orden de las cosas y paralelamente de los seres humanos.

Con esto, al parecer el lenguaje en su intento por establecer un orden racional, alejará cada vez más al hombre de sus propios enigmas naturales (no externos sino internos de su condición humana). Este proyecto de saber positivo que fija la verdad dentro de la lógica de la palabra, del nombre, de la identidad no solo de las cosas sino de los individuos mismos, y su entorno, se va a perpetuar en el hombre como una constante renuncia a concebirse fuera de tales parámetros; porque quizá al abordar otras maneras no contempladas como discursivas, pues podría acercarse al abismo que el origen parece ser, mismas características

en donde descansan las relaciones que a causa de ser sostenidas desde dinámicas entre sometimiento y poder pareciera no contemplaran otras formas de coexistencia.

Y sin embargo podría pensarse la sexualidad tiene un contra-diálogo en la configuración del pensamiento occidental enmarcada en una economía de placeres corporales y de deseo que por un lado va configurar el dominio de la vida respecto al control de poblaciones, políticas económicas y orden social; pero por el otro en la práctica sexual pareciera desembocara (en su silencio enigmático y secreto) todo lo intraducible, entramados de semejanzas, de signos arbitrarios contenidos en el inconsciente¹³ que solo pueden ser traducido en el acto mismo.

El sexo, esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos, ese punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde, al que pedimos que nos revele lo que somos y nos libere de lo que nos define, el sexo, fuera de duda, no es sino un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y su funcionamiento (Foucault, 1998.p.95)

La práctica sexual desempeña desde esta perspectiva una doble actividad en lo racional e irracional que la ordena como un dispositivo si no el más si al menos muy contundente en la dominación de las corporalidades humanas convirtiéndose de esta manera si se quiere desde la modernidad, en la práctica más importante de la vida. Así, la fascinación que despierta el sexo hace desplegar alrededor de sí un el doble movimiento: el de conocerlo a través de una simplicidad biológica de lo genital y por el otro, el papel que juega como dispositivo de poder.

¹³ Se llama <<inconsciente>> 1) a lo que no ha penetrado o acaso no puede penetrar, en el campo de la conciencia, y 2) a lo que carece de conciencia... la noción freudiana de lo inconsciente no es, sin embargo, simple. Según A. C. Mac-Intyre (op. Cit. Infra) hay seis características de esta noción: 1) lo inconsciente se distingue de lo consciente y de lo preconsciente. Por lo tanto, parece darse una definición puramente negativa de lo inconsciente. Pero una definición positiva aparece tan pronto como se tiene en cuenta el complejo de las teorías freudianas dentro de las cuales la noción del inconsciente desempeña un papel fundamental.2) lo inconsciente es el ámbito dentro del cual tienen lugar los procesos primarios, pues aun cuando algunos procesos secundarios son inconscientes, se trata de transformaciones de procesos primarios.3) el inconsciente se entiende por contraste con el <<ego>> y con lo <<reprimido>> 4) lo inconsciente es el eslabón que liga, en el trasfondo la infancia con la vida adulta.5) Lo inconsciente es un trasfondo omnipresente que ejerce continua influencia causal sobre el pensamiento y conducta 6) lo inconsciente es un <<lugar>> o <<esfera>>(por lo tanto algo <<existente>>). Lo inconsciente es, así, un nombre que recibe un sistema de actos; en todo caso, todos los conceptos Freudianos se alzan en un sistema cuya clave es la noción del inconsciente. (Ferrater, 2001.p.1790)

Se entiende entonces que es en la corporalidad del individuo donde confluyen todos los atravesamientos del discurso, poder y verdad; los cuales van a convocar, dentro del saber positivo toda una estructura de disciplinas que procurarán un bienestar de vida pero al tiempo la regularán. Es de esta manera que el poder sobre la vida en el siglo XVII se torna como un proyecto de administración de la vida del hombre así como el de su muerte, a razón del ejercicio de su lógica.

2.2.3 Experiencia del silencio en la noción de muerte

La noción de muerte, estaba ligada en un momento a la defensa del soberano, quien era el único que podía disponer de ella sólo si era necesario para su supervivencia o si el súbdito desobedecía. Esta noción se instaura como una manera de ejercer una forma de poder por deducción, caracterizado por apropiación de riquezas, de bienes, de trabajo y como última medida de autoridad.

En la época clásica esto va a tomar otro rumbo, pues los mecanismos girarán en torno a la suma de otras funciones: de reforzar el control, de vigilancia, de organización, acrecentamiento o destrucción de fuerzas. “Podría decirse que el viejo derecho de *hacer morir* o *dejar vivir* fue remplazado por el poder de *hacer vivir* o de *rechazar* hacia la muerte” (Foucault, 1998 .p83). En este punto la muerte se configura como un lugar de silencio, más secreto y privado donde el poder no puede acceder, es el límite de todos los atravesamientos que éste procura en vida, surge entonces una angustia de la sociedad por escapar de ella, que para Foucault es la consecuencia de la disminución de ritos que la rodeaban.

La muerte como experiencia inteligible y sombría que fuera manipulada en toda la edad Media¹⁴, va a ser desbancada por la sin- razón; pues según Foucault tanto la locura como la muerte envían al hombre a un encuentro genuino consigo mismo, en la locura quizá se pueda contemplar directamente la muerte, es así como posteriormente la locura se transforma y hace reinar los vicios y lo males del hombre, estos movimientos se va a reflejar en la cualidad de

¹⁴ Tras las ideas de redención y de una vida después de la muerte, razón por la cual la vida real debería ser llevada de acuerdo a los dictámenes del verbo de Dios

la labor pictórica que puede transmitir lo que al lenguaje se le va a escapar, lo que el texto no puede atravesar, rasgos que se van a encontrar en el simbolismo gótico¹⁵ cuyas figuras gozan de tanta complejidad que se puede pensar proyectan rasgos de desvaríos racionales “Por todos lados, la locura fascina al hombre. Las imágenes fantásticas que hace nacer no son apariencias fugitivas que desaparecen rápidamente de la superficie de las cosas (Foucault, 1998 p.19).

Sin embargo esto es muy diferente para el pensamiento de los siglos I y II para quienes al contrario había que prepararse para la muerte, pues la muerte era el último eslabón de los males. Podría decirse que al final de la meditación de los males se va a llegar a la meditación sobre la muerte *melette thanatau* a la que Foucault ha de referirse de una manera muy general en el sentido helénico y romano como el último de los males necesario e inesperado, razón por la cual hay que tomar conciencia de sí mismo y en este acto hacerse a la idea de muerte en la vida presente. Para el estoicismo es vivir cada día como el último donde cada momento toma tanta importancia que la vida cobra valor y verdad “en el pensamiento de la muerte, que justamente no debe ser un pensamiento del futuro sino un pensamiento de mí mismo en trance de morir, se realizan el juicio del presente y la valorización del pasado”. (Foucault, 2002. p.456).

Este tipo de meditaciones ya para el siglo XVIII no van a tener ningún tipo de legitimización ni camino en el conocimiento, pues para entonces el poder provee de técnicas para el mejoramiento de la vida que van a disminuir los acechos del signo de muerte, así como las causas que la puedan provocar (hambrunas y epidemias), de este modo los mejoramientos de producción, agrícola, los conocimientos de las ciencias y en general de la vida para sobrevivir produjeron un afianzamiento del dominio de la vida pero también quizá un enrarecimiento frente a la noción de muerte.

¹⁵ El arte Gótico surge a finales de la edad media y llega hasta a entrados del siglo XVI, va a reflejar en una técnica particular de formas ornamentadas en la escultura, pintura y la arquitectura los cambios de concepciones religiosas, (época que sin embargo predomina aún el catolicismo) y el desarrollo de las ciudades. Así sus características se observan en torno a la luz, los arcos en punta, contrafuertes externos en la Arquitectura, en el abordaje de lo natural y lo real con fuertes connotaciones figurativas de evangelización en la escultura y la pintura .

Cuando el individuo empieza a notar que el campo del saber puede prolongar las posibilidades de vida, podría decirse que se sumerge en todo un entramado del ejercicio de políticas de poder, con las cuales va a tener mayor dominio de está y va a elevar sus condiciones de existencia, así la muerte va a perder lugar de reflexión. Por lo que para el siglo XIX actitudes que la hicieran visible como los intentos de suicidio entraron a ser analizados en el campo de la sociología, pues para entonces para el poder se convierte en una manifestación extraña, poco explicable pues en ese trabajo de administrar la vida, tal manifestación va a señalar sus límites, provocando en la sociedad un desconcierto profundo tal vez debido a enfrentamiento que producía encontrar la otra cara del saber positivo o mejor, lo otro del hombre, donde descansa lo intraducible, lo que quizás solo va alcanzar como un eco lejano la sin-razón, el lugar de la semejanza configurada ya para esa época como un tipo de pensamiento arbitrario.

Se entiende por tanto que la noción de la muerte fue manipulada según los requerimientos de cada tiempo. Así, en los siglos I y II había que prepararse para afrontarla como último mal, en la edad media se justificaba para llevar por el camino del bien al rebaño y conducirlo a la vida próxima y a partir de la modernidad como un elemento que quizá se le escapa a la razón y que sin embargo va a ser rodeado por esta desde su carácter trascendental. De esta manera se produce en el hombre un alejamiento de la idea de la muerte como condición natural que le es propia, donde la razón va a entrar a configurar cada espacio de la vida del hombre, para esto va a tomar al silencio como la señal absoluta de la autoridad. “Si bien es necesario el silencio de la razón para curar los monstruos, basta que el silencio esté alerta para que la separación permanezca” (Foucault, 1992.p.8).

Paralelamente el lugar que la razón y el discurso adjudican a la experiencia del silencio respecto a la noción de muerte es de separación, de extrañamiento y de superstición, de la misma manera sacan al silencio del lugar de recogimiento y de reflexión del hombre hacia sí mismo, para ponerlo como dimensión indiscutible que va venir desde la autoridad, desde otro individuo, despojándolo (hasta cierto punto) del carácter de acercamiento y de su aproximación hacia el origen, en el que quizá descansa la muerte. El sujeto entonces genera, quizá de manera más aguda, una angustia hacia la muerte, por un lado, a causa de los avances

de la ciencia y el bienestar que le ha procurado el capitalismo en vida, por otro a causa del creciente alejamiento que éste se ha impuesto hacia el origen, pues quien habla va a ser el sujeto no el hombre.

2.2.4 Experiencia del silencio en la ley

Al tener en cuenta lo anterior, respecto a cómo el discurso y sus lógicas han provocado un orden riguroso en el pensamiento occidental, se observa cómo cada conducta del hombre va a ser jerarquizada pero sobretodo legitimada según el grado de normalidad que las instituciones le infirieron, las mismas que fijadas en la razón, establecieron normas y reglas de comportamiento, con las cuales se buscó atravesar todas las dimensiones del interior del hombre.

Así las cosas en el siglo XVIII quizá una de las formas de ordenación más rigurosa fue buscada a través la justicia que consolidada bajo el derecho penal, buscaba implementar una prueba contundente y completa a una determinada falta a la que habría que imponerle un castigo, que para que fuera considerada como tal, tendría que ser demostrada por una serie de pruebas que en conformidad con la ley causara una convicción, la cual sin embargo debería ir acompañada de un principio de íntima convicción, que venía de un sujeto indiferente cualquiera que gozara de conocimiento y sentido de la verdad, Para Foucault en este aspecto, se pasó de un régimen escolástico a un régimen anónimo de la verdad, una verdad que viene a ser de carácter universal.

La verdad universal, alberga dos hechos fundamentales que van a constituir la práctica real de la verdad judicial, y que van a ser decisivos a la hora del ultimo veredicto del juez, debe entonces haber una proporción entre el grado de certeza y la gravedad de la pena impuesta, pues el objetivo perseguido en la legislación de 1832 era aplicar todo el rigor de la ley en el sentido de impedir absoluciones.

La relación verdad y justicia se constituye como una tarea esencial en el pensamiento occidental el cual se va usar en el discurso político, critico, judicial, que se va a representar

en forma de instituciones calificadas, cuya soberanía de poder posibilita transmitir sus efectos sobre el hombre, así dos instituciones la judicial y la médica reunidas en una teoría psiquiátrico penal a través de duplicaciones de discurso van a asegurar la coerción y desplazamiento indefinido de los efectos de poder .

Así Foucault se refiere al surgimiento de una *pericia psiquiátrica* que permite doblar el delito en una serie de componentes, maneras de ser que al tiempo se presentan como la causa, como el origen o motivación de donde va a partir el delito; que sin embargo en la realidad de la práctica judicial van a seguir siendo la esencia que es susceptible de castigo. Pericias que se enlazan con el delito como: perturbaciones emocionales; de un profundo desequilibrio afectivo o de compensación; de producción imaginaria, manifestación de orgullo pervertido. Estas pericias van a tener dos funciones: por un lado repetir el mismo pensamiento (que se observa como extraño) a través de varias expresiones que se van a convertir como rasgo individual, como una manera de ser general en la conducta del individuo. Por otro lado va a desplazar el grado de la realidad de la infracción, pues lo que estas conductas no infringen es la ley como tal sino que aparecen como un bajo desarrollo del sujeto. “Inmadurez psicológica’, ‘personalidad poco estructurada’, ‘profundo desequilibrio’. Es igualmente un criterio de realidad ‘mala apreciación de lo real’, Son calificaciones morales, es decir la modestia, la fidelidad, son además reglas éticas” (Foucault, 2007.p.29).

Lo que hace la pericia psiquiátrica es hacer una observación psicológica ética del delito, que no es una infracción en el sentido legal, sino que es una irregularidad conforme a un conjunto de reglas, morales, fisiológicas y psicológicas. Va a permitir a través de su carácter tautológico¹⁶ una evaluación desde un punto de vista psicológico moral.

Lo esencial de su papel es legitimar, en la forma de conocimiento científico, la extensión el poder de castigar a otra cosa que la infracción. Lo esencial es que permite reubicar la acción punitiva del poder judicial en un *Corpus* general de las técnicas meditadas de transformación de individuos (Foucault, 2007.p.31).

La pericia psiquiátrica permite así mismo toda una construcción anticipatoria del crimen mismo, en cuyas ambigüedades se va a inscribir la presencia del deseo en el sujeto, el cual

¹⁶ A su carácter de verdad moral.

se mostrara como un deseo inherente de hacer el crimen, de transgredir la ley, deseo en el cual se van a encontrar experiencias de correlación a una falla: ruptura, debilidad o incapacidad del sujeto, al cual se le podrán agregar otros señalamientos como falta de inteligencia, inferior, pobre, infantil, inmaduro, de conducta arcaica; se contemplará entonces como un sujeto deficiente cuyo deseo es ilegal porque no actúa con responsabilidad.

La pericia psiquiátrica permite a través de una serie de desdoblamientos fijar la autoridad del médico que además va adquirir un carácter de juez, pues en su función de indicar cierto grupo de conductas o rasgos de infracción a través de la pericia, puede demostrar los elementos de criminalidad posibles que acompañaron al sujeto desde su infancia, haciendo que estos contribuyan a un cambio de status de acusado a condenado.

El psiquiatra como juez emite un juicio en su decisión de castigo a un sujeto portador de todos los rasgos característicos definidos, como un doblete ético moral, que posteriormente van a ser sumados en la posición de sujeto jurídico, razón por la cual se encontrará, podría decirse, cierta justificación a la infracción para de este modo imponer una serie de medidas correctivas de readaptación. “El bajo oficio de castigar, se convierte en un hermoso oficio de curar. La pericia psiquiátrica, entre otras cosas sirve a esa inversión” (Foucault, 2007.p.35).

Sin embargo en el siglo XIX va a haber una modificación considerable al papel que ocupará entonces la psiquiatría, pues esta ya no se encargara de definir la responsabilidad jurídica del criminal, se encargará de constatar si este tiene anomalías mentales, es decir que el individuo ya no va a estar calificado si se quiere previamente para el crimen, sino que las anomalías mentales que pueda tener no van a tener una relación definida con la infracción.

Sumado a esto en 1958 va a salir una circular que va a pedir a los psiquiatras que respondan si el sujeto en el momento de cometer la infracción se ha encontrado bajo el estado de demencia, pero sobre todo si se observa peligroso. En un segundo plano si es susceptible de sanción penal, si se puede curar o es completamente inadaptable; de tal manera que la sanción penal va a aparecer como un elemento correlativo de una técnica que permite apartar a los

sujetos peligrosos, que paralelamente se desarrolla como una técnica de normalización que se encarga de curar al individuo o de readaptarlo.

Así la pericia contemporánea sustituyó la exclusión recíproca del discurso médico y el discurso judicial por un juego que podría llamar de doble calificación: médica y judicial, lo que para Foucault se va a constituir como un juego perverso, el cual aparece en la mitad del siglo XIX que permitirá un dominio doble y legitimará el discurso de expertos, los cuales van a ser referencia y uso de reducciones enunciativas, análogas al crimen pero que no darán la explicación de los principios del crimen como acto. Nociones que permiten establecer una serie de categorías jurídicas que van a definir las intenciones de perjudicar y engañar, y paralelamente, categorías médicas, (psiquiátrica, patológica, psicológica) todo el campo de su vocabulario pueril, que facilitaron la intervención de nociones médicas y jurídicas.

Se podría decir que estas pericias psiquiátricas vienen a atravesar toda dimensión del pensamiento del hombre, las cuales van a dictaminar o fortalecer una noción de bien común, cuya conducta del sujeto va a estar directamente emparentada con los intereses de la sociedad. De esta manera al categorizar y ordenar se procura un señalamiento y un rechazo quizá a “el otro”¹⁷ hombre, pues al parecer éste no va a ser compatible en el entorno social, este “otro” que si se quiere inmerso en una experiencia de silencio y por tanto próximo a una relación más cercana con el origen no encuentra en los entramados de ordenamiento el espacio para ser en totalidad y aun así ha de encontrarse dentro de estos en plenitud casi a manera de paradoja.

A este punto entonces si se comprende que “el otro” hombre puede ser de carácter intransferible a la sociedad y que sin embargo acompaña a manera de duplo al hombre racional, (podría decirse entre todo el entramado de ordenamientos y categorías en los cuales las instituciones ejercen poder) hay puntos de encuentro en los cuales “los otros hombres” se entrecruzan y sostienen un tipo de relación no como lo plantea el lenguaje conforme a ordenamientos de entendimientos sino a manera de compartir un espacio atemporal que tal

¹⁷ “El otro” de naturaleza salvaje y abismal, cuyo proceder no puede ser traducido ni ordenado por el lenguaje y discurso.

vez puede darse como un *reflejo*. Así se encuentra cómo en el “otro hombre” posiblemente abundan las semejanzas que en un principio fueran la primeras formas de aproximación ahora son el último intento del lenguaje por dar explicación al encuentro con el origen.

Se tiene como ejemplo que en la época del renacimiento habrán posturas opuestas sobre la locura que se dan entre la literatura y el arte plástico: En la primera podría decirse que se va hacia el discurso crítico en el que la locura pierde fuerza al ser contrastada con la verdad y la justicia, ejemplo de ello se puede encontrar en Erasmo de Rotterdam¹⁸, existe al tiempo un tipo de literatura que muestra el aspecto trágico de la locura. El segundo, el arte plástico se inclina hacia lo trágico, hacia los movimientos de sensaciones viscerales, la locura se observa como potencia primitiva en la imagen, lo cual se muestra en a Goya¹⁹ (Figura II) en el Bosco²⁰ y Durero²¹ (Figuras III y IV). Con estos últimos se expone el desinterés y el ocultamiento de la dimensión trágica de la locura que desde el siglo XVI hasta hoy no se ha logrado eliminar completamente de la experiencia del sujeto, la que se va replantear y a detonar con Nietzsche.

¹⁸ Desiderius Erasmus Roterdamus (1466-1536) Nace en Róterdam (Países Bajos). Filósofo, Filólogo y teólogo del siglo XV, quien en su obra literaria Quizá más destacada “El Elogio de la Locura” hace críticas profundas y satíricas a la Iglesia católica y a la Sociedad.

¹⁹ Francisco de Goya y Lucientes (1746-1828) Uno de los máximos exponentes de la pintura y grabado español, quien va a ejercer una fuerte Influencia para las épocas de las vanguardias del siglo XX.

²⁰ Jerónimo Bosh el “Bosco” (1450-1516) Pintor holandés cuyas obras se destacaba por un gran contenido satírico

²¹ Alberto Durero (1471-1528) se considera como uno de los máximos exponentes de la pintura y grabado Alemán.



Figura II. “Mujeres Riendo”, pintura al óleo (1819) .Goya



Figura III. “El Juicio Final”, Tríptico al óleo (1482). El Bosco



Figura IV. “Melancolía I”, Grabado (1514). Durero.

Para el siglo XVII el arte plástico en la pintura va a plantear con Diego Velásquez²² reflexiones acerca de la disposición de los objetos respecto a un orden particular, de la misma manera cómo el ser humano puede generar ciertas distancias o aproximaciones a la realidad de las representaciones puestas; así en el cuadro “las meninas” (figura V) el autor crea en su obra a primera vista una escena, a la que el espectador llega quizá de una manera desprevenida que sin embargo al adentrarse en ella se encontrará con una serie de desvaríos, y de incertidumbres.



Figura V. “las Meninas”, tela al óleo (1656) .Velásquez

²² Diego Rodrigo de Silva y Velásquez (1599-1635) uno de los mayores exponentes de la pintura Barroca española.

La escena según Foucault no representa el cuadro²³ mismo de una manera plana, sino que ésta se teje podría decirse en una superposición de espacio (invisible), donde entran en juego, la profundidad, la disposición de los modelos, los objetos, el pintor mismo que se va a retratar en ella, en la cual pareciera que observa directamente al espectador, en la medida en que éste se encuentre en el lugar de su objeto (espejo); Provocando en ese momento justo de acontecimiento de la escena, que el espectador lance hacia atrás la mirada, donde los elementos están detenidos, logrando una especie de virtualidad en el que va haber quizá una relación directa entre el modelo y el espectador, en la hay un intercambio de miradas entre estos dos que pareciera no tener fin.

El espejo asegura una metátesis de la visibilidad que hiere a la vez al espacio representado en el cuadro y a su naturaleza de representación; permite ver, en el centro de la tela, lo que por el cuadro es dos veces necesariamente invisible (Foucault, 1968.p.18)

En este juego de realidades que propone la pintura en cuestión, cada elemento tiene un nombre propio que sirve como impedimento (si se quiere) para que no haya confusión en el momento de designar, en cierto sentido ayuda a entender un primer orden que la configura; sin embargo por otro lado, en esa relación sin límite que la pintura sostiene con el lenguaje, estos nombres que hacen caso a una estructura, si se los pusiera en un carácter más anónimo y general, pareciera que en la profundidad de su meticulosidad y repetición sostuvieran un encuentro con la unidad, dicho de otro modo con el origen, quizá porque hace un señalamiento de un tiempo presente (acontecimiento) que en ésta relación se manifiesta al establecer un vínculo con el espectador, dado a modo de *reflejo* al que va a ser casi imposible escapar. “En medio de todos estos rostros atentos, de todos estos cuerpos engalanados, son la más pálida, la más irreal, la más comprometida de todas las imágenes: un movimiento, un poco de luz bastaría para hacerlos desvanecerse”. (Foucault, 1968. p.23)

Por otro lado para concluir la rápida apreciación de esta obra de Velásquez; Foucault señala cómo el pintor, podría decirse, a manera Quijotesca hace una representación de la escena en la que el espacio es tratado de acuerdo a pautas clásicas, respecto a la disposición de los elementos y modelos que en ésta se encuentran, pero al tiempo logra evocar a través de ellos

²³ Apreciaciones y observaciones completas que Michel Foucault hace se encuentran en el comienzo del libro “las palabras y las cosas”.

un elemento invisible que los reúne y los hace entrar en relación, tornándose como un vacío que genera dialogo o por lo menos incertidumbre pero que sobre todo los fundamenta, de modo que ellos figuran como una semejanza de ese elemento invisible (el rey) que los reúne; liberación directa que el pintor procura y que como relación puede mostrarse a manera expresa de representación.

De esta manera pareciera que el arte plástico a través de la imagen logra que el hombre se encuentre con lugares insospechados, pues en ese relacionarse con las cosas podría decirse muestra tal acercamiento como un atravesamiento que se da de dos formas: una racional, dictaminada por el lenguaje desde una complejidad de orden evidenciada como discurso; y otra irracional, en una experiencia de silencio cuyo lenguaje va a ser vacío, donde reposa “el otro hombre” en la tragedia de contemplar quizá el mismo origen con el que solo podrá relacionarse a través de la semejanza, a modo de reflejo, de repetir sin aparente fin la semejanza que le refleja el origen en el pleno desarrollo del acontecimiento.

Las instituciones a través de categorizaciones han impuesto tales ordenamientos en los hombres según los cuales solamente pueden ser productivos o peligrosos, correspondiendo así al discurso moral, cuyo proyecto desplegado en técnicas de dominación y normalización han introducido al arte en ese mismo entramado de ordenamiento.

Así, un individuo inmerso en la sociedad que no corresponde a las normas y ordenamientos de las instituciones, considerado por esto con rasgos de anormalidad, puede hasta cierto punto replegarse y justificarse en el arte para justificar su proceder en tanto que genere algún tipo de utilidad, va a ser configurado dentro de este campo como sujeto que sirve y encaja en la sociedad (como un elemento más de la estructura) es quien va a ser uso de atravesamientos (en su cuerpo físico, espiritual y emocional) que le han causado acontecimientos particulares para podría decirse los convertirlos en objetos que legitimen su proceder. Objetos que quedan como evidencias tangibles y sublimadas de voluntades irracionales, donde abunda la semejanza (de otro modo llamado arbitrariedad) que paralelamente encuentran lugar en formas de mercado de producción y del saber.

CAPÍTULO II

EL SUJETO

Para ahondar el problema del sujeto, entendido como la construcción que el hombre ha de hacerse de sí mismo para transformarse, (dependiendo de las relaciones que sostenga con el otro) es necesario partir de los entramados discursivos que lo han transformado debido a los intereses particulares de los tiempos del pensamiento occidental, movimientos que han dependido de fuerzas de poder, las cuales son consideradas aquí como interacciones que varían y que generan potencias donde los vínculos son organizados y legitimados.

En esas relaciones el “yo” del hombre ha sido encaminado hacia un saber positivo e instaurado en la verdad, para esto condicionó su proceder a una serie de prácticas y de ejercicios que en la Grecia antigua atendían a preguntas sobre sí mismo y hacia un cuidado de sí, de esta manera inicialmente se van a tomar nociones de *memoria* o de reminiscencia, donde según el pensamiento de Platón era necesario adiestrarse en virtudes para purificar el alma y regresarla a su estado ideal después de la muerte, nociones que en parte va a tomar el cristianismo para evangelizar someter al pueblo a la palabra de Dios; Sin embargo antes de que surgiera el poderío del catolicismo, en los siglos I y II el pensamiento (de los estoicos, cínicos y Epicúreos) va a estar dirigido a técnicas en las que para ejercitar el “yo” es indispensable la *meditación* y la contemplación, para esto era imprescindible la relación con el medio circundante pues se reflexionaba sobre una continua preparación para la vida. Sin embargo desde siglo XVI estas nociones tendrán un giro contundente pues, el hombre si se quiere va a renunciar a prácticas sobre sí mismo y a cambio su pensamiento se encaminará hacia el afianzamiento de la razón como única verdad, en la que el *método* se constituirá como la única forma aceptada de ordenamiento y de existencia.

El hombre limitado a un conocimiento objetivo ha adoptado formas ordenadas por el lenguaje y ha suprimido las que no son lógicas ni sensatas; en consecuencia surge un sujeto humano

encerrado en el discurso que no concibe existencia por fuera de éste, en el que el “yo” se desdibuja entonces como un producto de una realidad ya construida por un sistema, ha perdido la necesidad inquietarse por sí mismo pues encuentra que su vida ya está dada y categorizada. Se entiende así que el método revela al sujeto y al tiempo hace desaparecer al hombre pues los matices del hombre reflejados en lo enigmático y lo sombrío van a ser desvirtuados o anulados por la verdad.

Tal preocupación de la noción de sujeto se desglosará a continuación de acuerdo al pensamiento de Michael Foucault, pues es quien analiza cómo el sujeto se ha constituido de acuerdo a los diferentes movimientos del pensamiento occidental desde la Grecia Antigua hasta la Modernidad.

3.1 Concepto de sujeto desde la obra de Michael Foucault

Se aborda entonces la perspectiva de Michael Foucault, filósofo y psicólogo francés (1926-1984) quien hacia 1960 apoyado en lecturas de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger hace un análisis crítico e historiográfico de las relaciones del sujeto frente al poder proponiendo que el sujeto a través de la historia ha experimentado una serie de sucesos no necesariamente lineales, pues cada momento histórico abarca un contexto específico con una problemática particular.

Michel Foucault Trabaja para El *College de France* dictando la cátedra titulada “Historia de los sistemas de pensamiento” que exigía actualizar constantemente la enseñanza para lo que Foucault adopta una postura investigativa al abordar los cursos, después de desarrollar su trabajo sobre las relaciones entre poder y saber decide concentrarse en el sujeto, en la investigación desarrollada en el curso de 1982 “La Hermenéutica del sujeto” repiensa a éste en su relación consigo mismo, hace un acercamiento histórico de las prácticas y técnicas por las cuales el sujeto se hace a sí mismo y se transforma en las diferentes épocas. Toma

entonces el fundamento del sujeto desde la Grecia antigua, la era cristiana, y la edad moderna hasta el siglo XX.

Hacia el año 1975 Foucault escribe el libro “Vigilar y Castigar” en el que analiza cómo el poder dentro de lo político, lo jurídico y lo económico, promueve relaciones de sometimiento del individuo, donde a través de instrumentos como la disciplina se domina no solo el cuerpo de un individuo sino su interior, su alma. Por medio del castigo, el hombre se somete a ser juzgado ya no solo desde su condición de intervención social sino desde su dimensión individual un ejemplo de ello serían sus propias pasiones que tenderán a ser reprimidas. A través de mecanismos de instituciones como la escuela, la medicina y la cárcel se fundan maneras en las que el individuo es examinado, su proceder tanto normalizado como llevado a formas de coerción. Aspectos como la sexualidad, la locura y la enfermedad son cuestionadas por Foucault para detectar cuál es su origen desde lo político.

En la obra “La Hermenéutica del sujeto” curso dictado en 1982 en el colegio de Francia, Foucault analiza los modos en que el hombre se ha constituido en sujeto desde la Grecia antigua, pasando por el Cristianismo hasta llegar a la modernidad. Dentro de las investigaciones ofrecidas en sus clases observa desde un principio cómo la subjetividad está adherida al campo espiritual: estas dos se tornan indivisibles para lograr la verdad; luego en épocas posteriores este ejercicio se modifica según las necesidades políticas donde la verdad es lograda por la razón. La crítica en la hermenéutica del sujeto, se fundamenta en el ejercicio de relacionarse consigo mismo, en reflexionarse acerca de las prácticas que producen transformación en las subjetividades.

3.1.1 Movimientos de la “Inquietud de sí” en el pensamiento occidental

Foucault inicia con una exploración del sujeto en la Grecia antigua, por lo cual es necesario preguntarse ¿Por qué Foucault, se dirige en este periodo en particular? ¿Qué consideraciones en torno a la subjetividad introduce la problemática del cuidado de sí propio de ese periodo?

Teniendo en cuenta la notable influencia de los griegos en el pensamiento occidental, Foucault se ubica en este punto de reflexión que relaciona permanentemente alma y cuerpo, así como sus continuas mutaciones de interpretación, desde Platón a través de la “Apología de Sócrates” donde observa en el dialogo que Sócrates sostiene con Alcibíades dos nociones absolutamente necesarias en el filósofo de la época, la primera que actúa como detonante sobre la segunda se denomina “inquietud de sí” (*epemeleia heatou*) esto “implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento” (Foucault, 2002. p.28). Se podría decir que es estar presto a cambiar y a alterar movimientos de los propios pensamientos o como dice Foucault una “serie de acciones que uno ejerce sobre sí mismo por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura (Foucault, 2002. p.28). La segunda, “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) sería parafraseando a Foucault “es preciso que te cuides, y dentro de esto aparece y se formula como el extremo mismo de esa inquietud” (Foucault, 2002. p.20). Se podría interpretar como la consecuencia última de preocuparse y de accionar sobre una inquietud de sí.

Es preciso señalar cómo este último término fue cambiando hasta llegar a un “ocuparse por sí mismo”, que ya transformado y abordado en la modernidad por Descartes, ha de ser priorizado hasta tal punto que la reflexión de la “inquietud de sí” fue desapareciendo y siendo indispensable para la filosofía antigua tomó un giro radical de los primeros valores morales propuestos en la “inquietud de sí” y en la época cristiana podría decirse que estas nociones adquieren una connotación totalmente negativa porque conlleva a una actitud egoísta. ‘La paradoja complementaria, a partir de esa exhortación a “ocuparse de sí mismo” se constituyeron las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas que occidente haya conocido’ (Foucault, 2002. p.31).

Descartes en la modernidad desvirtúa y profundiza la separación entre las dos nociones mencionadas anteriormente y lleva el concepto de “ocuparse de sí mismo” hacia un conocimiento que ha de ser solamente consiente y racional que lleva a la verdad, ya no con los preceptos de la filosofía antigua ni con tintes de espiritualidad alguna del ser.

Foucault observa que para llegar a esa verdad habrá que respetar ciertas condiciones intrínsecas de órdenes formales y extrínsecas en todo lo que ha de referirse a aspectos culturales y de moral. “Pero no conciernen al sujeto en su ser: solo incumben al individuo en su experiencia concreta y no a la estructura del sujeto como tal” (Foucault, 2002. p.37).

El planteamiento de Descartes es una muestra de la consecuencia del problema que mantenía el poderío de la iglesia cristiana con la espiritualidad, pues desde la teología el sujeto sucumbe a una dominación por el poder pastoral, en el que siguiendo los preceptos antiguos de reflexión formal, instaura a Dios como fin último de iluminación de transformación y verdad.

Con la fe católica puede accederse a la realización del trabajo sobre sí mismo, resolver la (inquietud de sí), de manera individual, dispuesta para unos pocos (aunque todos pudieran hacer el trabajo) “La inquietud de si está ligada a prácticas u organizaciones de cofradía, de fraternidad, de escuela, de secta” (Foucault, 2002. p.120). Este pensamiento está unido a un concepto de salvación al que todos están llamados pero pocos podrán conseguirlo, es decir se observa el florecimiento de discriminaciones políticas en las que hay órdenes sociales de formas religiosas y de cultos, estos últimos más sofisticados de un trabajo personal mucho más entregado. Entonces, a modo general se encuentran dos polos; uno de carácter popular y otro el otros de elites de grupos más o menos cerrados.

Según Foucault en el poder pastoral está la raíz de toda una tecnología de poder basada en dominación de la conducta del sujeto para que éste alcance la verdad revelada. Es así como en el cristianismo se hace una tergiversación lenta de las “prácticas de si” grecorromanas del siglo I y II; Foucault contrasta estas nociones cristianas con las del pensamiento estoico que para dar un ejemplo con la práctica del silencio, el discípulo debía asumirse sin ningún tipo de preguntas, se comprometía a permanecer en un estado de escucha completamente, es decir, no había interacción de Maestro/ discípulo como en Sócrates, en Plutarco menciona Foucault:

“El arte de la escucha es crucial para decidir lo que es verdadero y lo que es falso en el discurso de los retóricos. El escuchar está relacionado con el hecho de no estar bajo control de tener que escuchar el *logos*...Este es el arte de la escucha de la voz del maestro y la voz de la razón de uno mismo” (Foucault, 2008.p.68).

Se encuentra que esta perspectiva cristiana generó gran influencia para la posteridad, en tanto que en el cristianismo al contrario se obedece a la verdad expuesta por el obispo como única y absoluta, en la que el silencio es aceptación de esa irrefutable verdad de esta institución en la que hay ser sumiso (primeras formas de la renuncia de sí mismo). Por otro lado el silencio ha de ser llevado hacia una dimensión de contemplación y aislamiento como la formación de una vida monástica.

Ahora bien, la *palabra* se toma como objeto de penitencia y de confesión, con la que se reconocía el pecado y la fe, para los estoicos en cambio la reflexión de la verdad se desglosaba a través de la memoria de una manera privada “No implica un análisis verbal de los actos o pensamientos; se trata únicamente de la expresión somática y simbólica. Lo que era privado para los estoicos era público para los cristianos” (Foucault, 2008.p.84).

Vemos aquí formas de pedagogía donde perspectiva de maestro y discípulo fue transformándose, en las que en el cristianismo se fue institucionalizando y legitimando como una figura de dominación. Junto a esto la medicina fue encontrando también su lugar desde la noción cristiana de la necesidad de “curar heridas” las cuales podrían ser sanadas pero antes que nada juzgadas para poder alcanzar la verdad. Para lo cual era necesario el olvido de sí mismo en cuanto al sujeto que contiene cualquier tipo de *deseo*.

A lo anterior reconoce la herencia primordialmente política de la Grecia clásica. A partir de la cual se observa la creación de instituciones de poder que posteriormente se multiplicarán y de dividirán desde esta misma en su concepción de estado, la educación (pedagogía), la medicina, ligadas a relaciones disciplinarias y de vigilancia todas unidas bajo un precepto de verdad al que todos se deben. La paradoja en la modernidad sin embargo, es que al parecer

la capta cierta noción de verdad del cristianismo, la cual no puede alcanzarse en su totalidad, se observa de una manera progresiva, de caminos infinitos en los que solo a través del conocimiento pudiera ser alcanzada y sin embargo escurridiza.

En su nacimiento, la modernidad se enfoca en el precepto de “pienso luego existo” *cogito ergo sum* donde se vincula la atapa racionalista, Descartes postuló que ya no era Dios el centro de reflexión a la que el hombre se debía, en cambio sería el hombre el objeto mismo de reflexión. El hombre entonces se ve enfrentado a nuevas formas de relacionarse: Desde el aspecto intelectual-racional, político en el absolutismo²⁴, económico con el mercantilismo y colonialismo, más aún con los descubrimientos Copernicanos y el florecimiento de la ciencia, el hombre ha de encarar formas de dominación bajo el concepto de monarquía, y con ésta nuevas y crecientes formas de poder, más desarrolladas que las anteriores, se suman y se perpetúan el poder- saber, y un poco transponiéndose a esta la noción de estado²⁵ el poder-producción con los cuales el sujeto se hará de instrumentos con los que acerque más a la “verdad”.

Tales instrumentos con los que se llegaba a la verdad en tiempos de la Grecia arcaica se observaban como *técnicas* en las que se abordaban espacios de desarrollo de una inquietud de si, algunas de ellas serian: técnicas de concentración del alma, técnica de la retirada que trata de no experimentar sensaciones, de ausentarse del mundo en su sitio aun estando ahí. Las técnicas pitagóricas antes de Platón y su reflexión que aludían a la purificación del espíritu desarrolladas antes de dormir y la meditación en la comida.

Luego se ve como estas *técnicas* sufren una conversión en el cristianismo, con las que se transforma de tal manera al sujeto que éste renuncie a sí mismo con el único fin de obedecer

²⁴ El Rey se reconoce como única Autoridad enviada de Dios capaz de gobernar

²⁵ “Gobernar un estado por ende, poner en acción la economía, una economía en el nivel de todo el estado, es decir [ejercer] con respecto a los habitantes, a las riquezas, a la conducta de todos y cada uno, una forma de vigilancia de control”,(Foucault,2006. p.120)

a Dios, es decir, ha de morir en sí mismo por medio de la confesión para “encontrar” en sí mismo a Dios:

Renunciar a sí mismo, morir para sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma, que en cierto modo no tiene nada que ver, ni en su ser, ni en sus hábitos ni en su *Etnos* con el que lo precedió, constituye uno de los elementos fundamentales de la conversión cristiana (Foucault, 2002. p.210).

Las prácticas sí que ya transformadas en el cristianismo estuvieron basadas en la obediencia pero también en la contemplación de Dios. Lo que confirma el señalamiento que hace Foucault cuando habla de una inversión “inquietud de sí” en el momento cartesiano, por un “ocuparse de sí mismo” que si bien no se dio de manera repentina dio paso a que formas de poder desprendidas del momento histórico y esplendido de la modernidad y legitimadas desde la razón y en la moral, contribuyeran a un desarrollo de un mercantilismo que daría paso al capitalismo instaurándose otras *tecnologías* a las que Foucault se refiere:

Debemos comprender que existen cuatro tipos principales de <<tecnologías>>, y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica; 1) tecnologías de producción que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder que determinan la conducta de los individuos los someten a cierto tipo de fines o dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto tipo de operaciones sobre su cuerpo y su alma. (Foucault, 2008. p.48).

A través de instituciones como la misma Política, la medicina, educación y de producción el sujeto encuentra formas de actuar sobre verdades ya fijadas pero distorsionadas de la “inquietud de sí” al parecer todo y sin excepción lo encaminan hacia una forma de comportamiento ya dado para establecer relaciones que éstas dictaminan a través de la norma.

3.1.2 Inquietud de sí en los desplazamientos de la noción de alma

Al volver al texto de *Alcibíades* con el cual Foucault se ayuda para resolver al sujeto en sus múltiples dimensiones de cuidado e inquietud de sí, observa cómo éste no se agota en tecnologías de dominación. Justamente a partir del dialogo que Sócrates sostiene con

Alcibiades y desde de la premisa “es preciso que reflexiones un poco sobre ti mismo, que te conozcas a ti mismo” (Foucault, 2002. p.50). Se podría decir que llega al punto esencial de la discusión a reflexionar sobre ¿Qué es ese sí mismo al que debe prestar atención? Pues bien, se entiende que el hombre al hacerse a ciertas prácticas de sí transforma su interior, por lo que la mirada ha de dirigirse hacia que es el contenido de su interior que los antiguos Griegos le adjudicaron el nombre “alma”.

La idea de “alma” es inicialmente tomada como un principio de vida, “a veces se distingue entre el << alma>> como <<principio de vida>> y el <<Alma>> como <<doble>> por medio de dos distintos vocablos. Ejemplos son *kra* y *Chraman* (antiguo egipcio), *Zymos* [*thymos*] y *psyche* (en griego). Antes de Platón se constituyó una serie de especulaciones sobre la idea de alma que luego fue absorbido y por así decirlo << purificado>> por dicho filosofía. En substancia consiste en sustituir la idea de alma como semivida, como sombra y aun como principio de vida orgánica por una idea de alma como realidad <<desterrada>>.(Ferrater, 1994. P.110).

Para Platón hay un dualismo radical entre cuerpo y alma en el cual esta última es de un carácter inmortal y completamente puro, que estando encerrada en el cuerpo es necesario que el hombre la libere por medio de la purificación para que pueda regresar a su dimensión divina. Esta postura sirve de base para que Platón defienda un camino hacia el conocimiento verdadero. Según Platón el alma esta incrustada en el cuerpo explicándose así como estos dos sostienen relación por medio de operaciones podría decirse ordenadas a las que clasifico en la parte sensitiva (deseo) irascible (valor) y la parte inteligible (Razón). El Alma entonces tiene que hacerse a un rumbo de purificación cuyo final ha de darse en la razón. “De lo que el hombre haga en su vida dependerá que se salve, es decir se haga inmortal, esto es se haga entera y cabalmente << alma pura>>. (Ferrater, 1994. p.111). Más continua el alma ha de ser totalmente purificada solo a través de lo inteligible.

La idea descrita supone la preocupación del hombre por comprender el alma, pero además manipularla desde el precepto “ocuparse de sí mismo”. Se estaría infiriendo que se trata de *cuidar del alma*, más aun lo reafirma Foucault, cuando dice “Es el alma únicamente en cuanto es sujeto de acción, el alma en cuanto se vale [del] cuerpo, de los órganos [del] del cuerpo de sus instrumentos” (Foucault, 2002. p.70). Si el alma utiliza entonces el cuerpo para

vivenciar sus múltiples estados, que en todo caso han de estar en ascensión hasta el nivel último que sería la razón, tal proceso tendría como nombre autoconocimiento.

Para este autoconocimiento el hombre requiere de una introspección, un ensimismamiento que dejara de un lado elementos externos que lo puedan aturdir, en donde pueda experimentar la inquietud de sí a cabalidad. Si este es el elemento central a lo largo de las diferentes etapas históricas del hombre. Foucault encuentra que Platón hace una reorganización de las tecnologías de cómo el hombre se ha acercado así mismo en las épocas que lo precedieron, las reconstruye de tal manera que mezclándolas las limita a un concepto de (conócete a ti mismo) desvirtuando la importancia de la (inquietud de sí) que en principio sería lo esencial. “Es, puede decirse un golpe de fuerza del *gnothi seauton* en el espacio abierto por la inquietud de sí” (Foucault, 2002. p.78).

Platón agrega que el alma debe verse a sí misma y en ese camino ha de ubicar elementos que se asemejen a ella, que sean de su misma dimensión o naturaleza, son pues el pensamiento y el saber, que unidos a un tercer elemento lo “divino” pueden hacer que la devuelva a su estado original donde ésta se vuelva a sí misma al estado que le corresponde.

Así Foucault reconoce en el pensamiento de Platón la base en la que se centra el pensamiento occidental, donde lo divino y la verdad van encontrando un matiz similar. “...todo el trabajo que uno hace sobre sí mismo, todos los cuidados que debe darse así pretende tener acceso a la verdad, consiste en conocerse, es decir en conocer la verdad” (Foucault, 2002. p.87). De esta manera y con una decisión “voluntaria” podrá ver la verdad en él, y lo divino en él.

Sin embargo y aunque en principio se entienda que el trabajo de cuidar el alma para que regrese a su estado de “pureza”, se “salve” es de un carácter individual, al estar directamente relacionada con la verdad se trasladaría a una observación de carácter *social* en el que el papel del “otro” pareciera ser indispensable para que esta tarea se cumpla completamente.

“El prójimo el otro, es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto, es decir, el yo. (Foucault, 2002. p.131). El otro se puede guiar u orientar al sujeto de tres maneras a señalar: Con el ejemplo a través del comportamiento, la competencia transmitiendo técnicas y destrezas, y al final el *dialogo* que produce descubrimiento pero también confusión, de lo que se intuye este último ha confrontado más reducciones frente a los otros dos debido al juego de poderes de las épocas debido a la manipulación que se les daba a cada una a cualquier injerencia de duda.

En el último magisterio de dialogo o nombrado socrático como lo expone Foucault se reitera lo anterior y último mencionado en el que la dimensión de la ignorancia sugiere tal peso que es vital que haya otro que la ayude asumir y a reducir como sucede con Sócrates y Alcibíades. Esto ha de suceder tal punto que pase de un ser no-sujeto que no “sabe nada” a un sujeto que corresponda con una moral fundada, el otro ayudara al sujeto en la construcción hacia una relación con sí mismo “Tiene que constituirse como sujeto, y en ello ha de intervenir el otro” (Foucault, 2002. p.133).

Aquí resurge la inquietud ¿Es necesario e indispensable de un “otro” para para experimentar “la inquietud de sí” o más bien la inquietud de su alma? Se infiere entonces que para los griegos el no-sujeto estará en una dimensión o *estatus* de ignorancia (de su alma) hasta que no interceda el *otro* que ha de ser el maestro, en tal efecto obtendrá una transformación a un saber, es decir, pasará a ser un sujeto corregido, que haya suprimido los malos hábitos con ayuda de algunas técnicas establecidas, cuya organización de estas dependerá del momento histórico, por tanto:

La ignorancia no podía ser operadora del saber, en ese punto se fundaba el magisterio del pensamiento clásico. En lo sucesivo, el sujeto ya no puede ser operador de su propia transformación, y allí se inscribe la necesidad del maestro (Foucault, 2002.p.133).

La “inquietud de sí” transformada hacia un “ocuparse de sí mismo” aparece entonces como un fundamento de dominación política y social que toma del sujeto lo máspreciado de este,

su “yo” es decir su voluntad. El alma se entiende entonces, es moldeada y ocupada por pareceres legitimados desde lo político a través de diversas técnicas. Hasta entonces se observa por los filósofos.

No obstante, en el siglo I y II existía una apertura para el dialogo (con el otro) a modo de modas, en las que se creaban redes sociales con amigos donde había una figura principal o un roll jerárquico al que todos seguían y su nivel de amistad se evidenciaba en cuan más próximo estuviese de esa figura o persona aunque institucionalizada posibilitaba una “práctica de si, el cuidado del alma, en su forma individual e interindividual” (Foucault, 2002. p.121). Pero estas relaciones crecían de una manera cerrada de acuerdo a sus medios acomodado o de cultura y no se agotaban en estas ya que por la época las comunidades ya gozaban de diversidad de roles como artesanos, comerciantes que en todo caso tenían en común una reflexión filosófica y teórica.

La “inquietud de si” entonces se abastecía de mayores libertades, el individuo podía elegir hasta cierto punto el modo de vida que quería llevar, es decir la inquietud de si podía buscarse, practicarse o experimentarse para él mismo un “sí mismo” y no únicamente para el beneficio Político al que Sócrates le adjudico aunque se puede decir que esta tarea tiene implícitamente unas consecuencias.

Más aún se debía a tradiciones griegas y romanas en las que las edades debían vivirse según correspondiera, si como niño, adolescente, joven o viejo teniendo en cuenta también la tendencia filosófica o religiosa por la que estuviera inclinando, porque en los griegos cada una de estas edades habría que experimentarse de una manera distinta así por ejemplo Foucault recuerda como los pitagóricos separaban las edades de un ser humano en cuatro partes o periodos que tenían la duración de veinte años cada uno, hasta los veinte años el hombre era un niño, hasta los cuarenta adolescente, hasta los sesenta joven y después de los sesenta anciano. Etapas durante las cuales se iban superando hábitos erróneos, “En esta

práctica de nosotros mismos, hay que trabajar para expulsar, expurgar, dominar, deshacerse y liberarse de ese mal que es el interior” (Foucault, 2002. p.105).

Esto supone ir formando un criterio de sí mismo más depurado y virtuoso que inclusive pueda abandonar e invertir preceptos morales de la familia y reconstruir unos propios a lo largo de su vida. La filosofía como espacio de reflexión entonces empieza a parecerse a la medicina en tanto a que la filosofía en su mismo espacio procura según lo mencionado *curar* las perversiones y mal formaciones del alma. Lo que se debe hacer entonces es dominarse a sí mismo.

En los Epicúreos y Estoicos hay una directa relación entre el cuerpo y el alma los cuales correspondían de manera progresiva, mientras avanza la edad en el ser humano. Es decir en estos dos grupos filosóficos difieren del dialogo entre Alcibíades y Sócrates en cuanto al “cuidado de si” en las que el cuerpo está supeditado al alma, por el contrario centran su preocupación en la conexión que haya entre cuerpo y alma, en la maneras en que esa conexión podría ser más estrecha y aguda. Por lo cual es importante se haga una práctica de si permanente y cada día.

En tal inclinación, en el siglo I y II la figura del filósofo maestro va a replantearse, la construcción de ese “cuidado de si” (alma y cuerpo) se desarrolla en la vida social en la que los individuos están sujetos a variedad de relaciones y aunque no ejerzan la filosofía como profesión median como ese otro con el cual es necesaria la “práctica de si”.

Lo hacen en la medida que las relaciones sociales que tienen con tal o con cual (amistad, clientelismo, protección etcétera) implican en concepto de dimensión-y al mismo tiempo en concepto de deber, obligación- el servicio del alma y la posibilidad de fundamento de una serie de intervenciones, que van a permitir que el otro se dirija como corresponde. (Foucault, 2002. p.159).

En este sentido cabría la pregunta ¿hasta dónde pueden mediar las intervenciones del otro en la práctica de si? Pues el dirigirse como “corresponde” obedecería (por lo mencionado

anteriormente) a un cúmulo de circunstancias políticas y sociales de momento y en tal efecto el sujeto ¿qué tanto estaría ejerciendo una inquietud de sí? Más aun ¿cómo podría este construir la conexión entre su alma y su cuerpo? Para Foucault “la constitución de una relación de uno mismo consigo se conecta, de manera muy manifiesta, con relaciones de uno mismo con el otro” (Foucault, 2002. p.158). Es decir que para una práctica de sí es ineludible la presencia del otro como mediador.

Dentro de esa relación consigo mismo y por ende con el “otro”, Foucault encuentra en esa época en una correspondencia de Froton a Marco Aurelio la muestra de tres esferas interconectadas en el que-hacer de la “práctica de sí”, donde cuerpo y alma sostienen un vínculo, que abordan las dimensiones más elementales y básicas a las que el hombre de ese tiempo presta atención y ejercita. La dietética, la económica y la erótica que si bien en el dialogo de Sócrates y Alcibíades se apartan de la inquietud del cuerpo para Foucault ahora son dominios de aplicación de esta práctica de sí mismo.

Pues bien podrán advertir que ahora, al contrario esos tres dominios (dietética, económica, erótica) se reintegran, pero como superficie de reflexión: la oportunidad, en cierto modo, del que yo se experimente, se ejercite, desarrolle la práctica de sí mismo que es su regla de existencia y objetivo. La dietética, la económica y la erótica aparecen como dominios de aplicación de la práctica de sí (Foucault, 2002. p.165).

Lo anterior implica necesariamente una relación con el otro y en esa interacción social la figura del maestro filósofo es desvirtuada y por el contrario aparece *la palabra* cobrando un valor de franqueza que ha de mediar en consecuencia como orientación del proceso de la práctica de sí.

Ese proceso entendido desde “La Apología de Sócrates” que alude no al cuidado del cuerpo sino del alma, desde su génesis se considera necesariamente social por la intervención que tiene el otro dentro de “la práctica de sí”. Se configura desde la concepción de un alma racional que directamente conlleva a un accionar Político. Esto se puede notar en el comentario que hace Olimpiodoro en el comentario que hace acerca del texto de Alcibíades.

Puesto que la meta de ese dialogo, [el Alcibíades; M.F] es conocerse a sí mismo, no según el cuerpo ni según los objetos exteriores... sino según el alma ; alma que no es vegetativa ni irracional, sino racional; y conocerse según esta alma con seguridad no es según en cuanto actuamos de manera catártica, teórica o téurgica sino de manera política...En efecto una vez que en el *Alcibíades*, nos enteremos de que somos alma y que esta alma es racional, debemos llevar a buen término las virtudes política y catárticas. Olimpiodoro (citado por Foucault, 2002. p.173)

De ahí que el fin último que debe cometer Alcibíades según Sócrates sea el de ocuparse de la ciudad. Y sin embargo se infiere que aunque Olimpiodoro sostenga que el conocerse a sí mismo por medio del alma también incluye las virtudes catárticas en el inicio en la apología de Sócrates se encuentra una necesidad de la práctica de sí hacia el fin político fundamentado en la práctica de un alma racional, pero entonces ¿Por qué es tan importante la concepción de un alma racional en la filosofía de Platón? ¿Cómo se llega al alma racional?

Se halla en el libro cuarto la “Republica” de Platón, la división que hace Sócrates del alma en tres partes: la razón, los placeres y los apetitos o lo que llamamos anteriormente parte inteligible, parte irascible y parte sensitiva ; de los cuales cada uno debe cumplir su propia una función y cuya armonía de estas a tener por nombre justicia.

En realidad la justicia parece ser algo así, pero no en lo que se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior de sí mismo y de las cosas que hay en él hay; cuando este no deja que ninguna de ellas haga lo que es propio de las demás ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existe. (Platón, 2000.p.281).

Si cada una de las partes mencionadas no cumple (por sus propias cualidades de existencia) o se cruza o interviene en el funcionamiento de las demás es cuando se podría según términos Socráticos de injusticia. Si además no solo no corresponden y combaten entre estas el alma se encontrara perturbada y sin armonía, solo a través de la reflexión, de la filosofía (Razón) puede ser llevada en virtud hacia el bien hacia el mundo de las ideas y posteriormente a ser liberada después de la muerte.

Para Platón, quien debe gobernar es un filósofo, un hombre justo y virtuoso, pues al serlo consecuentemente también lo será el Estado de la misma forma, pues si el hombre se ocupa

de sí mismo se ocupara del estado, haciendo lo que le corresponde según sus propias cualidades ejecutara la labor que le es más idónea como guardián, auxiliar o ciudadano del estado. Siempre que el hombre se ocupe de sí mismo, el alma dominara el cuerpo a través de la razón, así por medio de la virtud un estado justo.

En el *Fedón* el cultivo del alma se debe a la condición de inmortalidad que ha de tener. El alma se encuentra estado de pureza de (conocimiento) antes de que el hombre nazca, cuando se encuentra dentro del cuerpo queda atrapada e indisoluble, motivo por el cual el cuerpo tenderá identificarse con algunas de las condiciones del alma, en este caso el alma estará impureza y tras la muerte no podrá reunirse con los dioses y volverá a encarnar

En efecto, si el alma existe previamente, y es necesario que cuando llegue a la vida y nazca, no nazca de otra cosa que de la muerte o del estado de la muerte ¿cómo no va a ser necesario también que exista, una vez muera, puesto que tiene que nacer de nuevo? (Platón .1998.p.70)

En el *Fedro* en la narración del “carro alado”²⁶ se encuentra una descripción acerca de cómo toda alma humana ha contemplado la verdad de las cosas, la divinidad o el *conocimiento verdadero*, que sin embargo estando encarnada bajo forma humana es ineludible purificarla a través del intelecto pues se encuentra perturbada.

Procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vio antaño nuestra alma, mientras acompañaba su camino a la divinidad, miraba desde arriba las cosas que ahora decimos <<son>> y levantaba la cabeza para decir lo que <<es>> en realidad. Por ello es precisamente es la mente del filósofo la única que con justicia adquiere a las, ya que en la medida de sus fuerzas esta siempre apegada en su recuerdo a aquellas realidades cuya proximidad confiere el carácter divino a la divinidad (Platón .1998.p.220)

Así las cosas el alma por ser de carácter divino es racional, ha de responder encarnada en cuerpo humano hacia un autocontrol de sí mismo, para salvarla después de la muerte, el humano es quien opera sobre sí mismo a través de la purificación y la virtud abandonando

²⁶ 246b

los vicios, deseos y apetitos que le puedan aturdir a fin de encontrar la verdad, el conocimiento; tales procedimientos implican consecuencias políticas inmediatas.

En ese accionar de cambio o de transformación sobre sí mismo en la época y las posteriores al Platonismo, Foucault detecta dos fenómenos claves en las que giraran los pensamientos desde ese momento. Los cuales fluctuaran de sentido según los diferentes pensamientos filosóficos.

3.1.3 Salvación del alma en las prácticas de sí

La filosofía de platón se concentra en la purificación o *Ascesis* del alma en vida para liberarla en la muerte. Toma alma en el cuerpo como una fase donde esta se encuentra enferma y llena de vicios, por lo que el hombre debe proceder hacia maneras particulares de cuidarla valiéndose de la filosofía como la herramienta más idónea de salvación. Por lo que es indispensable un cambio en sí mismo, el hombre debe ocuparse de él y desarrollar las virtudes que no solo lo afectan su individualidad sino la de los otros, a la ciudad en general. *En la apología de Sócrates*, se mezcla el accionar individual con el accionar común, el accionar individual entonces tiene un fin absolutamente político. A través de una catártica “... catártica de si (expresión no platónica sino neoplatónica), el alma descubre a la vez que es y que sabe, o mejor: lo que siempre supo. Y descubre a la ves su ser y su saber (Foucault, 2002. p.176). Que se logra a través de una reminiscencia, del recuerdo, de la memoria que se adquirió de la divinidad antes del nacimiento.

Así, Foucault encuentra en el Platonismo estas implicaciones que atañen a salvar el alma:1) El cuerpo es un recinto para el alma 2) salvarse a si implica salvar al otro 3) se conserva una memoria de la divinidad 4) El hombre en vida debe procurar la virtud 5) El salvarse tiene una connotación religiosa pues se busca siempre una correspondencia con la divinidad 6) Hacer el *bien*.es una posición positiva que se manifiesta en el pensamiento de platón, pues salvarse

no solamente implica escapar o depurar de los vicios o corrupciones de manera individual sino que se despliega en lo común.

En la época helénica y romana se despliega una cultura de la práctica de sí, donde es necesario que el hombre se apropie de una serie de técnicas integradas a una forma de saber que contengan conductas moderadas y meditadas, así como al ejercerlas sea de una manera organizada con valores dados de manera universal. El “yo” es solamente accesible a algunos, que puedan controlar su conducta y puedan sacrificarse en ello.

El concepto de salvación entonces cambia sustancialmente de acuerdo con lo que expone Foucault en lo concerniente a Platón, pues esa connotación de salvación que debe practicar el hombre es para sí mismo, es decir no tiene un fin en el otro, se desarrolla a lo largo de toda la vida con un fin de autodomínio, se salva para llegar a sí mismo. La práctica de sí, es un arte en sí mismo y la implicación de la comunidad se da por deducción.

Y por consiguiente, quien se haya ocupado de sí mismo como corresponde- o sea quien en sustancia haya analizado bien cuáles son las cosas que dependen y cuales las que no dependen de él-, cuando haya cuidado de sí mismo de tal manera que, en el momento en que tenga que representarse algo, sepa cumplir los deberes que le corresponden en medida en forma parte de la comunidad humana (Foucault, 2002. p.196).

En los neoplatónicos en cambio la salvación se da por reciprocidad, al ocuparse de sí mismo se asegura la prosperidad para todos “Solo en tal circunstancia se puede hablar entonces de una implicación esencial del alma. Pues es así como el alma se descubre a sí misma y puede saber cómo es, para poder darle orden a la ciudad” (Foucault, 2002. p.176). Es de esta manera como se podría dar una catártica en el hombre mismo, a través del reconocimiento de la memoria del conocimiento verdadero se puede instaurar un orden en la ciudad, la justicia. Hay que ocuparse de sí, para saber actuar en la política.

En el platonismo, como en los helénicos y posteriormente para los neoplatónicos el hombre mismo es el sujeto de cambio el quien debe modificarse sobre a sí mismo para poder alcanzar la verdad, el cristianismo toma esto pero pone un texto de revelación como guía de

orientación. Más Foucault agrega que ya en Descartes el sujeto por su propia condición de serlo, tiene implícitamente acceso a la verdad.

La práctica de sí, se convierte en la dimensión indispensable a la que el hombre se debe, trabajar sobre sí mismo entonces es una misión que debe desarrollar a lo largo de su vida ya sea para salvar el alma en la posteridad o en la vida misma.

3.1.4 Conversión del alma en la práctica de sí

El hombre se hace a un cambio de sí mismo a una *conversión* entendida en primera instancia como un “retorno a sí” según el pensamiento Platónico. Esta noción toma vital importancia porque para Foucault es el centro mismo de la modificación que el hombre debe ejercer sobre sí mismo. Así encuentra diferentes percepciones de acuerdo con la tendencia filosófica del momento.

Para empezar en el platonismo el recuerdo (la reminiscencia) que se pueda tener de la divinidad, sugiere ya un cambio en el hombre mismo es la primera pretensión que da la pauta para que el hombre deba apartarse de las apariencias, para establecer una práctica de sí a pesar de su propia ignorancia. Para retornar así mismo es necesario involucrar la división de dos mundos, uno que se encuentra en vida en el cuerpo y otro después de la muerte de ese cuerpo del que el alma se desprende y se libera y entonces pueda conocer la verdad (*Epistrophe* platónica).

En la cultura helenística y romana la noción anterior de *Epistrophe* se aleja, ya que en esta cultura hay una noción de conversión en el mismo mundo y no es una espera hacia otro, por lo tanto el entrenamiento que el hombre debe darse a sí mismo es hacia una liberación en vida; al tiempo, el cuerpo no sostiene una dimensión negativa como para el platonismo, en el que debe haber un renunciamento, al contrario es necesario adiestrarlo, Así en los

helénicos aunque se mantenga una concepción de memoria o de reminiscencia, esta puesta va a perder valor pues para ellos lo más importante estará en la práctica.

Posteriormente, Foucault sugiere que en el cristianismo va aparecer un término que cambia sustancialmente el concepto de conversión con todo y los cambios mencionados anteriormente reflexionados por los platónicos y helénicos, aparece entonces bajo el nombre de *metanoia* (desde los siglos III y IV) indica un cambio radical de pensamiento y espíritu, es decir hay una fractura definitiva en el interior del yo. En esta alteración es necesario decir, se da diferente a lo expuesto en la cultura helénica y romana, la *Epistrophe heauton* expuesta en Seneca como una ruptura con el exterior del yo a consecuencia esa transformación consigo mismo, donde se es necesario hacer una huida o retirada (*Anakhoresis*) del otro. "Por lo tanto, la ruptura para el yo, ruptura entorno del yo, ruptura en beneficio del yo, pero no una ruptura en el yo". (Foucault, 2002. p.212).

En el cristianismo entonces se aprecia el renunciamiento del hombre a sí mismo de una manera tajante, una transformación radical de su forma de ser pues debe nacer en otro sin ningún tipo de preparación, hay un cambio de la muerte a la vida podría decirse de manera abrupta, de la oscuridad a la luz. En esta forma de conversión la ruptura consigo mismo debe darse en el interior del hombre pero con respecto al "Reino de Dios".

Cambios que el hombre ejerce sobre sí mismo, por medio de un renunciamiento, un adiestramiento del cuerpo o los que atañen al pleno ejercicio de sí, se entienden como el movimientos que el hombre hace sobre su propio ser, modificaciones del yo que se convertirán en el centro mismo del que hacer filosófico. En Tales movimientos Foucault encuentra una polarización entre la *Epistrophe* y la *metanoia*, sugiere como la *Epistrophe* de la concepción platónica implica el retorno del alma a su esencia, así como el deber de despertar. Para la conversión cristiana o *metanoia* es necesario el auto renunciamiento y el arrepentimiento a través de una conmoción contundente del yo. La mirada hacia sí mismo, es un tema fundamental para esta forma de conversión en la que el hombre pueda darse cuenta

de momentos de tentación “tenemos en este caso, a partir de la práctica monástica, cierto tipo de mirada, sobre sí mismo muy diferente de la mirada platónica”. (Foucault, 2002. p.212). Se da a manera de estremecimiento para una renovación radical en la que su centro sea la muerte y la resurrección.

Ahora bien, en ese intento por encontrar la respuesta a la relación entre la práctica del sujeto y la noción de veracidad para gobernar, Foucault se remonta a textos helenísticos de los cínicos, Epicúreos y estoicos, en los que encuentra contrastes importantes no solo con la postura cristiana pero para la edad moderna.

Para los cínicos hay cosas inútiles de conocer, por eso la naturaleza ha de ocultarlas, solo pueden servir de adorno al alma que ha de ser adquirido en los últimos años de un sujeto que esté interesado en la sabiduría. Creen que la muerte no produce ningún mal, sus principios de verdad se despliegan en la relación del mundo externo con el yo, todo es un mismo saber y al serlo no hay porque temerle, así se entienden dos sentidos: como enunciaciones de verdad de las cuales se derivan otras y como normas de conducta a las que hay que obedecer. Al parecer aquí para Foucault aparece el rasgo de la ética del saber y la verdad de las escuelas filosóficas del tiempo que se da en la palabra un *Ethos*. Que se da cuando el conocimiento se da de una manera que puede transformar.

En los epicúreos la actividad de reflexionar es para sí mismo y no para otros, para ellos la noción *Physiologia* que se refiere a la modalidad del saber de la naturaleza acertada para la práctica de sí en tanto postura filosófica, tiene la función de dotar al hombre de las herramientas necesarias para llegar a la victoria en los movimientos externos que le ocurran. De acuerdo a un texto de Epicuro no es un sector de saber. “sería el conocimiento de la naturaleza, de la *Physis* en cuanto a este conocimiento es susceptible de servir de principio a la conducta humana y de criterio para poner en juego nuestra libertad” (Foucault, 2002. p.237).

A través de la técnica llamada *Parrhesia* permite que el maestro utilice su conocimiento de la mejor manera, manipule su saber de una manera útil y eficaz para la transformación de discípulo. Si bien la idea no es modificar el alma se entiende hay una conformidad con respecto a una verdad de índole natural para poder transformar y modificar al sujeto. En ese preocuparse por sí mismo que se desarrolló en época helénica, Foucault sugiere se fundamentaron posturas de la edad moderna y el cristianismo ya como prácticas del conocimiento a través de la razón o para el análisis de la conciencia psicología, examen de la *eppsykhe*.

Aquí se infiere que sentido real de las ideas de los cínicos, epicúreos, y estoicos no logró mantenerse a lo largo de los tiempos. Sin embargo encuentra dentro del pensamiento estoico normas de moralidad asociadas al orden del mundo y de la naturaleza. Para esto Foucault toma textos de Seneca y Marco Aurelio intentando escudriñar como se fundan tales preceptos y como podría influir a posteriori.

Seneca se sitúa en una posición de cruzar la vida con velocidad, en una urgencia por dominarse a sí mismo, consagrarse a sí mismo, tomarse en contemplación. Plantea alejarse de todo saber histórico.” En vez de indagar y preguntarse sobre lo que se hizo, como lo hacen los historiadores, hay que indagar *quid [faciendum]* (que hay que hacer) (Foucault, 2002. p.259). hacer que funciona dentro de cinco principios: Vencer los vicios, ser sereno en la adversidad o contra las voluptuosidades, luchar contra el placer, no perseguir los bienes pasajeros y ser libre para partir. Es alcanzar una plenitud en la relación consigo mismo antes morir. Cuando se es viejo es necesario ser libre, dejar de servir o ser esclavo de los vicios, por lo cual es indispensable no perderse de vista y conservarse en estado de alerta pues estos tienden a aparecer repetitivamente a lo largo de la vida, para esquivarlos plantea las siguientes condiciones: imponerse a obligaciones de la vida tradicional y dejar actividades que sometan su ser a endeudamientos, recompensas o placeres. Liberación de sí, ha de lograrse a través del estudio de la naturaleza.

En esa relación consigo mismo Seneca expone dos clases de filosofías a las que el hombre se debe y dentro de las cuales hay una diferencia de dignidad, en la que una abraza a la otra: la primera sería la que se ocupa del hombre (*ad homines spectat*) que permite discernir en la vida y enmendar errores; la segunda la (*ad deospectat*) que observa a los dioses o lo que sucede en el cielo, esta nos saca de las tinieblas, de los vicios del mundo y nos conduce hasta la luz. Es necesario que el hombre entonces se ocupe primero de sí mismo, domine sus vicios para que luego pueda acceder a una forma de filosofía con otro tipo de conocimiento en la que la luz es absoluta y conduzca a Dios, no en la que haya que renunciar a sí mismo y anularse sino por el contrario para reencontrarse consigo mismo en vida, pues para Seneca la razón humana viene de la misma naturaleza que la de la divinidad. El hombre de este modo entra en el secreto más íntimo del universo, llega a las regiones más incógnitas donde puede comprender lo muy poco que puede ser y al tiempo participar en la racionalidad divina.

Se trata de un movimiento del sujeto que se opera y se efectúa en el mundo- que va efectivamente hacia el punto del que procede la luz y cobra efectivamente una forma que es la forma misma de la razón divina- y nos pone, en cuanto estamos en *Consurtium Dei*, en la cumbre misma, en el punto más alto (*altum*) de ese universo. (Foucault, 2002. p.268).

La relación consigo mismo y con la naturaleza van absolutamente unida, genera un autoconocimiento en el que el hombre pierde importancia y acepta que fue lo que ubicó en ese puesto, de tal manera que se convierte en un alma virtuosa que se comunica con el universo, pudiendo así controlar sus acciones.

Foucault advierte sin embargo si bien se hace en Seneca algunos acercamientos al pensamiento Platónico, la postura cambia sustancialmente ya que el hombre no debe esperar un desplazamiento hacia otro mundo, no se trata de un proceso de reminiscencia, en que haya que recordar lo anterior de un alma pura antes de nacer por lo contrario se trata de captar en presente la sustancia de la misma de esta a través de la razón, en que ese observar constante signifique retroceder del mundo normal para ampliar la visión acerca de universo y del puesto que se ocupa en él.

El pensamiento Estoico desencadena reflexiones que contrastan con las demás posturas filosóficas porque cambia las nociones del fin a las que se debe ejercitar el yo. Así el ejercicio de mirarse a sí mismo se plantea como una forma de conversión del alma que va a la par con el conocimiento exterior, con el mundo, que Foucault menciona como espiritualización del saber del mundo.

Sin embargo dentro de los mismos pensadores estoicos se encuentran diferencias ya que el fin que para un estoico como Marco Aurelio está en la vida misma y no en una ulterior, pero difiere a la postura de Seneca en ese ejercicio del yo respecto al punto donde debe encontrarse la mirada pues para Seneca debe situarse hacia lo más alto, hacia la divinidad, para Marco Aurelio la mirada del yo debe partir hacia el mundo, hacia la propia existencia humana de una manera absoluta, hundiéndose dentro de los más ínfimos detalles.

Proponen los estoicos entonces: Hay que ejercitar un principio diferente a los que han mencionado los otros pensamientos filosóficos: La noción de bien del sujeto, definición de libertad, y definición de lo real para el sujeto, para este pensador, es algo más que un precepto es un *Parastema* es algo que está de cara “es algo que está ahí, que hay que tener a la vista, siempre frente a nuestros ojos: tanto enunciado de una verdad fundamental como principio fundador de una conducta”(Foucault, 2002. p.281).es un ejercicio espiritual que consiste en observar, describir, definir, poner en observación minuciosa todo lo que puede llegar a la mente, todo flujo de representación. Con este ejercicio, las cosas que se deben tener presentes no se esquivan, al contrario siempre se tendrán en observación, servirá para recordarlas o reafirmarlas a través de una comprobación objetiva y constante.

Este método permite le permite a Foucault encontrar la diferencia que se da entre un método intelectual y el ejercicio espiritual, indicando como en el ejercicio espiritual no hay ningún seguimiento a las representaciones espontáneas que se tienen, para las que el tratamiento aplicado es igual de espontáneo, al contrario en el método intelectual aparece un seguimiento exhaustivo, voluntario y sistemático de las representaciones de manera tal que se pase de

una a la otra de una manera lógica y congruente. Método último que puede evidenciarse en Descartes, quien rechazando los métodos de espiritualidad anteriores se enfoca en un trabajo de análisis, definición y prescripción.

Para Marco Aurelio la captura de ese algo del objeto se da en dos fases, la primera fase se refiere a capturar el objeto desde su realidad (meditación eidética), describirlo hasta tal punto que se nombren los elementos que lo componen, a manera de dialogo interior, para que se fije y quede en la memorizado. Debe estar articulado completamente con la mirada, de tal manera que memoria y mirada estén unidas para poder ver la final al objeto en su totalidad. La segunda fase del ejercicio no habla de capturar sus componentes sino de evaluar su valor (meditación onomástica) en la que se pueda engrandecer el alma “hacer el alma es liberar de toda trama, todo ese tejido que la rodea, la fija la delimita, y permite por consiguiente cuál es su valor de naturaleza y al mismo tiempo su verdadero destino” (Foucault, 2002. p.286).

El objeto por tanto debe ser captado en su totalidad, dentro del universo al cual pertenece y de acuerdo a ello pueda ejercer sus funciones. Foucault señala, es capturar el objeto dentro de un *Kosmos* al que pertenece para poder establecer su verdadera función. En su examen el objeto debe representar la relación que tiene con un hombre perteneciente a determinada cultura o ciudad del mundo de esa manera serle útil y sin embargo propiciar la virtud que el hombre necesite con respecto a él.

Este examen de representación cambia de connotación para el cristianismo, respecto a lo que hay que hacer con las representaciones, pues para ellos el asunto no está en detectar la naturaleza del objeto, sino saber cuál es su pureza, si expresa algún deseo o pasión si viene o no de Dios es una reflexión hacia el interior. En Marco Aurelio no hay un cuestionamiento hacia el origen sino al ejercicio de no perder de vista el objeto, de mirar el exterior y el mundo.

Al servicio de este principio se desenlazan en una serie de ejercicios con funciones morales; Así por ejemplo como el ejercicio de descomposición de lo real y discontinuidad del tiempo, propone descomponer la representación instante por instante en el presente, pues de esta manera es como aparece en su realidad absoluta, Así fragmentada el hombre puede sobreponerse ante esta y asegurar su libertad respecto a lo que lo rodea el mundo externo, viendo las cosas en dispersión es como puede garantizar la fuerza e imponerse, a través de una percepción instantánea y discontinua de las cosas, de la misma manera es necesario aplicar ese procedimiento a la propia existencia. La Vida que no es más que un Soplo *Pneuma*, que trasmuta con cada respiración, cambia constantemente, por esto es que se debe aplicar en sí mismo la discontinuidad, pues no existe ninguna identidad. Más solo podemos encontrar tal identidad en la virtud que no se puede descomponer “No se puede descomponer por la sencilla razón de que la virtud no es otra cosa que la unidad, la coherencia, la fuerza de la cohesión de la propia alma”. (Foucault, 2002. p.294).

En otro ejercicio ya en la descomposición de un objeto en su materialidad Marco Aurelio habla de travesar las cosas de lado a lado de arriba abajo, para llegar a su centro y encontrar que son insignificantes, de la misma aplicar esto en sí mismo. El último tipo de ejercicio que expone es el de una descripción reductora y descalificadora de las cosas, que radica en observar la cosa tal como se presenta apartándose de todos sus detalles y ornamentos. De esta manera es como el hombre se puede percatar que habita en una distorsionada realidad en la sus elementos manifiestan una falsa unidad.

La única unidad de la que somos capaces y que pueda fundarnos en lo que somos, esa identidad del sujeto que podemos y debemos ser con respecto a nosotros mismo, se da exclusivamente en la medida en que somos sujetos racionales, es decir, que no somos otra cosa que una parte de la razón que preside el mundo (Foucault, 2002. p.297).

Foucault infiere que en ese movimiento del yo que proponen de manera diferente Seneca y Marco Aurelio en el sentido general de conversión, “trasladar la atención a mismo” hay una postura del hombre hacia un saber del mundo de lo externo, que debe ser abordado a manera de método del cual se desprenden cuatro condiciones: Desplazamiento del sujeto, valorización de las cosas a partir de su realidad dentro del cosmos, posibilidad de que el

sujeto se vea a sí mismo y la transfiguración del modo de ser del sujeto por efecto del saber, este último adquiriendo el nombre de saber espiritual que más adelante fuera borrado y cambiado por el de saber de conocimiento que ha de sobreponerse en el siglo XV , quedando como ultima huella de la relación entre estos dos saberes el *Fausto de Malowe*.

3.1.5 Conversión como saber practico en la “práctica de sí”

Anteriormente Foucault observó la postura de conversión estoica a partir de un conocimiento previo *Mathesis* de un conjunto de saberes dados desde lo teórico, ahora, ve necesario aclarar cómo se logra la conversión a partir de la práctica, del ejercicio sobre sí mismo *Askesis*. Y aunque consideró que las dos son indispensables para llegar a la virtud Se enfocara ahora en la cuestión de las *Askesis* situándose justamente en los siglos I y II.

El centro del análisis podría ubicarse en que en cultura helénica y romana no se plantea objetivar al sujeto, es decir para ellos no había una única manera en la que el hombre se podía relacionar con el conocimiento, y tampoco era fundamental, al contrario de lo ha pasado en otras épocas, en las que se ha pretendido modificar y moldear el espíritu del hombre.

La relaciones que el sujeto establece con el conocimiento en las culturas de los siglos I y II responden a cómo sería la mejor manera de conocer la verdad, de practicarla y ejercerla.

Acerca de las relaciones entre sujeto y practica consiste en saber en qué medida el hecho de conocerla verdad, decir la verdad, practicar y ejercer la verdad, puede permitir al sujeto no solo actuar como debe hacerlo sino debe y quiere ser” (Foucault, 2002. p.305).

Plantea Foucault que para la cultura helénica el saber se constituía a partir de experiencias espirituales donde posteriormente para los modernos el saber se trasladaría a orden, ley y sometimiento. La ascesis representaba para los romanos y helénicos la forma de llegar a si mismo de una manera abnegada que produjera transformación y felicidad de la conquista de si, proponía era una relación completa consigo mismo. En ellos había otro tipo de renuncia la que proponía el cristianismo, se trataba más bien de abastecerse de algo para los

acontecimientos que se pudieran presentar en la vida, *había que encontrar lo que se tenía*, eso que podía proteger al yo o permitía llegar a sí mismo. Era hallar una preparación, una *Paraskeue* con la que el sujeto pudiera enfrentar eventos inesperados.

Para los cínicos en la *Paraskeue* era necesario ejercitarse a modo de atleta de entrenarse para no ser más débil que la situación que se presentase, la finalidad era ser fuerte para ser eficaz en la circunstancias, sin intenciones sobre otros. *Paraskeue* Es para entonces un conjunto de movimientos que permiten fortaleza ante la existencia. Esta provista de discursos fundados desde la razón constituidos como principios para actuar, fueron adquiridos tras largos entrenamientos de la memoria y funciona como equipamiento material de esa misma preparación. Sin embargo no están expuestos como leyes a obedecer, se dan una manera que persuada al sujeto de tal manera que este confronte sus creencias confundiendo su propia razón hasta tal punto de cambiar de manera natural su propia voluntad. Estos *logos* (razonamientos) discursos deben al tiempo ser tan eficaces que permitan a los sujetos tomarlos en cualquier momento de modo que actúen como ayuda justamente través de la memoria. Será preciso que el sujeto se haya convertido en el sujeto mismo de la acción, que el sujeto mismo se haya convertido en el logos a tal punto que, sin tener siquiera que volverá cantar la frase, sin tener siquiera que pronunciarla, actué como hay que actuar. (Foucault, 2002. p.313).

Se encuentra entonces según lo anterior dos tipos de conversión estoica, la primera planteada desde una dimensión teórica desde perspectivas que postulaban modos de actuar en el mundo, reflexiones dirigidas hacia un arte de vivir en el que el sujeto sea el mismo es el fin. La segunda expone una conversión que se puede hallar en la práctica, en el ejercicio de sí mismo, donde el sujeto mismo puede ser objeto de su propio discurso de verdad; procede de una manera subjetiva, es quien enfrenta la verdad en sí y para sí, contrario a lo que le sucede en el cristianismo en el que tiene que renunciar a sí mismo y someterse a un movimiento en la confesión en la que se objetiva a sí mismo ajustándose a una verdad que es una idea de Dios.

3.1.6 El ejercicio del pensamiento como práctica de sí

En un sentido práctico se cree que la verdad procura la transformación del sujeto en sí mismo, a través de ejercicios que por una parte fueron tomados de otras civilizaciones que los griegos contactaron en el siglo VII y que tenían tendencias chamánicas, prácticas de abstinencia, de concentración del pensamiento, meditación de la muerte en la que de alguna manera se entrena al cuerpo para que se anticipe a su muerte.

Por otra parte para Sócrates los ejercicios tenían que ver con el autoconocimiento que iba más allá del fin político, estaban orientados a la inquietud de sí mismo donde el alma debía reconocerse en su propia esencia divina, diferente en los cínicos y estoicos pues el autoconocimiento no se constituye en el centro de sus prácticas ni tampoco lo estiman como último fin ascético. Posteriormente se cree en la construcción y desarrollo de la espiritualidad cristiana a partir del siglo III procuró adoptar preceptos estoicos y cínicos, estableciendo los límites que pretendía los preceptos de la gnosis²⁷. Por lo que ejercicios de confesión de prueba y de abstinencia, se desenvolvían en una atmosfera de sospecha en la que gobernaba la inquietud sobre sí mismo en huellas de defectos y debilidades donde no se reconoce el alma como elemento divino más bien la presencia del mal.

Así, ejercicios filosóficos de Seneca a Cansino se van a trasladar al cristianismo donde se revitalizaran con otras cualidades no solo más fuertes sino eficaces, que darán *forma* a la vida del sujeto a través de la *tkhene*, en un arte de vivir. Para Foucault esto no se logra en la ascética filosófica de Platónica, estos ejercicios han sufrido tal transformación que a través del tiempo se vuelven profundamente complejos por lo que ve necesario observarlos a través de dos términos: *meletan* y *gymnazein*: A la primera *meletan* Foucault señala como ejercicio del pensamiento o meditación, mientras que la segunda *gymnazein* es una práctica en lo real (en el momento) que ya está preestablecida y que se ejerce con base a técnicas, de este modo en la *gymnazein* hay regímenes de abstinencia y de prácticas de pruebas.

²⁷ Preceptos que se fundamentaban en el neoplatonismo y en el que el alma se reconoce como elemento divino, apuesta que se lograr solo a través del conocimiento.

En los regímenes de abstinencia para los Estoicos los ejercicios se desarrollan en el cuerpo y de esta manera paralelamente en el alma, el objetivo es de formar y fortalecer el valor (*La andreia* y *la sophrosyne*) la paciencia y el control interior de sí mismo frente a los acontecimientos exteriores, en Seneca es desarrollar una actitud de cara a la vida con la el alma obedece para ser llevada hacia el desapego.

En Platón también es importante el Autodominio sin embargo se da de una manera diferente ya que aquí es primordial la preparación atlética del cuerpo en la que hay una formación de las virtudes para luchar con los devenires de lo externo. La abstinencia en los estoicos tiene que ver con una forma de vivir que se va a ver reflejada en la vestimenta, la alimentación y la vivienda, dándose como elección propia no por una imposición del otro.

De otra lado la práctica de la prueba si bien dice Foucault es difícil establecer los límites que sostiene con la abstinencia, en la prueba hay elementos como el autoconocimiento y la pregunta sobre sí mismo, si es capaz de ejercer una acción, es decir, va de la mano con reflexiones “y en este el sentido de la prueba para los estoicos, es preciso que la vida entera se convierta en una prueba. De ese modo se da entonces, creo, un paso históricamente decisivo en la historia de esas técnicas” (Foucault, 2002. p.410).

Foucault al enfocarse en la idea que tenían los estoicos sobre “la vida como una prueba” se percata de cómo en ésta práctica se requiere que el sujeto se auto conozca pero además este bajo una actitud de progreso, así por ejemplo Epíteto muestra como ejercer la lucha contra la ira, ejercicio en el que se debe avanzar dominando la voluntad cada día hasta cumplir un mes y ofrecer un sacrificio. De otro lado en Plutarco, quien refiriéndose a la justicia está de acuerdo con un ejercicio progresivo día a día, pero agrega que el ejercicio es necesario realizarlo paralelamente, en el pensamiento y en lo real, es decir que en el momento que se esté actuando sobre algo en ese preciso instante se esté ejerciendo control sobre pensamiento.

Sin embargo para Séneca esta connotación de prueba va a girar alrededor de la figura del padre en un amor paternal hacia Dios, donde se validará una educación fuerte y energética del sujeto de bien, por otro lado para Platón en el Alcibíades la educación también va a tener un valor muy importante destacando que esta tarea debe realizarse a lo largo de toda la vida y que solo es aplicable para hombres de bien, así, pues Foucault encuentra que hay una providencia que educa y discrimina en vida.

Esta idea de la vida como prueba para los estoicos todo lo que venga del exterior es una oportunidad para formarse y ejercitarse, es decir no hay una connotación de mal como el que se va a desarrollar en el cristianismo, todo lo que viene del orden del mundo donde los acontecimientos adquieren un valor positivo, donde este ejercitarse no se realizará para fin de salvación como en el cristianismo en el que por el contrario la vida es una preparación para la vida eterna.

Foucault señala cómo en la Grecia Clásica se observa la idea de un sujeto que debe estar encaminado hacia un arte de vivir, noción que en el alto imperio va a trasladarse a la formación del yo con respecto una técnica de sí, a una relación consigo mismo en donde hay una constante inquietud de sí.

Así también en la Ascética filosófica va a encontrar ejercicios en dos familias principales: el primero <gymnacion> dentro del cual se encuentran ejercicios de abstinencia y de prueba, este último tomado en la Grecia clásica para argumentar la existencia. La otra familia pertenecería al de la <meditación>. Que se refiere a ejercitar el pensamiento sobre el pensamiento para formar al sujeto en el hablar, aquí Foucault rescata acá lo esencial del ¿para qué de estos ejercicios? En Alcibíades rescata que para Sócrates se trata del conocimiento del alma “Se trata de un conocimiento que es nada más y nada menos que el conocimiento del alma en su propia esencia, en su propia realidad; y la captación de esa esencia propia del alma va a abrir una verdad” (Foucault, 2002. p.433).

A diferencia de Epíteto para quien es necesario una duplicación interior en la que por medio de la razón se pueden ejercer otras facultades que han de estar supeditadas a esta, es decir que por medio de la razón se puedan ejercer facultades que están se podría decir en un nivel inferior. Para el estoicismo la mirada del alma que hay en platón cambia ya que no es sustancia sino a la razón que tiene movimientos en el pensamiento y las representaciones que aparecen en él. En lo que tiene que ver con la divinidad, para los estoicos está en el momento en el que el sujeto se conoce a través de la razón. “Por lo tanto Dios confió en nosotros mismos, para que tuviéramos que ocuparnos de nosotros mismos” (Foucault, 2002. p.436).

Así propone la hipótesis que en occidente conoció tres formas de ejercicio de pensamiento sobre sí mismo, la primera tiene que ver con el reconocimiento y la memoria, donde el sujeto debe retornar a la esencia de su ser. La segunda a manera estoica, la reflexión es la causante de un cambio en el sujeto en sí mismo, lo transforma de acuerdo a una ética y la tercera sería a manera de método con el cual la verdad se puede organizar y llevarse a un conocimiento objetivo. Serían entonces (memoria meditación y método) que si bien se dieron de maneras más o menos progresivas pues se advierte por ejemplo en San Agustín algo de memoria en su ejercicio lo que habría que tener en cuenta sería los múltiples movimientos que ha tenido el pensamiento con respecto a la inquietud de sí, como el autoconocimiento causantes de formas de reflexión muy diferentes que le pueden dar sentido a la noción de sujeto pero que no lo universaliza.

Teniendo en cuenta lo dicho, Foucault pasa a observar la formas de meditar, “meletai” ejercicios del pensamiento sobre si mismo y para esto detecta dos categorías que tendrían que ver con la verdad, en la primera categoría se podrá decir es la verdad de lo que se piensa y la segunda sería en la formación del sujeto de acuerdo a esa verdad, a modo de sujeto ético.

En los estoicos por ejemplo encuentra varios ejercicios que se acercan a la segunda categoría de meditación a través del *praemeditatio malorum* o premeditación sobre los males, sobre la muerte y examen de conciencia.

Acerca de la meditación sobre los males la memoria va a tener un papel importante ya que para los estoicos el pasado tenía una connotación positiva y el futuro una negativa por tanto era importante prepararse en el presente para los malos sucesos que vinieran en el futuro, la peores desdichas “Es una anulación del porvenir y una reducción de lo imaginario a la simple y despojada realidad del mal a la cual nos hemos vuelto” (Foucault, 2002. p.451).de tal manera que el pensamiento se esté renovando en una verdad precisa sobre los acontecimientos y representaciones donde el imaginario quede reducido en su máxima.

Por otro lado al referirse al examen de conciencia, Foucault expone que para los estoicos la purificación del alma se encuentra ejercitándose cada mañana como una de proyección sobre el futuro, en los que se tomen las acciones necesarias y acordes en función de esta idea, que en la noche van a observarse a manera de juez, es decir todas la acciones realizadas durante van a pasar a examinarse en la noche, forma que va a tomarse en el cristianismo en la práctica de la confesión , que sin embargo para los estoicos es tratar de tener presentes reglas de comportamientos a través de ejercicios en un *deber ser* que sea *congruente* con los discursos de verdad, la construcción de sí mismo en el que son permanentes la pruebas.

Foucault entonces detecta aquí cómo la inquietud de si toma forma hacia un arte de vivir donde hay que ejercitarse para los acontecimientos venideros, donde se trata es de formar a un sujeto, como sujeto que conoce que interactúa en un mundo en el experimenta pruebas toda la vida. Tal noción es diferente de la ascesis cristiana para la que al contrario será establecer reglas que desenlacen un total renunciamiento de sí mismo.

Para terminar con esta exposición Foucault sostiene que lo que trata es de mostrar toda una serie de movimientos en el pensamiento occidental que desde el periodo helenístico desarrollaron una inquietud de sí basados en una noción de una vida como prueba, que para tratar de comprenderlos habrá que tener en cuenta el pensamiento griego y todas las circunstancias que en él se tejieron que provocaron en occidente un desvío hacia la formación y dominación del sujeto a través de técnicas de un arte de vivir.

Foucault hace un análisis de la dimensión individual del sujeto, de la manera que ha sido ejercida y podría decirse sometida a múltiples movimientos de pensamiento en occidente, desde la Grecia antigua donde surge la noción de la “inquietud de sí” entendida como el espacio para pensarse a sí mismo o hacerse cargo de sí mismo.

Esa inquietud al parecer sostiene una relación directa con el alma, a la que Platón describirá de origen puro, que en vida adherida al cuerpo pierde esta cualidad hasta degradarla, por lo que es necesario que el hombre se haga de operaciones o de actividades que devuelvan al alma su pureza, se entiende que de este modo se crea una idea del alma de naturaleza divina, a la que el hombre solo puede acceder a través de la verdad y a su vez por medio de la razón.

En el análisis Foucault hace contrastes de esta noción platónica con otros pensamientos como los de los estoicos para quienes por el hecho de que el alma esté dentro del hombre, ya es de carácter puro, para ellos este es el principal motivo de ejercitarla y de llevarla a manera de prueba permanente y durante toda la vida, a través de técnicas que la formen en el presente por lo que creen indispensable desarrollar una relación directa con el medio externo. El alma toma una connotación de verdad con la que el hombre se hace sujeto y se construye.

Luego postulados de la cristiandad exponen la necesidad de que el hombre renuncie a sí mismo para llegar a la verdad revelada, la verdad escrita. Es decir desde los inicios se establece una relación directa entre lo divino y la verdad. Aunque esto va a cambiar en la

Modernidad, cuando Descartes expone al hombre como el centro de las reflexiones y no Dios, cuando es el hombre quien tiene el poder de cambiar la realidad y no Dios.

Por lo anterior se entiende que el pensamiento occidental respecto a las prácticas de sí, ha sufrido diferentes cambios debido a las formas en que el *discurso* ha intercedido en la individualidad del hombre. Discurso que si bien ha procurado un progreso en el hombre, se podría decir también ha transgredido áreas profundas de su individualidad, de su ser, pues desde que empezó a usarse como instrumento absoluto de poder en el que somete la voluntad del hombre, desvirtuó, excluyó y manipulo otras formas de pensamiento.

3.2 EL DISCURSO

3.2.1 El discurso como instrumento de poder

En el discurso el sujeto hablante se apropia de una verdad, la hace suya de tal manera que desplaza el pensamiento a todo lo en ella se contenga excluyendo lo demás, el discurso se combina con la verdad, depositando en ella la certeza de lo verdadero sobre lo falso, lo bueno sobre lo malo, la razón o sobre la locura.

Entre Hesíodo y Platón se establece una cierta separación, disociando el discurso verdadero y el discurso falso; separación nueva, ya que en lo sucesivo el discurso verdadero no será más el discurso precioso y deseable, ya que no será más el discurso ligado al ejercicio del poder (Foucault, 1992. p.9).

La noción de la verdad hizo del discurso un instrumento de poder, en el cual se fija la autoridad de imponerse sobre el otro. Así se ve en la Grecia clásica por ejemplo como la verdad descansa sobre el maestro, es pues, quien tiene la autoridad, quien dice lo es la ley y la justicia, quien en tanto dirige al otro, al discípulo, es un tema de orden político, noción que se va transformando en los siglos I y II donde la verdad se va desencajando hacia formas de alianzas si se quiere de amistad. Sin embargo con la llegada de la religión cristiana esto cambia radicalmente pues el discurso va a descansar en el poder pastoral, cuya premisa es la de dirigir o gobernar sobre el alma de los hombres, Dios gobierna sobre los hombres pero en

la mitad de esa relación se encuentran el rey y el sacerdote; quienes entonces ejercen el poder basado en el discurso de la salvación espiritual y el camino del bien justificando de esta manera las pautas para dirigir al pueblo o el “rebaño”, para conducir sus conciencias.

Aparece en el discurso la autoridad confesional, que se agudizará desde la perspectiva judeocristiana, pues esta representará en la edad media todo el peso de una la verdad espiritual a la que el sujeto se debía. Su discurso tuvo tal valor que no solo hizo que el hombre ya configurado como sujeto renunciara a sí mismo, sino que debiera su vida a un texto venido de Dios, con el cual podía acceder a su reino y por tanto a la felicidad a través de un camino de completa obediencia y acato de mandamientos. Así se encuentra dos grandes exponentes y por lo tanto influencias del cristianismo que van a destacar en la evangelización del pueblo.

Por un lado San Agustín nacido en el año 354 en Tagaste, provincia perteneciente al imperio romano, quien en los inicios de su vida es pagano pero a los treinta años después de viajar a Milan en el 384 para enseñar retórica, empieza a experimentar en su pensamiento transformaciones que en primera instancia estarán influenciados por postulados de Platón sin embargo para el año 386 cuando se va a convertir definitivamente al cristianismo, hará una interpretación propia en la que esos postulados platónicos encontraran lugar en las doctrinas cristianas. De este modo va suponer dos realidades, una primera que es inmutable, incorruptible y eterna, es decir Dios; la otra, la segunda es la que Dios crea, la cambiante y finita, es el mundo o realidad tangible. Para san Agustín el hombre debe llegar a Dios que es la verdad y la felicidad.

No es pues cierto que todos quieren ser felices, ya que los que no quieren gozarse de Ti, que eres la única felicidad, ¿0 la quieren todos pero como el cuerpo tiene apetencias contrarias a las del espíritu y el espíritu contraías a las del cuerpo no hacen lo que quisieran (Gal 5, 17), caen sobre lo que pueden y con ello se dan por satisfechos, puesto que aquello que no pueden no lo quieren con la fuerza necesaria para poderlo? (San Agustín, 2009. p.230).

Para esto, según San Agustín el hombre debe cultivar el alma sirviéndose de la fe y la razón, Dios es quien ilumina su pensamiento, pues es él mismo quien es el fundamento del mundo de las ideas.

De otro lado y más adelante se haya Santo Tomas de Aquino nacido en Aquino norte de Nápoles en el 1225, es quien se convierte en el segunda gran influencia del cristianismo o de la filosofía del medioevo, representante de la escolástica ingresa a la orden Dominicana en el 1243. La gran influencia para Santo Tomas es la filosofía de Aristóteles, con la que entiende que el hombre puede llegar al misterio de Dios por medio de la razón, esta a su vez cuenta con dos caminos para conocer, a través del cuerpo con los sentidos y a través del intelecto, ultimo con el que puede absorber de las cosas sensibles su esencia para acceder al mundo espiritual y a Dios. Para Santo Tomas el fin último del hombre es la felicidad que es la unión entre el alma y Dios. Así mismo expone que el camino del hombre a de deberse al bien, pues el bien es una ley natural que viene de Dios, cualquier acción que no corresponda a ese camino es contra lo natural, por tanto el hombre debe renunciar así mismo, a su subjetividad pecadora que desafía el plan de Dios.

Reaparece de nuevo el protagonismo de la virtud de la fortaleza: para lograr esta renuncia de si, ella es necesaria, pues por medio de esa virtud se puede resistir la tentación de entrega al bien menor pero presente, conservando la fidelidad al bien arduo, futuro, ausente, que aparece como horizonte de cumplimiento de ese anhelo natural. (Echevarria, 2000. p.130).

Estos dos grandes pensadores a lo largo de toda la Edad Media sumaron argumentos contundentes al Catolicismo con los cuales éste manipuló el pensamiento de los individuos. Estas ideas aunque con transformaciones en los siglos venideros, van a repercutir sobre las relaciones de poder entre los seres humanos, sobre la moral y sobre la conducta social. Por un lado está San Agustín quien va a dar una importancia a la vida interior del hombre, en donde éste puede encontrar a dios por medio de su propia razón y fe; podría decirse que se abre una puerta a la importancia de la voluntad del hombre; por otro lado está Santo Tomas quien con postulado de un renunciamiento de sí mismo en busca congruencia con la ley natural de dios, fomenta un sometimiento del individuo no solo respecto a la palabra escrita sino a la autoridad. La razón y la fe no serán más que caminos para encontrar la luz de dios, los únicos con los cuales el hombre podrá ser feliz y bueno.

3.2.2 Moral Cristiana y formas de Exclusión en el Discurso

Ocuparse de sí mismo para el catolicismo por tanto era que el hombre se ocupara de su alma, formulando así la necesidad de llevar un camino bienaventurado en comunión con Dios, para lo cual estipula la conveniencia en la que el hombre abandone todas sus pasiones e instintos y se entregue totalmente a la voluntad de Dios, justificando entonces la noción de un pastorado que gobierne a los hombres, tarea que debe ser ejercida como un arte y que Foucault percibirá sus inicios desde el siglo XIII. Sin embargo esta idea estará bastante alejada de las raíces de la noción de pastoreo hebreo que aunque involucraba el aspecto espiritual de la relación de Dios con el hombre en la “Todo se desarrollaba en forma pastoral, porque Dios era el pastor y el deambular del pueblo judío era el deambular del rebaño en busca de su pradera” (Foucault, 2006. p.181) Esto no involucraba intervenciones de otros hombres que mediaran de esta relación, Dios era el único pastor y legislador, es decir, podría decirse que no había reyes o pastores que se institucionalizaran en el pueblo.

En la religión católica en cambio se institucionalizan por medio del discurso, una serie de normas y prácticas que desde el verbo manifiesta una única y tajante verdad, la obediencia absoluta a la que el rebaño se debe. Cada pastor entonces debe implantar si es preciso a costa de su propio sacrificio físico o espiritual esta verdad en el alma de cada oveja para que se pueda salvar, debe conducir y manipular una por una las acciones que el rebaño individual o en conjunto pueda cometer, el pastor es quien asegura al rebaño por el camino de bienaventuranza. Sin embargo si observa que una oveja descarriada puede contaminar al rebaño éste debe expulsarla del mismo y desde el exilio seguir velando por ella hasta recuperarla e ingresarla de nuevo en el rebaño. De esta manera para Foucault se aseguró en adelante una relación sumisión, la que el sujeto sostendrá con el otro.

A lo largo de la edad media, este discurso de opresión se institucionaliza en el poder del catolicismo, implicando que la sociedad se hiciera a las leyes de examen de conciencia y dirección espiritual, discurso del que la iglesia se valdrá para actuar sobre la conducta del

individuo coaccionando su deseo y voluntad. Instaurando una moral basada en el verbo de Dios y en su ley Divina.

La lepra enfermedad que tenía inundada a Europa y que desaparecería finales del siglo XVI en cierta medida como consecuencia del fin de las cruzadas, es usada por el cristianismo en la imagen del leproso, a quien le cae todo el peso de la ley Dios a través de la enfermedad pero quien podrá salvarse causa de la gracia divina y a través de la práctica de la aceptación del pecado y de la confesión. El leproso debe ser entonces apartado y llevado a espacios cerrados llamados leprosarios y es abandonado allí para que entable una relación con Dios, a quien no se le podrá ayudar, pues ayudarlo conduce que no encuentre salvación divina “El abandono le significa salvación; la exclusión es una forma distinta de comunión” (Foucault, 1998 p.8). Justificando de este modo la segregación, como una forma de encontrar a Dios. Posteriormente a la lepra del siglo XV le sucederán las enfermedades venéreas adquiriendo también ésta connotación de supresión, aunque es en el siglo XVII donde se les adjudicaran otros caminos de exclusión moral, hacia la locura.

El poder de la iglesia católica consolida su discurso a través de alianzas de la que la corona hace parte, es así como a comienzos del siglo XVI sus ideas del irán mudándose poco a poco de perspectiva discursiva, pues lo que antes giraba únicamente en torno a los preceptos de una moral religiosa se trasladará a términos de una sociedad cuyo eje principal de orden será la familia, de esta manera las normas de alineación respecto a la conducta del sujeto giraran en conforme a este concepto.

La confesión en este aspecto adquiere un papel fundamental pues es el elemento que va a garantizar la supremacía y la autoridad del discurso ya no tanto de la iglesia pero si de la institución sobre el sujeto, con el fin de ahondar en lo más profundo de su individualidad. Se forma un ideal de gobierno cuya práctica política es someter al sujeto ante la ley y forzarlo a desenvolverse dentro relaciones de poder cuya justificación reposa en la razón.

El catolicismo no intenta cambiar sus planteamientos de verdad, pero si los asegura ante las nuevas demandas del orden moral, clasificando a los pobres entre buenos y malos, los buenos serian entonces quienes acepten con humildad las condiciones de la autoridad y los malos, quienes poseídos por el demonio deberán ser internados contra su voluntad. “Todo internado queda en el campo de esta valoración ética; mucho antes de ser objeto de conocimiento o de piedad, es tratado como *sujeto moral*” (Foucault, 1998 p.47). En los siguientes siglos la verdad vendrá desde la medicina, la justicia y la pedagogía que dictaran las formas idóneas de relacionarse unos con otros.

En estas relaciones morales, la pobreza se junta a la locura, en el mismo papel de exclusión, sin embargo no alberga tanta severidad como la segunda a la que se le despoja de cualquier forma de caridad, la cual encontrará lugar únicamente en los internados pues socialmente será segregada y pasara a ser perseguida y ajusticiada por la policía.

Foucault expone que la creación de la institución manifiesta en el hospital general en realidad lo que buscaba era poner fin a la mendicidad y al ocio, pues frente a la nueva concepción de orden social al que trabajo estaba implícitamente ligado, la institución despoja a la locura (por su conexión con el ocio) de la utilidad social. Justificándose de esta manera en el poder ético el deber de rechazarla.

Lugares como el hospital general se plantean entonces como instituciones de autoridad para castigar y corregir según la moral social, son los que implantan como penitencia y deber el trabajo, al que el prisionero se debe para corresponder no tanto a una utilidad social pero si a la percepción de la ética de la existencia humana . A esta idea en el siglo XVIII se aferra el ideal de una ciudad burgués en la que reina la virtud y el bien a través de la intimidación y el castigo. Cimentándose entonces una noción de vigilar que promueva fijar las buenas costumbres y normas que en cierta medida es necesario se haga de la religiosidad con la cual pueden mantenerse apacibles a los ciudadanos.

El internado entonces adquiere un juego doble, por un lado se legitima como el lugar del excluido por el otro se constituye como un espacio que aboga por el orden social, sostiene

una relación directa con la ética implantada, la cual se va a reorganizar según requerimientos de la época. De este modo en el siglo XVII se retoman o se abandonan podría decirse que con más precisión que en el siglo XVI, una serie de experiencias relacionadas con la sexualidad y con la normalización de la familia burguesa que se para efectos de una mejor organización social, serán convocadas a la exclusión igual que la locura: el libertinaje, las recientes relaciones creadas a partir del nuevo pensamiento libre y del sistema de pasiones y la violación de relaciones originadas desde la nueva concepción de lo sagrado. Estableciendo un conjunto de prácticas de exclusión social.

Así, el loco, el enfermo, el pobre, perderán el valor de su palabra ante la sociedad, inicialmente a finales de la edad media el loco será abandonado a su suerte a mar abierto en naves o embarcaciones pero posteriormente será recluido en hospitales junto con todo aquel que se no clasifique dentro de la moral planteada.

Desde la más alejada Edad Media, el loco es aquel cuya palabra no puede circular como el de los otros: llega a suceder que su palabra es considerada como nula y sin valor, no conteniendo ninguna verdad ni importancia, no pudiendo testimoniar ante la justicia, no pudiendo autenticar una partida o un contrato no pudiendo ni siquiera, en el sacrificio de la misa, pedir la transubstantación y hacer del pan un cuerpo; en cambio suele ocurrir que se le confiere, opuestamente a cualquier otra, extraños poderes, como el de anunciar una verdad oculta, el de predecir el porvenir, el de ver en su plena ingenuidad lo que la sabiduría de otros no puede percibir (Foucault, 1992. p.6).

Las prácticas que formaron el orden social de occidente, se volvieron paralelamente prácticas de exclusión en las que el silencio se convirtió en el último eslabón, si se quiere en un punto álgido de manipulación del convenio cultural de occidente. Foucault encuentra que en la modernidad la locura será silenciada por Descartes para quien la locura es un error, el hombre que duda no está loco ya que tiene la facultad de percibir la verdad, es decir puede pensar, en tanto que su yo experiencia la verdad y de manera presente pues loco es quien no piensa, no existe.

La duda de Descartes libera los sentidos de encantamientos, atraviesa los paisajes del sueño, guiada siempre por la luz de las cosas ciertas; pero él destierra la locura en nombre del que duda, y que ya no puede desvariar, como no puede dejar de pensar y dejar de ser (Foucault, 1998 p.37).

Se podría inferir entonces que la locura es conducida por la razón hacia una dimensión de inexistencia, de silencio, cuyos significantes serán contemplados desde el discurso, la autoridad y la verdad; dimensión o espacio en la que el hombre soportará prácticas de represión, prácticas de anulación de su propia voluntad.

La razón por su lado en cambio se sujetará a la verdad y se pondrá a sí misma como el fin único al que el hombre debe dirigirse, es decir, pareciera que cualquier forma de pensamiento humano debiera fijarse exclusivamente a los dictámenes que la razón demande, la razón aparta tajantemente cualquier forma de locura pues esta última no tiene forma de atravesar la verdad, la locura al parecer no posee una voluntad interior que alcance la verdad.

Así las cosas para los siglos XVI y XVII la razón se consolidará en el pensamiento del hombre, con ella se fundamentará el orden social, el que deberá conducir a la felicidad grupal e individual.

3.2.3 Disciplina como instrumento del discurso

En consecuencia, comportamientos representados en los enfermos, los pobres y los locos que no tenían lugar en la sociedad, si bien de cierta manera habían sido suprimidos al apartar a este tipo de gente a lugares como hospitales aún quedaba el resto de la población con la que habría que adoptar una serie de medidas en las que tales comportamientos no solo se moldearan sino se perfeccionaran, pues los tiempos de productividad lo requerían.

El despliegue de una serie de instituciones comenzaría a justificarse a consecuencia y ya que los legados de la fe católica no eran suficientes, las instituciones utilizaron técnicas cada vez más minuciosas, complejas y podría decirse que sofisticadas para someter al hombre y dominarlo, legitimadas desde la razón ejercerán el poder y lo utilizarán como instrumento indispensable de coerción y subordinación.

El poder se desplegó más allá de la iglesia, la monarquía y la burguesía, con la razón de estado se incubó dentro de cada relación humana creando multiplicidad de formas de autoridad y de posiciones estratégicas, en las que el sometimiento se convirtió en un único fin.

Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es “el privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. (Foucault, 2002. p.27).

El poder desde el siglo XVII en adelante se va manifestar a través de la vigilancia, el control y el examen, va a desarrollar entramados relacionales en las que solo el saber tiene acceso, se entiende entonces que poder y saber están íntimamente ligados pues los movimientos que estos generan configuran las formas de conocimiento y en consecuencia a formas dominación.

De esta manera con el poder-saber se ejercerá sobre el cuerpo del hombre cualquier tipo de métodos que lo regulen, lo repriman y lo conduzcan cada vez más al control absoluto de su voluntad. “A estos métodos que permiten un control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerza y les imponen una relación de docilidad utilidad, es lo que se puede llamar disciplinas” (Foucault. 2002. p. 126).

Con la disciplina lo que se buscará es la optimización y eficacia de fuerzas conseguidas, por medio de enseñar, observar y examinar se busca llegar a resultados idóneos de comportamiento. Esto deberá lograrse por medio de órdenes que limiten al sujeto y lo hagan actuar de manera breve y precisa pero además lo lleven a sostener relaciones con un ideal de orden.

En la educación se establecerán reglas, al estudiante se le implantaran obligaciones sin ningún tipo de explicación, de manera automática deberá responder a un sinnúmero de indicaciones, se perseguirá que maneje se cuerpo de manera correcta con rutinas como la gimnasia, se le alienara hasta que tenga la capacidad de entender que de acuerdo a su conducta, su edad, su nivel de respuesta idónea dada hacia maestro y su continuo ejercicio de deberes le corresponderá un nivel de jerarquía en el saber más elevado.

El acto de vigilar se vuelve indispensable no solo en la educación sino en los demás espacios en los que el sujeto esté involucrado; en los de producción donde los obreros son obligados, castigados y supeditados al mando. Vigilar se convierte en instrumento indispensable en el creciente sistema de producción y capitalista, concuerda como una especificación del poder disciplinario que permite ordenar y clasificar con papeles esquemáticamente definidos para cada quien y de acuerdo a distribuciones piramidales.

La observación se hace de manera minuciosa, pues permitirá contemplar que una desviación o cualidad puede ser castigada o recompensada según corresponda, cada accionar va a ser especificado dentro de una categoría general susceptible de ser ilegal. “los dispositivos disciplinarios han secretado una “penalidad de la norma”, que es irreductible en sus principios y su funcionamiento a la penalidad tradicional de la ley” (Foucault. 2002. p. 170).

Cada individuo debe memorizar un entramado de reglas y operar en conformidad a las políticas de estado vigentes, sus funciones se verán reducidas y limitadas al control y poder disciplinario de las instituciones, pedagogía, medicina, justicia, hacienda, ejército; limitarán el tiempo de sus acciones, medirán, jerarquizarán y compararán sus capacidades permanentemente, hasta normalizar o excluir de la sociedad según corresponda. La normalización aparece entonces como el punto cumbre de organización en el que se establece principios y funcionalidades de elevada especialidad.

Sin embargo para que lo anterior se logre cada actividad debe ser vinculada al poder disciplinario, deberá ser examinado y expuesto a una clasificación, calificación o castigo, tales procedimientos van a permitir un dominio del saber cada vez más avanzado, pues harán que cada comportamiento sea más eficaz y útil para el conocimiento. De esta manera para Foucault el examen generara un desbloqueo de las ciencias humanas ‘y así como el procedimiento del examen hospitalario ha permitido el desbloqueo epistemológico de la medicina, la época de escuela “examinatoria” ha marcado el comienzo de una pedagogía que

funciona como ciencia' (Foucault. 2002. p. 173). El saber por consiguiente encuentra formas de desarrollar y de desplegar poder.

El examen permite la toma de registros y guardar documentación de cada individuo, a través de la escritura crea métodos de señalamiento con los cuales se puede conocer y caracterizar el comportamiento para de esta manera formular nuevos dispositivos de represión, sometimiento, nuevos métodos de subyugar el cuerpo al poder. El examen, individualiza al hombre en las mínimas expresiones de su proceder, lo compara, describe, lo mide lo reduce a un *caso* con el cual se haya formulación para una corrección u orientación.

3.2.4 La “experiencia del silencio” en las prácticas de sí

El sujeto es el resultado de una alienación, donde su actuar es normalizado y conducido hacia formas de ser políticamente establecidas; es atravesado por relaciones de poder que ejercen modificaciones en su conducta y su voluntad, cuyo instrumento más contundente para dominio y normalización ha sido el discurso. Con esto, cabe la pregunta de ¿en qué punto el hombre dejó de desarrollar la práctica de sí mismo, en la que ya no era más el responsable de su propia transformación? Más aún si se asume la necesidad del discurso tanto en las prácticas de sí como para un orden político ¿en qué momento se dio por sentado que el discurso fuera la única herramienta no solo para el desarrollo de una práctica de sí, sino la única herramienta con la que el hombre puede relacionarse?

Es necesario entonces retomar el precepto (*epemeleia heatai*) expuesto por Sócrates, la inquietud de sí mismo, entendida como una práctica en la que el hombre contemplado en su individualidad, debe tomar acción sobre su propio pensamiento y de esta manera modificarse a sí mismo para transformar y purificar su alma. En primera instancia se podría decir que cuando Sócrates lanza tal responsabilidad al hombre, despliega ya un discurso, un “deber ser” un “deber hacer” que al hombre le conviene casi que inevitablemente aceptar y ejercitar, podría decirse que se encuentra aquí una primera forma de autoridad discursiva representada

por una figura de maestro, figura representada en quién sabe, que va a descansar sobre una de ignorante, de quien quiere saber, de discípulo. La práctica de sí mismo desde esta primicia va a estar mediada por un saber que está en el otro, el maestro, va a ser una responsabilidad, una obligación que va implantar alguien ajeno al individuo y no una que provenga de una voluntad interior del hombre mismo.

De otro lado si hay que atenerse al ejercicio como tal, al ejercer de una práctica de si y conforme a los diferentes movimientos que ha tenido la historia del pensamiento occidental descrito con anterioridad en el análisis que hace Foucault, se observa la importancia del *silencio como experiencia* que por ambigua que esta sea ha habilitado una reflexión, una meditación, un espacio en el que el hombre se ha inquietado y pensado en sí mismo.

Desde la postura de Sócrates, podría decirse que en la práctica de sí el silencio se practicó en el espacio de reflexión, momento que se hacía indispensable para una comprensión del alma, para esto entonces era necesario apartarse de las apariencias, hacer una introspección a través procesos de reminiscencia y de la razón, era un espacio de tiempo para recordar con la cual el hombre podía ejercer una modificación a sí mismo, alcanzar la verdad y en ese proceso reconocer su propia esencia divina. En el Neoplatonismo la práctica de sí, va a ser un ejercicio en el que el sujeto de su propio cambio, por lo que se cree va a continuar la noción anterior en la que el maestro es quien direcciona el proceder del discípulo, es decir el saber mantiene una figura jerárquica.

En los siglos I y II se observa un gran movimiento acerca ejercitar las formas reflexionar anteriores, pues ya no era una imposición, no había que ejercerla para alguien más (un maestro), sino se captó como un hecho fundamental para sí mismo pues era entendido como un de tiempo necesario para reencontrarse en su propia vida. Los epicúreos utilizaban la reflexión para hacerse a criterios de sí mismos, para dominarse a sí mismos, espacios en los que el otro no participaba o de manera extremadamente parcial.

Por otro lado se cree que la forma en que los estoicos involucraban en la práctica de sí la experiencia del silencio era justamente a través del ejercicio de observación, el cual se ejercía de manera minuciosa y espontánea, así mismo el silencio se practicaba en el dialogo interior, en la meditación, con la cuales se buscaba una relación directa con la naturaleza, para encontrar la mejor manera de vivir. Así se entiende que estos grupos se hacían a técnicas de la práctica de sí a partir de experiencia espirituales para poder llegar al saber el alma y la verdad.

En pitagóricos la práctica de sí, encontraron elementos particulares para el silencio como experiencia; tomado en virtud de la escucha, entendieron que podían establecer una relación directa con el alma, Así desarrollaron una economía del silencio en la que se evitaba la palabra innecesaria procurando la mayor apacibilidad del alma para que esta pudiera absorber mejor la verdad. A esto sumaron técnicas de meditación como la lectura y la escritura, en las que se buscaba que el pensamiento actuara sobre el sujeto y no al contrario; de esta manera tenían un mayor provecho para el alma propia pero que por el hecho de estar consignadas como escrituras cualesquiera las podía leer y releer; generando un alto grado de recordación, lo que no solo representaba un provecho para el alma de sí mismo, sino para el alma del otro, es decir proliferaba una noción del bien común.

Es importante mencionar cómo para estos grupos no solo ejercer el silencio sino la palabra requería de sumo cuidado desde la figura del maestro y la del discípulo, era necesario para la primera, la mayor claridad posible al hablar, pero para la segunda la mayor disposición para escuchar, se demandaba autodomínio en ambas partes; entendían que los dos ejercicios; silencio y palabra, tenían directamente efectos contundentes en el otro. Por lo que vieron necesario abordar relaciones horizontales en las que era necesaria una economía de poder.

Por lo que se intuye que el rol que tenía el discurso iba más allá de una imposición de una verdad; pues ésta no sólo va a estar representada en la figura del maestro, sino que el discípulo desde su condición y según lo creyera conveniente incorporaba la verdad a su vida, de tal

manera que era quien escogía al maestro para que éste le transmitiera el conocimiento a manera de semilla, la que el discípulo haría germinar conforme a su criterio sin presiones ni influencias de ideas de bien o mal.

Todo lo contrario va acontecer en el cristianismo, pues se cree que el espacio que se daba a la reflexión, a la experiencia del silencio, va a ser ocupado plenamente por el discurso del verbo de Dios. La iglesia Católica va a tomar de algunas técnicas de la práctica de sí y las va a moldear de tal manera que cualquier espacio para pensar gire expresamente entorno a una correspondencia con el reino de Dios.

Lo que antes para los pensadores del siglo I y II era una reflexión para sí mismo necesaria para desarrollar una fortaleza de su existencia, se va a convertir poco a poco en una constante renuncia de su interior, de sí mismo; prácticas de abstinencia, de obediencia de contemplación y de sumisión se instauraran en la moral cristiana que ya no verá en la vida del hombre algún valor propio, la vida se entenderá como un camino en el que asalta constantemente el pecado del que será necesario salvarla a través de la única verdad, que es procedente de Dios. Acá la experiencia del silencio si se quiere es atravesada por el examen de conciencia y de dirección espiritual, será interpretada como el espacio en el que debe acatar y asumir la autoridad y la ley divina.

En la modernidad el ejercicio de la inquietud de sí, y si se quiere, el tiempo de silencio que era necesario pensarse a sí mismo, va a ser suprimido por los rezagos de la Iglesia sino por las nuevas nociones del orden social y moral instaurado desde la razón, de la que el discurso se va a apropiarse para desplegar regímenes de control disciplinares que tenderán a impedir que el hombre tenga un espacio para sí, en el que pueda generar inquietudes propias, sin aparente utilidad, al contrario, cualquier pensamiento debe estar enfocado hacia el avance y la producción, demandas que van a venir desde la medicina, la pedagogía, la política y sistema de producción.

El discurso generado por estas instituciones alienara la individualidad del hombre pues dictaminará cuales son los comportamientos idóneos, será constituido como tal instrumento de poder que cualquier forma de pensamiento debe encaminada hacia la razón, otro contrario será objeto de sospecha o exclusión. Ha dispuesto estratégicamente del tiempo para que al ejercer el pensamiento se haga de una manera rápida, eficaz y útil y así reducir el espacio para que el hombre se vea así mismo.

Basado en la verdad, el discurso ha desplazado la importancia que anteriormente se le daba a la experiencia de silencio, como espacio de reflexión, de retirada o recogimiento; que por otro lado observado como condición insondable, el discurso lo ha rodeado se ha impuesto sobre éste, lo ha manipulado de tal manera que lo ha incorporarlo como dispositivo de poder. El discurso si se quiere de ha procurado una economía de silencio, al cual le ha adjudicado de manera prematura se podría decir cualidades: 1) cualidad de autoridad; la que al ejercerse desde el poder mismo, clasifica, separa, segrega, aísla, contundente dentro de las jerarquías. 2) cualidad de sometimiento; como lugar de aceptación, de atravesamiento donde descansa la autoridad, es vivenciado en el cuerpo mismo del individuo, a suerte de conmoción. 3) cualidad de prohibición, que no tiene lugar, en éste no debe haber ningún espacio para el secreto, debe, todo debe ser expresado y ahondado por el lenguaje, códigos, símbolos, sentidos 4) cualidad de inexistencia; Al contemplarse como vacío, sólo es considerado como ausencia de discurso.

Podría decirse que construido conforme un convenio cultural occidental, desde el momento en que el discurso comenzó a ejercerse de manera vertical, desde el poder, procuró ocupar espacios del pensamiento que no le correspondían, aún más Foucault propone.

Desde que fueron excluidos los juegos y el comercio de los sufistas, desde que se ha amordazado, con más o menos seguridad, sus paradojas, parece que el pensamiento occidental haya velado para que en el discurso haya el menor espacio posible entre el pensamiento y el habla, parece haya velado para discurrir aparezca únicamente como una cierta aportación entre el pensar y el hablar; de eso resultaría un pensamiento revestido de sus signos y hecho visible por las palabras, o inversamente, de eso resultarían las mismas estructuras de la lengua utilizadas y produciendo un efecto de sentido (Foucault.1992.p.29).

Estos espacios de pensamiento cobran aquí gran importancia pues se cree que al ser habitados es donde se puede ejercer condición genuina y ancestral de silencio, que permiten al hombre si se quiere una intimidad consigo mismo, una relación en el interior de sí y para sí, condición que no por el hecho de haber sido menguada por el discurso, ha sido anula, más bien a tendido ser a sospechosa. A través de las disciplinas, se cree el discurso estableció líneas íntimas de exclusión entre la experiencia de silencio, las formas de locura, llevándolos a espacios secretos, subterráneos, de irracionalidad.

El discurso hará caer sobre cualquier forma de silencio, todo el peso de la norma, por medio de la regulación de *prácticas y placeres del cuerpo* dictaminar en cada proceder humano lo normal y lo anormal, lo que es natural y lo que no lo es; todo lo que no encaje en dentro de estas observaciones, será examinado y si se requiere señalado como caso. A través de métodos de confesión implantados ya no por la iglesia pero sí por las instituciones, el discurso en el poder absoluto, pasará a irrumpir en la sexualidad que ya para el siglo XVII la limitara hacia la noción de familia y tejerá con ésta entramados de relaciones de poder, generando tensiones de doble vía, con los cuales pueda intensificar o reprimir los placeres según convenga.

Para ejercerse, esta forma de poder exige, más que las viejas prohibiciones, presencias constantes, atentas, también curiosas; supone proximidades; procede por exámenes y observaciones insistentes; requiere un intercambio de discursos, a través de preguntas que arrancan confesiones y confidencias que desbordan los interrogatorios. Implica una aproximación física y un juego de sensaciones intensas. La medicación de lo insólito, es aun tipo, el efecto y el instrumento de todo ello. Internadas en el cuerpo, convertidas en el carácter profundo de los individuos, las rarezas del sexo dependen de una tecnología de salud y de lo patológico. E inversamente, desde el momento en que se vuelve cosa médica o medicalizable, es en tanto lesión, disfunción o síntoma como hay que ir a sorprenderla en el fondo del organismo superficie de la piel o entre todos los signos de comportamiento (Foucault.1991.p.28).

El discurso configurado dentro de la idea de poder, profundiza, extrae, moldea y le da sentido cualquier aspecto de la existencia humana, desde su esencia, en su espiritualidad, su alma, en sus formas de percibir el mundo, las maneras de abórdalo así como las maneras de relacionarse; se despliega a través de una voluntad de saber que a su vez lo gesta, lo

multiplica, lo legitima y lo moviliza a generar tensiones donde solo va a reproducir el poder y formas de pensamiento racionalidad.

Se ha dispuesto en el centro mismo del desarrollo de pensamiento occidental, llenando el mundo de significaciones con las cuales forma principios de clasificación y orden; se reanuda una y otra vez en el lenguaje, aunque inestable, se dispone en momentos de la historia y vuelve a reconfigurar en movimientos de la sociedad. Abanderado en la verdad se fija a ella en la concepción de cualquier práctica humana, es decir, nada que no esté atravesado por el discurso, al parecer puede manifestarse, concebirse o practicarse. Más aún si se pensará en suprimirlo, ¿Qué quedaría? ¿Cómo se podría pensar cualquier proceder humano sin está practica?

Es claro que el discurso ha sido necesario para la construcción del pensamiento, su aplicabilidad reposa en la palabra con la cual posibilita y crea innumerabilidad de movimientos del pensamiento que cambian y se renuevan.

Pero por más que sus puntos de aplicación cambien, la función permanece; y el principio de un cierto desfase no deja de ponerse continuamente en juego. La desaparición radical de este desnivel no puede ser nunca más que juego, utopía o angustia. (Foucault.1992.p.14).

Función de poder del uno respecto al otro, que causó en el discurso una suerte de mutación en la cultura occidental cuando se acordó ligar el discurso al poder y que las que las dinámicas de las relaciones giraran entorno a ello. Pareciera que cualquier forma o condición del pensamiento que no encaje por fuera de lo dicho, por fuera de tales tensiones no solo no será legitimada, sino que pasará a ser ensombrecida, a no ser si quiera una opción para el individuo mismo, la inquietud de si, la experiencia de silencio que antes era una necesidad para la sociedad ahora pasará a ser una práctica impertinente y fatua.

1.3.2 Experiencia del Silencio y patología mental

El uso que se le ha dado al discurso desde entonces de esta manera piramidal, no solo ha provocado la exclusión y el sometimiento, sino que ha dictaminado formas en las que se debe ejercer el pensamiento, que ligándolo a lo racional ha desvirtuado cualquier otra que no lo contenga. Así podría decirse, el discurso, procura extraviar los espacios en los que el hombre pueda pensarse, como la experiencia del silencio, que al parecer no teniendo utilidad, más de la de observarse a sí mismo en el ejercicio de una inquietud de sí, ha tendido a señalarla, a deslegitimarla, a anularla a confundirla o desviarla a delgados límites con perturbaciones mentales.

Para lo anterior entonces habría que observar cuales son los delgados límites que hay entre la experiencia de silencio y otras formas de ejercer el pensamiento que el discurso señala como enfermedades mentales; en tal efecto es necesario tener en cuenta qué perspectivas podrían definirlas, en que aspectos podrían tener distanciamiento y si tendrían algún punto de encuentro.

Tras el reconocimiento que anteriormente se hizo a la premisa socrática a la “inquietud de sí” la cual se entiende posteriormente se abordó de diferentes maneras de acuerdo a los movimientos del pensamiento occidental transformándose como una práctica de sí, se encuentra cómo en estas prácticas la *experiencia del silencio* sino indispensable si era necesaria.

Entendida como un tiempo para pensarse a sí mismo, un tiempo de retiro, de meditación sobre el cual no se ejercía ningún tipo de presión, espacio quizá donde el azar se involucraba y hacia que se entrecruzaran las ideas, un espacio para acceder por un momento a lo ininteligible, *vacío de cualquier forma de discurso*, enfocado a la contemplación un espacio para ser, para ejercer como una condición natural del hombre, no de manera permanente y

lineal a lo largo de la vida, pero sí al menos de manera intermitente. Experiencia que el discurso disipó y dirigió en la forma en que debía ser percibida ejercida o excluida.

Por otro lado, respecto a la enfermedad mental, se podría decir que cuando Foucault revisa patologías mentales del sujeto, sus génesis, sus relaciones directas con perturbaciones orgánicas (físicas); infiere no es correcto darle el mismo sentido totalizante a las perturbaciones donde al parecer los síntomas forman un único significado. Pero pueden atender a naturalezas diferentes.

Aunque las eventualidades sintomáticas ocurren en el mismo individuo, estas se manifiestan paralelamente en él. Al contemplar si una patología es de carácter mental u orgánico hay que atenerse a la esencia de los síntomas que han de ser específicos, según lo expone Foucault. Al referirse justamente a las patologías mentales se encuentra que las modificaciones ocurren directamente en los rasgos de la personalidad. "La enfermedad sería la alteración intrínseca de la personalidad, desorganización interna de sus estructuras, progresiva desviación de su devenir, solo tiene sentido y realidad en el interior de la personalidad mórbida" (Foucault, 1984. p 14).

Es necesario entonces conforme a lo dicho ahondar en cuáles serían las características en las que la enfermedad mental se manifiesta, sus términos y sus posibles entramados. Para empezar hay que tener en cuenta ¿en qué consiste la enfermedad mental?, según los acercamientos expuestos en El texto "Enfermedad mental y personalidad, se habla de una enfermedad mental que se aleja de la evolución natural del ser humano, en donde se vuelven a manifestar rasgos primitivos del hombre haciendo cada vez más imposibles las funciones complejas ." La enfermedad suprime las funciones complejas, inestables, voluntarias y exalta las funciones simples estables y automáticas (Foucault, 1984. p 24).

Se ven entonces patologías como histeria, psicanestecia, manía y depresión, paranoia, psicosis alucinatoria crónica, hebefrenia, catatonia; de las cuales las tres últimas señala Foucault estudiando kraepelin , intervienen en edades tempranas que en conjunto han llevar

por nombre esquizofrenia que además a de caracterizarse por la pérdida del contacto afectivo con el medio y por una fragmentación de asociaciones y por otro lado se puede ocultar bajo síntomas de la obsesión, patología que enfocaremos:

Obsesiones: “sobre un estado mental habitual de indecisión, de duda y de inquietud, aparecen en forma de accesos paroxísticos intermitentes distintas obsesiones o impulsos...se distingue la neurosis obsesiva en las que son notorias, sobre todo las defensas que el enfermo erige contra su angustia (precauciones rituales, gestos propiciatorias) (Foucault, 1984. p 10).

Sumado a esto Foucault trae la obra de Freud en la que menciona las patológicas residen en la dimensión del lívido y su evolución lógica a la que el individuo retorna. Así por ejemplo menciona como en las primeras edades existe un estado “sádico anal” que pueden ocasionar patologías obsesivas, la instalación de la ambivalencia de lo valorizado y permitido. Síntomas de duda donde no se sabe si los objetos son buenos o malos.

Así las cosas se observa como desde esta perspectiva la evolución la libido humano y sus posibles “contra-diálogos” pueden crecer en un gran clima de angustia que ha de encontrarse en las articulaciones más entramadas y manifiestas en formas de comportamiento patológico

La angustia está en el nudo de las significaciones patológicas. Se revela bajo todos los mecanismos de protección que singularizan la enfermedad, y cada una define un modo específico de reaccionar ante la angustia... <el obsesivo crea un rito en torno a un símbolo, son conductas que permiten los dos aspectos de la ambivalencia. (Foucault, 1984. p 49).

Se cree por tanto que cualquier discordancia en la niñez origina maneras de defensa durante toda la vida; la angustia crea losos de tiempo entre el pasado y el presente del individuo, desarrollando formas de protección que ya en la enfermedad se viven de manera cíclica. Ahora bien las aproximaciones de Foucault señalan la variedad de circunstancias en las que el enfermo puede estar consciente de su enfermedad y convivir con ella, es decir no ignora lo que le pasa que tiene disimilitudes con los demás. ”El universo morboso no es nunca un absoluto en el que se anulan las referencias a lo normal; por lo contrario la conciencia enferma se desarrolla siempre con una doble referencia” (Foucault, 1984. p 49).

No obstante, aunque se ha atendido a la conciencia enferma pero no a su forma propia de actuar. Los aspectos temporales que producen inhabilitación en el enfermo de un pasado del que no puede huir. Aspectos sociales y culturales, en donde él es singular y raro manifestado un sentimiento de extrañeza ante todo lo que lo rodea incluyendo los seres humanos y por ultimo hasta llegar a avanzar tanto que el individuo no pueda reconocer su cuerpo llevando a ser inactivo. Foucault recordando a Heráclito menciona: “los que están despiertos tiene un mundo único y común... el que duerme se inclina hacia su propio mundo (Foucault, 1984. P 66).

Hasta aquí se ha observado la enfermedad experimentada desde el interior del individuo sin embargo es necesario abordarla como se manifiesta en el exterior del mismo, para lo cual se encuentra que es la cultura la que puede o no reconocer la una patología como tal. Una enfermedad puede detectarse en una cultura si el comportamiento del enfermo no es afín a las características del medio social en el que vive. Es decir un individuo pudiera no presentar ninguna patología si su proceder esta alienado a la cultura a la que pertenece. “El obsesivo que se mueve en el universo contagioso de las simpatías parece reencontrar en sus gestos propiciatorios las practicas del hechicero primitivo” (Foucault, 1984. P 68).

Se deduce entonces que el distanciamiento que podría haber entre la experiencia de silencio y la patología mental, sería en el que sujeto no condicione el actuar, es decir, puede experimentar (si se lo permite) el silencio pero esto no lo inhabilita para continuar ejerciendo funciones complejas del pensamiento, tampoco ocasiona una perdida afectiva, o un olvido indefinido de sí mismo.

Por otro lado podría decirse que el discurso en su omnipotencia de poder ha transgredido en la voluntad del hombre de tal manera que al disminuir los espacios para que éste pueda experimentar el silencio, ha provocado una suerte de angustia, en primer lugar a cerca de cómo asumir el silencio y en segundo acerca de cómo explicarlo en el discurso mismo.

CAPÍTULO III

TRIANGULACIÓN

A propósito de lo anterior, respecto a cómo la “experiencia del silencio” se ha configurado dentro de condicionamientos del lenguaje, a cómo quizá en los atravesamientos que éste ha desplegado ha legitimado al discurso (por encima de tal experiencia) como única forma de relacionarse, se considera pertinente observar la obra de la artista Japonesa Yayoi Kusama en donde, se cree, se van a manifestar las categorías propuestas del sujeto, discurso y experiencia del silencio a manera de cruces que le interceden y le transgreden su existencia.

De este modo, entonces, en primera instancia se hará un acercamiento a su biografía para luego pasar a hacer una reflexión de su obra “Infinity Mirrored Room” (Cuarto de espejos Infinitos, que hace parte de la exposición “Obsesión Infinita”) a través de las categorías mencionadas con las cuales se pueda hacer una aproximación a cómo en la experiencia del silencio se puede sostener quizá un mayor acercamiento a la noción de origen.

4.1.1 Aspectos biográficos de Yayoi Kusama

Yayoi Kusama nace en 1929 en Matsumoto ciudad de Nagano, Japón, en el seno de una familia próspera de clase media alta. En su niñez sostuvo una conflictiva relación con sus padres, pues su madre la enviaba a espiar a su padre en los encuentros sexuales que éste tenía con sus amantes, para que luego se los contara con detalle. Cuando Kusama cumplía con lo encomendado la mamá la maltrataba, lo que supone la raíz de sus desvaríos mentales.

A los diecinueve años ingresa a la escuela de artes y artesanías de Kioto en donde aprende el arte tradicional japonés (Nihonga) cuya técnica de suma rigurosidad le produce una profunda insatisfacción; así mismo aprende técnicas de aceite en papel y acuarelas con las cuales genera imágenes de la naturaleza. Para el año 1950 va a abandonar estas técnicas y empezará a adoptar unas más espontáneas con las cuales buscará recubrir superficies con lunares de

colores, los mismos que usaría en su primera obra a los diez años, en la que representa una mujer cubierta por manchas.²⁸(Figura VI).



Figura VI. Retrato de su madre (1939) .Yayoi Kusama

En 1957 viaja a Estados Unidos después de haber vivido en Tokio y Francia por poco tiempo para al final Radicarse en Nueva York, ciudad que se convierte en ese momento en el centro de movimientos culturales y artísticos, después de que Francia ocupara ese lugar pero que lo perdiera a consecuencia de la influencia de la II guerra mundial.²⁹ Expone de manera solista por primera vez en esta ciudad en 1959 con una serie de pinturas monocromáticas y de carácter repetitivo que causan gran interés. Desde 1963 amplía sus técnicas y medios de expresión, escribe poesía e incursiona en el collage, escultura, performance e instalación adhiriéndose de esta manera a los movimientos de las vanguardias.

Se convierte en los años sesenta, en una figura reconocida y con gran poder mediático en el arte neoyorquino junto a Andy Warhol³⁰ como resultado de producir casi de manera frenética y de utilizar los medios de comunicación para su propia obra por lo que fue asociada al arte pop.³¹ Kusama, al tiempo, llamó la atención por sus excéntricos *happenings*³² en los que

²⁸ Algunos estudios bibliográficos infieren que es una imagen que representa a su madre.

²⁹ La segunda Guerra Mundial (1939-1945) considerada uno de los conflictos mundiales de los más impactantes y catastróficos, comienza cuando Alemania a manos de Adolf Hitler se dispone hacia la hegemonía Nazi de Europa, para lo cual comienza con la toma de Polonia siguiendo con Noruega, Dinamarca y toda Europa occidental. Ante esto el Reino Unido junto a Estados Unidos, Francia y Rusia se constituyen como las fuerzas aliadas que derrotarían a la invasión Nazi el 7 de mayo 1945.

³⁰ Andy Warhol (1928-1949) Nueva York Artista Visual y Cineasta considerado como uno de los artista más influyentes del arte Pop.

³¹ Surge a mediados del siglo XX, el cual hace referencia a la creciente cultura de consumo, por lo que está íntimamente ligado a los medios de comunicación y la publicidad así como al poder adquisitivo; así se configura de carácter tajantemente Urbano.

³² Se originan en 1950 (de gran acogida en la contracultura Hippie) y se integran al performance Art, caracterizándose por darse de una manera espontánea y cuya participación del público es indispensable.

involucraba gente desnuda cubierta por lunares con los que ella los intervenía, de la misma manera en que lo hacía en espacios públicos como el puente Brooklyn y el Central Park, los cuales eran una forma de protesta contra la guerra de Vietnam.³³ En el MoMa, en 1959, seguiría ejecutándolos y publicitando de la mayor manera posible, dando lugar a la “Gran Orgía para despertar a los muertos” en el jardín de las esculturas del museo en 1969, y al happening “Boda Homosexual” en la calle Walker de Nueva York en 1969.

En 1963, se presenta en la Bienal de Venecia con una de sus obras quizá más controversiales en ese momento para el arte “El Jardín de Narciso” (Figura VII) pues al ser compuesto de esferas espejo, Kusama decide venderlas una a una en medio de la exposición, generando una contra crítica a la comercialización del arte³⁴.

Sí, lo más importante de Narcissus Garden en Venecia fue mi acción de la venta de las bolas de espejos en el sitio, como si estuviera vendiendo salchichas o conos de helado. Vendí las bolas de Narcissus Garden a \$2 cada una. Esta acción se hizo con el mismo espíritu que mis sucesos desnudos. (Holman, 2002 .p.19) .



Figura VII. “Narcisos Garden”, Instalación (1963) .Yayoi Kusama

³³ La Guerra de Vietnam (1955 -1975), una de las contiendas militares quizá más destructivas para los Estados Unidos de Norte América y la Republica de Vietnam y en general para el mundo, surge para impedir la consolidación del régimen comunista en Vietnam pero al tiempo para declarar su independencia así como dejar de ser colonia francesa para beneficiarse de la reordenación mundial a causa de la Segunda Guerra Mundial. A consecuencia de esto se conforman Corea del Norte y Corea del Sur, Estados Unidos es derrotado y China y Rusia elevan su poder militar y político. Fue la primera guerra transmitida por televisión, lo que generó gran impacto y denuncia de los derechos humanos vulnerados en el conflicto; en respuesta a ello, en los sesenta surge la contracultura hippie como movimiento pacifista, místico y libertario. Es en esta época cuando Yayoi Kusama propone al presidente Richard Nixon en una carta pública acostarse con él una noche con tal de que detenga los ataques a Vietnam.

³⁴ La cita original es sacada de un compendio de tres entrevistas en inglés impresas en libro, que son traducidas por la interesada en esta reflexión.

En 1966 tiene un fuerte quiebre económico pues las instalaciones que creó, las cuales eran cuartos cubiertos de espejos, luces y música no le generaban ganancias. En este año fue hospitalizada varias veces como consecuencia de un exceso de trabajo.

Diez años después en 1973, Yayoi Kusama decide volver a Japón en donde tiene una recaída y es hospitalizada debido a sus constantes problemas psíquicos, momento en el que sin embargo empieza a tener una fructífera época literaria. Para el año 1978 publica la novela crónica llamada “Manhattan Suicide Addict”, de contenido autográfico sobre su vida en Nueva York, novela con la que detona el escrito de variedad de libros de novelas y de poesía.³⁵ Esto va a suceder de la misma manera con su producción pictórica que se torna más sombría, visceral y un tanto surrealista, tiempo en el que decide internarse por elección propia en el hospital Seiwa para enfermos mentales, el que va estar cerca del taller donde hasta ahora sigue produciendo obra.

4.1.2 La experiencia de silencio en la obra de Yayoi Kusama

Antes de pasar a observar la instalación “Obsesión Infinita” de Yayoi Kusama se ve necesario hacer un reconocimiento de su obra plástica a lo largo de su vida pues se entiende que ésta es una continuación de reflexiones, entramados de pensamientos irracionales y pulsiones que enmarcados dentro de una enfermedad mental sugieren el reflejo mismo de eso intraducible, eso a lo que Foucault define como “el otro hombre” que acompaña de una manera lo racional.

Kusama fue diagnosticada con trastorno obsesivo compulsivo, el cual es acompañado de frecuentes alucinaciones visuales, depresión y despersonalización, traumas a los que en un principio según ella no se le prestó atención ni se le dio cura.

³⁵ La producción literaria de poesía y obras, se encuentra en la página oficial de Yayoi Kusama <http://yayoi-kusama.jp/e/books/02.html> : Hi, Konnichiwa; Violet Obsession; Hunters Grotto tree novellas; infinity Net; Acacia olor a muerte; Niyoyouku´69 (New York´69); The Mad House of Ands; The New York History; Numa ni Mayote (lost in Swapland); Sentararu pakuno Jigitarisu (Digitalis at Central Park); Keepukoddo no Tensitashi (Angels Cape Cod); Poetica Works, Sinjy Sakuragazuka (Double Suicide at Sakuragazuka); koritofa Danshokutsu (The Hustlers Grotto of Cristopher Street); Itami no Shanderaria (arching Chandelier); Woddostokku Inkei Giri (Wood Stock Pallus Cutter); Ten to Chi no Aida (Betwen heaven and Eart); Sei Marukusu Kyokaienjo (The Burning of st_Mark´s Church); kakuranaru Urei. (Distress Like This)

Así que vi a un médico, que dijo que no era nada. Los psiquiatras que vi estaban en mi opinión en un lío, pues sus cerebros estaban lavados por los discursos de Freud. Para mí, eran inútiles clínicamente. Los frecuentaba, pero las enfermedades me hacían debilitarme, como siempre, era una pérdida de tiempo. Eran freudianos anticuados. Todo lo que necesitaba de ellos era una información sobre cómo curarme, que nunca me dieron. (Holman, Tatehata, Kulterman 2002. p.23)

Así va encontrar a través de su creación, quizá la única manera de dar respuestas no necesariamente lógicas, convencionales y aceptadas pero con las cuales establece una relación que le permite vivir de manera más o menos normal en sociedad. Kusama busca que el arte la salve de tales enfermedades pero paradójicamente pareciera que en este encontrara el espacio para relacionarse con estas manifestaciones incomprensibles, vacías de lenguaje, de tal modo que por medio de la creación de repeticiones podría decirse cargadas de semejanzas y signos arbitrarios, de exhibiciones de desnudos, de grandes protuberancias escultóricas monocromáticas, de acumulaciones fálicas sobre objetos, se enfrentará al abismo que en ella misma reside, al que Nietzsche diera por nombre *Origen*.

El categorizado desequilibrio mental de Kusama empieza a evidenciarse desde temprana edad, quizá debido a los traumas, por un lado, causados por la violencia de su madre y, por el otro, por observar a su padre en episodios sexuales con sus amantes que le generaron alucinaciones: veía pequeñas esferas de colores que caían del cielo y quedaban esparcidas en el espacio, las flores tenían expresiones faciales y le hablaban, apariciones de diferentes imágenes brillantes que la dejaban maravillada. Imágenes con las que podía escapar de la realidad cruda de su familia, que materializa en sus obras y que empieza a dar a conocer en exposiciones colectivas y en solitario en su ciudad natal, antes de partir. En este punto de su obra, sus pinturas sugieren un acercamiento a atmósferas surrealistas y orgánicas (Figura VIII); para los años cincuenta podría decirse que se detona su trabajo creativo, pues tras haber venido tratando de encontrar su estilo personal quizá lo empieza a encontrar con su pintura “Flower bud” (Figura IX) en 1952, obra de cierta connotación caligráfica, que deja observar cómo al parecer con ella Kusama empieza a perseguir la creación de entramados de juegos de líneas y de puntos.



Figura VIII. “Linderin Dream”, pintura en tinta (1949) .Yayoi Kusama



Figura IX. “Flower Bud”, pintura en tinta en papel (1952) .Yayoi Kusama

Para finales de los cincuenta crea la obra “Redes Infinitas” (Figura IX), pinturas no gestuales hechas con puntos blancos sobre un fondo gris en las cuales se empezaría a dar a conocer el desorden en su pensamiento catalogado como una neurosis obsesiva que va a despertar interés en Nueva York, esta obra es una continuación de un grupo de acuarelas tituladas en “Pacific Ocean” de finales del 58. En 1963 crea una de sus imágenes tridimensionales “Aggregation Boat” (Figura X) más alegóricas quizá a los miedos y angustias que le reflejaban las figuras fálicas; pieza excéntrica que se va a considerar de gran valor escultórico, que por otro lado empieza a validar el uso de materiales blandos (poco convencionales) que daban un gran valor escultórico.



Figura X. “Infinity net”, óleo sobre tela (1952) .Yayoi Kusama



Figura XI. “Aggregation Boat”, Instalación (1963) .Yayoi Kusama

Podría decirse que estas obras encierran una primera fase de introspección de la artista, en las que Kusama va a encontrar la forma de direccionar su arte de una manera más concreta, volviéndose su sello particular, así: lo acumulativo, lunares repetitivos que no tienen gestualidad, monocromáticos, se convierten en su huella particular.

Desde entonces y hasta finales de los sesenta su diversa producción artística sostuvo una creciente aceleración, aparecen instalaciones compuestas de cientos de esculturas blandas cubiertas de lunares rojos en el suelo de un cuarto lleno de espejos “Floor Show” (1965) y un mismo año más tarde presenta “Peep Show” (1966) donde sigue experimentando con el espacio. A su vuelta a Japón retoma la pintura en donde va a reflejar sus crisis psíquicas que la hacen internarse en el psiquiátrico. A partir de entonces su obra no va a ser muy notoria hasta inicios de los noventa cuando es invitada a participar en la bienal de Venecia en 1993, 1998 y 1999, representando a Japón con una retrospectiva de sus obras, momento en el cual genera interés internacional y empezara a exhibir en diferentes museos del mundo. Así, para Latinoamérica realiza una muestra con el nombre “Obsesión Infinita”

cuyo último lugar de exhibición fuera en el Museo Tamayo de la ciudad de México en el 2016.

4.2 Infinity Mirrored Room (Cuarto de espejos Infinitos)

La condición mental que Yayoi Kusama logra transmitir en sus obras es de una euforia que cautiva y fascina, en las que descansa una suerte de fantasías arbitrarias y sin sentido lógico nada peligrosas para quien se detiene en ellas y que sin embargo en el momento de observarlas han de producir una conmoción inmediata. De la misma manera, las reflexiones que plantea en sus instalaciones de la exposición “Obsesión Infinita” tienen la capacidad de generar en el espectador quizá una tensión al rodear el espacio, de encontrarse o no en él o tal vez perderse en una multiplicidad de formas, esto se acentúa de manera más aguda con la “Infinity Mirrored Room” (una de las instalaciones más grande que ha hecho Kusama) (Figura XI), pues a través de una representación del infinito, por medio de espejos dispuestos en una sala, de lunares hechos luces pequeñas de colores que rondan y se reflejan en todo el espacio innumerablemente, provocan en el espectador al ingresar, la sensación de multiplicarse incansablemente, de estar y no estar en todas partes al tiempo, hasta tal punto de lograr que éste desaparezca o se borre.



Figura XII. “Infinity Mirrored Room”, Instalación (2016) .Yayoi Kusama

4.2.1 Infinty Mirroed Room, Sujeto y Discurso

Podría decirse que una de las intenciones inevitables de esta instalación es la de inducir al espectador a que se observe a sí mismo en un espacio en el que éste puede encontrarse sin ninguna imposición de discurso que venga de otro individuo más que el de la artista, el cual está condicionado por una perturbación mental que al tiempo es el tema mismo de la obra (el estar inmerso en un espacio de repetición infinita, al lado de multiplicidad de puntos de luz); así el espectador es llevado a vivenciar quizá el lugar más interno que la artista encuentra para que éste tome su lugar en la experiencia de un episodio psíquico catalogado como irracional. Se hace necesario entonces observar, hasta qué punto este intento se puede lograr, según las posiciones discursivas en las cuales ambos pueden encontrarse dentro de la instalación, desde una racional, dada en el espectador y una irracional, dada por la artista en la instalación .

El espectador configurado según los antecedentes del primer capítulo de este texto (respecto a cómo el hombre se ha configurado como sujeto) en este punto se encuentra enajenado por las estructuras del sistema capitalista, pareciera que se ha olvidado de sí mismo ¿Qué es pues lo que observa de sí mismo dentro de la instalación? ¿Que han de sugerirle los puntos de luz que interactúan con él de forma repetitiva? ¿Cómo se ve a sí mismo repitiéndose sin aparente fin?

Al tener en cuenta que el pensamiento occidental desde la modernidad se legitimó a través de formas metódicas instauradas bajo el dominio de la razón, con las que el hombre se concibe a sí mismo y a la realidad, se diría entonces que el espectador actúa conforme a ellas y, en este sentido, a partir de un ordenamiento aborda el entorno que en este caso en la instalación ha de ser de alguna manera vacío, cuyos únicos elementos al parecer al relacionarse de manera multiplicada y simultánea, serán él mismo y los puntos de luz. Y sin embargo al verse a sí mismo quizá lo que puede contemplar repetitivamente no es a él, sino a un compendio o mejor, a un punto más (como los que lo rodean) en el que se entrecruzan entramados discursivos de la razón y el saber.

Por otro lado, respecto al contenido discursivo expresado por la artista en la instalación, podría decirse en una primera instancia que Kusama bajo las lógicas verticales del discurso desplegadas por la institución del museo y que hasta ahora se mantienen, goza en ese momento de un privilegio de autoridad a la que el espectador (en su rol de observador) debe someterse, es entonces quizá donde su locura puede ser legitimada y aceptada.

En una segunda instancia, pero que va directamente ligada a la primera, se infiere que si bien la artista reconoce que su perturbación mental hace que ésta no tenga la capacidad en la cotidianidad de entablar relaciones normales, sabe también que su legitimización viene de ser considerada como una artista consagrada y famosa por estar involucrada en el boom del arte de los sesenta³⁶, lo que paradójicamente al juzgarse a sí misma como enferma mental, causa que el propio discurso de su obra tal vez pierda cierto carácter, pues sigue perpetuando el discurso de la primacía de la razón sobre la locura (sin-razón). Aspecto último, que de otra manera pareciera ser el único eslabón de empuñe para señalar estos límites que se han impuesto en el pensamiento occidental.

En este momento del análisis, se entiende que espectador y artista desde los lugares que el discurso les ha impuesto a cada uno, parecieran no poderse encontrar y sin embargo, podría decirse es en el *acontecimiento* mismo en el que tal vez logren un acercamiento, pues al concebir un tipo de pensamiento como la alucinación planteada en la instalación de Kusama, lo primero que se genera en el instante mismo es una conmoción en el yo, instante diríase que fugaz en el cual las formas (en este caso los puntos de luz) atraviesan el pensamiento, pero no de una manera lógica y ordenada, sino de una primitiva y natural, que ha de contemplarse casi como un susurro del origen. Es entonces cuando la obra de repente puede generar una trasgresión, pues posibilita a través de una autorreferencia de la artista, el vivenciar otras formas de pensamiento que no necesariamente son discursivas.

³⁶ Yayoi Kusama se abre paso en la escena artística en la Nueva York de los sesenta, que es dominada por los hombres; junto a Andy Warhol, Joseph Cornell y Claes Oldenburg se consideran como los precursores de arte pop, también es *ligada* al expresionismo Abstracto, Art Brut (arte marginal cuyas manifestaciones artísticas vienen de pacientes psiquiátricos), art Naïf (Arte ingenuo) y Performance.

4.2.2 “Infinty Mirrored Room” desde la ley

Kusama se ubica en un lugar que responde a un ordenamiento dado desde la pericia psiquiátrica contemporánea, que categoriza su estado mental como una psicosis en la hay cierta pérdida de la realidad, como anomalía no tiene mayor provecho en la sociedad más que desde la esfera del arte (en el arte plástico, literatura y poesía). Es decir, se considera un sujeto que al parecer no tiene completa legitimización como actor social, pues al diagnosticarse como “Enferma mental” en un sentido estricto legal es de cierta manera inhabilitada de poder ejercer su palabra y que esta sea respetada y tenida en cuenta jurídicamente. Quizá a esto se suma su actitud confesional:

Traga antidepresivos y se irá
derriba la barrera de la alucinación
entre la agonía de las flores
ahora en las escaleras del cielo
mi corazón expira en su ternura, llamando desde el cielo.
incuestionable, transparente, en su sombra roja
emergiendo cumulonimbus
sonido de las lágrimas vertidas al comer el color de rosa del algodón,
me convierto en una piedra
no en el tiempo eterno
pero en el presente que transpira. (Rietti,2013.Yayoi Kusama. Obsesión Infinita.Youtube.recuperadohttps://www.youtube.com/watch?v=J_Ppf-B9AuQ&list=PLyeAak5yZKNl39Bx8nS88w0YGF5t5ZZ6T&index=4&t=3s)

La confesión se sigue entendiendo en un rasgo de subordinación, en el que el sujeto (Yayoi) que dice todo de sí mismo estará en cierta medida en desventaja frente a la autoridad que en este caso desde el lugar legítimo de la institución como la medicina y psiquiatría, encontrará los motivos para actuar y sobreponerse a la voluntad de Kusama y así mismo determinar la manera idónea de orientar su conducta. Se podría pensar que aquí hay un claro ejercicio de economía de silencio dada desde el discurso en el que por un lado la sometida debe contarle todo y paralelamente la autoridad toma todo lo dicho por ella para ejercer el poder de clasificar y ordenar su conducta pero sobre todo de separarla de la sociedad.

La autorreferencia, aunque en cierto sentido sea confesional, si se quiere, toma además otros caminos no discursivos, desde el espacio que el arte otorga, expresa los atravesamientos que le acontecen a Kusama, los cuales reflejados en obsesiones se despliegan en semejanzas de imágenes naturales (la acumulación de falos) pero también de figuras imaginarias tajantemente básicas e ingenuas de tendencia esférica (puntos, lunares) que aunque no resultan entendibles desde el orden del lenguaje, si desde el preciso momento de experimentarlos como acontecimiento y sin embargo no necesitan ser explicados, es como si el acontecimiento fuese más que suficiente en sí mismo. Esto quizá se entiende de manera más contundente en “Infinty Mirrored Room” objeto de este análisis.

Podría decirse que la autorreferencia, respecto a todos estos entramados de ordenamiento discursivo, es una herramienta que usa Kusama para encarar en una especie de lucha para no extinguirse y a pesar de su psicosis seguir teniendo algo que decir como sujeto social. La artista se adhiere a las posibilidades económicas que se le presenten³⁷, pues es consciente de que justicia e institución van ligadas a un poder económico. Oportunidades que por otro lado acoge para estetizar su manera de vivir, para hacer de su vida una obra de arte que pareciera declinaría si no hiciera esos movimientos transaccionales.

La obra de Kusama es pues un proyecto que quizá entiende de estos juegos discursivos de los que pareciera es imposible escapar, dispositivos en los que al fin y al cabo la voluntad del hombre cualquiera que sea, tiene ya un camino ordenado y categorizado, se salta pues en el pensamiento racional de un modo de ordenamiento a otro, donde la locura incluso desde su lugar señalado, juzgado y anulado, es un lugar que tranquiliza, pues por más bajo que sea va a encontrar un lugar dentro del discurso. Y sin embargo quizá en las tensiones que la sinrazón genera, en el movimiento, en la experiencia del acontecimiento es en donde los discursos de las instituciones pueden quebrantarse y los hombres tener un instante de libertad.

³⁷ Hace un convenio para sacar una línea de productos con Louis Vuitton, en bolsas, joyas, lentes, trajes de baño en los que el sello de Kusama de patrones de lunares coloridos es el tema principal de las piezas; incluso colaboró también con Vuitton para la creación de una aplicación para Iphone en la que el usuario puede ver el mundo a través de la mirada de Yayoi Kusama.

Infinty Mirrored Room, en tanto, goza de un espacio de tensión cuya experiencia es vacía de lenguaje y por tanto de discurso, logra agudizar a tal punto el acontecimiento que el espectador queda perplejo y estremecido, allí no encuentra formas que lo categoricen o juzguen más que las que habitan en sí mismo y que sin embargo por un instante logra escapar de ellas quizá a manera de centello como las luces que multiplicadas lo acompañan.

4.2.3 “Infinty Mirrored Room” desde la sexualidad

Una de las psicosis más fuertes en Kusama es la que se genera en torno a la sexualidad, en la cual señala un desprecio y terror al falo, así en sus instalaciones los presenta frágiles y flojos, pero acumulados en diferentes objetos, como queriendo entender qué es exactamente lo que representa el falo desde la figura masculina. Esta perturbación mental se da partir de observar varias veces a su padre sosteniendo relaciones sexuales con sus amantes, episodios que hacen cuestionarse ¿qué es exactamente lo que le causa repulsión a Kusama para que se declare asexual y sin embargo siga manteniendo un interés simbólico en el sexo sublimándolo en sus obras?

Podría decirse que la artista tiene una lectura de relaciones de fuerzas exacerbadas, en donde la figura masculina pero también la femenina (por los tratos mencionados de la madre hacia ella) se le imponen en un acontecimiento en el que se ejercen a modo de autoridad violenta y de cuyo atravesamiento busca escapar y dejar en lo externo, en el afuera de su corporalidad. El acto sexual entonces va a ser la cumbre de esta relación de fuerzas de poder que se tornan demasiado ofensivas, quizá por ello en sus obras usa protuberancias suaves que no lastiman.

Esta perspectiva de tendencia asexual de Kusama, hace alusión a un *extrañamiento* de los ordenamientos discursivos que se entretajan en la práctica sexual hacia ese deber ser respecto a los roles y la manera de ejecutarse, que multiplicados desde las instituciones quizá provocan una mirada literal de la sexualidad en cuanto a establecerla y definirla radicalmente a través de la genitalidad.

Se puede observar en el “Infinty Mirrored Room” la perspectiva sexual- asexual de Kusama absolutamente inmersa en el yo, el yo detonado en el justo acontecimiento del *placer*, el cual desplegado en la paradoja de poder ser y no ser en el tiempo, se abre de manera efímera al origen, haciendo que la identidad desaparezca por un instante, entonces se diría que es cuando el individuo se borra temporalmente. Por esto pareciera que el yo consiguiera fundirse por completo en el acontecimiento que pensado desde el placer se torna supremamente peligroso a las formas radicales de ordenación social pues desvirtúa la imposición de otro individuo para centrarse en una profunda experiencia de sí.

La preocupación por el yo es imprescindible en la obra de Kusama que subrayada incansablemente toma un carácter narcisista en el que la noción de familia o la influencia de otro sujeto pareciera que no existe. En la obra de la artista prevalece la experiencia de la relación de sí misma con el entorno que en el “Infinty Mirrored Room” se traduce como una relación con el universo.

4.2.4 “Infinty Mirrored Room” desde la muerte

En ese verse a sí misma Kusama encuentra una ambivalencia pues por un lado la ronda la idea persistente de suicidio pero por el otro pareciera que busca reafirmarse infinitamente en la realidad material. Huye del suicidio por medio de la repetición, pues es una idea que la asalta permanentemente desde niña, es entonces que para la artista japonesa el arte nace de la desesperación que le producen estos deseos de morir. Al tiempo que encuentra en éste la manera de hacerse a su propio mundo y ser completamente ella.

me convierto en una piedra
no el tiempo eterno
pero en el presente que transpira³⁸

Es una idea de *tiempo* particular e irracional la que quizá hace parte de su forma inusual de pensar, en el que la repetición se convierte en una forma ritual de existir, en una forma de

³⁸ Fragmento del anterior poema

autoengaño para mantenerse atada a lo que conoce, pues es en la mención indefinida donde encuentra certeza. Kusama se opone directamente a una noción de fin, comienza una y otra vez tratando de encarar lo efímero del tiempo.

La necesidad de tachar a través de los lunares, de borrar lo existente, hace alusión a un agudizado encuentro con el origen, el cual brota de manera burbujeante de las profundidades de lo incomprensible en formas arbitrarias, primitivas, que Kusama señala como semejanzas, desvirtuando el discurso y el ordenamiento ya dado en los objetos y el espacio para expresar la relación cercana que sostiene con lo incomprensible.

Kusama expone en sus obras qué es para ella imponerse sobre la muerte, por lo que tacha lo que hay de real y dado por el lenguaje que la obliga a subordinarse y a una forma de no existir; de este modo configura una manera particular de aproximación (irracional) en la que es ella quien se sobrepone de forma absoluta sobre los objetos y sobre el espacio a través de los lunares y las luces de “Infinty Mirrored Room”. En el acontecimiento, la artista se autoafirma continua y eternamente y se contempla a sí misma por encima incluso de la muerte a la que al tiempo pareciera borrar en cada acto, pero lo que consigue es designarla de nuevo de la manera más primitiva que puede concebir, en un dialogo incesante y cíclico.

Se podría decir entonces que la obra de Yayoi Kusama reivindica la experiencia de silencio que contemplado aquí como una experiencia donde hay un vacío de lenguaje (en el que no hay orden establecido y en el cual sin embargo descansan un sinnúmero de semejanzas y formas arbitrarias) posibilita un acercamiento genuino al origen, pues si se entiende que los entramados discursivos configuran un orden que aleja al hombre de sostener una relación cercana con las cosas y el medio, se entiende que esto no permite hacer un acercamiento singular, propio, interno, respecto al entorno y a sí mismo, sino únicamente respecto a una organización ya dada. La proeza de Kusama esta quizá en saltar estas formas ya dadas y exponer la suya desde eso que es incomprensible y que acompaña inevitablemente al hombre a manera de duplo (racional e irracional), que no puede ser explicado tajantemente, pues

desde una perspectiva genealógica (búsqueda de los orígenes) todo ocurre, florece, [al tiempo], en el acontecimiento.

CONCLUSIONES

Podría decirse de todo lo mencionado que el hombre transformado en sujeto (como lo señala Foucault) basa su existencia respecto a ordenamientos del lenguaje que le hacen actuar de maneras racionales y predeterminadas, en la que pareciera que una experiencia individual está limitada en lo dado, lo impuesto o normalizado. Así la preocupación del pensamiento occidental que en un principio en la Grecia clásica se enfocaría en una “inquietud de sí” se fue distorsionando a causa de la imposición de la voluntad del otro.

La imposición de fuerzas de poder (que tienden a reproducirse), se despliegan en multiplicidad de discursos enunciantes de verdades que el sujeto deberá absorber y evidenciar en su conducta, su proceder por tanto es condicionando y categorizado ya no solo por la institución sino por el mismo sujeto quien será el que se legitime o no en sociedad. Yayoi Kusama es una muestra de ello, en cuanto a que ella misma se desaprueba como sujeto apto para la sociedad y por ello decide recluirse en el centro psiquiátrico, lo que sin embargo pareciera tenerle sin cuidado, pues se cree que concibe su existencia únicamente en esa indispensable relación consigo misma, con su duplo, con la otra Yayoi intraducible, la que puede manifestarse en el arte; es una fascinación que encuentra de sí misma que la hace vivir, que si bien no es coherente dentro del lenguaje (ya que su obra está colmada de semejanzas y formas arbitrarias) a ella y al espectador les basta en el acontecimiento. En este sentido, se plantea entonces la pregunta ¿Qué es lo que encuentra Yayoi Kusama en ese mundo desordenado que puede transmitir con tanta fidelidad al espectador y que éste puede captar instantáneamente en su obra?

El lenguaje ha penetrado en las formas de pensamiento de tal manera que ha impuesto sobre la “experiencia del silencio” (o experiencia de un vacío del lenguaje) un sinnúmero de lineamientos discursivos y con ello una separación en el interior del hombre, tal disociación que se ha normalizado en miras de un saber positivo ha encausado a tal experiencia hacia un sometimiento, hacia una exclusión y hacia la anulación de las formas de pensamiento que no correspondan a la razón.

Pero quizá esta separación no existe, una cosa es que el hombre transformado en sujeto tienda a perderse en los juegos del discurso y otra que deje de percibir el acontecimiento, el movimiento, el transitar de su propia vida; hay que recordar para esto el precepto de Michael Foucault “donde hay poder hay resistencia”, el que da pie para pensar de manera aventurada que este no se aplica sólo en el exterior del entorno social sino en el interior del hombre pues si se entiende que allí no sólo habita el racional sino también el irracional o el insoslayable que puede tumbar en cualquier instante los esquemas discursivos. Dicho de otra manera, el sujeto se superpone como hombre racional hasta que el acontecimiento saca de las profundidades al irracional, hasta que el hecho hace que el hombre ya no esté dividido y tenga una “conciencia de sí” así pues “quizá la risa también tenga un futuro”³⁹.

De esta manera lo que mantiene unido al sujeto (basado en la razón) y al hombre (entendido como duplo, racional e irracional) es la corporalidad, en ella coexisten, pues es el único lugar donde pueden percibir las experiencias, ésta es moldeada de acuerdo a las líneas que cualquiera de los dos puedan suponer. En cuanto a la experiencia del silencio, podría decirse que si esta experiencia viene dada sólo desde el sujeto que corresponde a las limitaciones del lenguaje, obedecerá a formas mecánicas a causa de la imposición de formas autoritarias en este sentido y por ello podría pensarse que la experiencia de silencio no es genuina, de otra manera es contraria a lo que se pretende resaltar aquí, pues si se hablara de una experiencia de silencio sería una en la que se involucren las dos naturalezas del hombre, una en la que su individualidad experimente de manera particular el vacío del lenguaje sin intersección de un otro. El papel de la corporalidad en este sentido es indispensable pues si se quiere es la esfera inmediata en la que el mismo hombre puede transformar y concebir formas espontáneas de su voluntad.

Se está de acuerdo con la postura de Foucault acerca de una práctica discontinua del discurso, formulándolo desde otra posibilidad diferente a la del sometimiento, para lo cual se cree indispensable pensar tal discontinuidad, justamente desde los vacíos del lenguaje, desde lo arbitrario y desestructurado. Desde donde no sea prioritaria una relación del hombre con el otro individuo semejante (en una posición antropocentrista), sino una relación en la que se

³⁹ Nietzsche. La Gaya Ciencia

agudice un lazo íntimo con el entorno natural⁴⁰, en donde las relaciones con el otro queden desplazadas a un segundo plano. La pregunta que se formularía para ello sería entonces ¿Cómo plantear formas desde el lenguaje en las que el discurso no se direcciona hacia el sometimiento de un individuo a otro?

Pensar el acontecimiento desde un carácter indispensable para el discurso, permite al tiempo pensar en la restitución del lugar de la experiencia del silencio, en el sentido de que el hombre puede tener el espacio para pensarse a sí mismo y en tal caso desestructurar en su interior los órdenes dados por el lenguaje y la razón y, en consecuencia, encontrar otras formas de relacionarse no solo con el medio circundante sino con el otro individuo.

Teniendo esto en cuenta, una de las problemáticas más profundas por reflexionar sería cómo concebir el mismo acontecimiento no desde la separación que hace el pensamiento racional sino desde la conmoción que suscita la experiencia misma (en la que el hombre se encuentre, en lo posible, suelto a vivir tal experiencia), pues al parecer el discurso ha desplegado en las fuerzas de poder maneras de normalización que han condicionado las interpretaciones respecto al acontecimiento, es decir las han direccionado tajantemente hacia formas de producción y de saber positivo. Así entonces, sería prioritario asumir la noción del azar como herramienta permanente del acontecimiento, pues esta idea abandona la preocupación por controlar la realidad inmediata.

Por otro lado, dentro de una concepción genealógica, la intención de fracturar los órdenes dados implica des-colocar al *tiempo* como método uniforme de control, dado que el acontecimiento está íntimamente ligado a este; se observa cómo el discurso ha utilizado al “tiempo” para sujetar a los hombres a la razón y por tanto les ha reducido las formas de captar el acontecimiento, anulando o cambiando las aproximaciones al origen por modos de actuar mecánicos en los que se corresponde solamente a lo requerido desde el exterior por las estructuras y órdenes. De esta manera se entiende la necesidad de replantear “el yo” en el que descansa la conducta, en el que el hombre ha configurado una personalidad lógica para

⁴⁰ Entendiendo lo natural como lo móvil, lo cambiante y ambiguo, no estable y vivo.

ofrecerla en la sociedad como una esfera limitada que formula su construcción al parecer únicamente desde los preceptos dados por el otro.

Si se entiende que el pensamiento desorganizado, atemporal (en donde el lenguaje es vacío y cuyo límite se encuentra en la semejanza) desde lo convenido por la cultura occidental, atiende a formas no evolucionadas ya que no permite la construcción de pensamientos complejos (decretados desde el saber positivo) al no corresponder a tales fundamentos, se manifiesta a manera de contra-diálogos en oposiciones repetitivas y radicales a los juegos discursivos, que en la corporalidad pueden exteriorizarse a manera de angustia, como una oposición intuitiva⁴¹ que el “otro hombre” procura reivindicar.

La angustia (en las múltiples ambigüedades en las que puede ubicarse dentro de las consideradas enfermedades psicológicas) cobra lugar en esta reflexión en el sentido en que se cree surge en el momento en que por imposición cultural el sujeto se ve obligado a resolver el encuentro con las cosas por medio de un orden impuesto por otro (no solamente el otro como individuo social directo, sino las instituciones y demás sistemas de ordenamiento) pero también por él mismo debido a la necesidad de pertenecer a los órdenes de la sociedad. De esta manera, podría pensarse que la angustia se da como reacción corporal temporal (en lo racional)-atemporal (en lo irracional) donde el lenguaje es vacío, donde el tiempo pierde la linealidad que el discurso le ha adjudicado, el mismo que ha procurado fundar verdades ante los acontecimientos de: imposición- subordinación (ley); de placer- deseo (sexo) y de duda- certeza (muerte), y que sin embargo quizá no ha conseguido más que metáforas inconclusas que intentan traducir un origen que está dado en imposibilidad irracional, que yace en el límite de las formas siempre móviles e inestables .

⁴¹Intuición. El vocablo intuición designa por lo general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión inmediata de una verdad. Condición para que haya intuición en ambos casos es que no haya elementos intermediarios que se interpongan en tal <<visión directa>>. Platón y Aristóteles admitieron tanto el pensar intuitivo como el discursivo, pero mientras Platón se inclinó por descartar el valor superior del primero y a considerar el segundo como un auxilio para alcanzarlo, Aristóteles procuró siempre establecer un equilibrio entre ambos. La intuición puede ser dividida en sensible e inteligible., pero la intuición a la que dichos filósofos se refirieron casi siempre fue a la inteligible. Muchos autores escolásticos examinaron el problema de la intuición en estrecha relación con el de la abstracción. Muy común entre ellos distinguir entre la idea intuitiva (o sea, la que es recibida inmediatamente por la presencia real de la cosa conocida) y la idea abstractiva (en que tal recepción no es inmediata). La *intuitio* es por ello una *visio*, de tal modo que en el acto intuitivo el sujeto ve la cosa o bien se siente sentir, y así sucesivamente, al revés de lo que sucede en el acto abstractivo, donde se conoce una cosa por la similitud como la causa por el efecto(Ferrater, 1994 .p.1895)

OBSESIÓN

Del lat. obsessio, ōnis 'asedio'. F. Perturbación anímica producida por una idea fija.

(Diccionario de la real Academia española)

Es el bostezo quimérico del no tiempo, el afán perpetuo de la brutalidad.

(Mary Isabel García Avella)

Esta imagen pretende mostrar la experiencia personal de un episodio obsesivo, por causa de las tensiones que se generan con los discursos cotidianos, el deber ser que día a día “el otro” desplegado en instituciones y sociedad exige. Ante esto, los diálogos internos se saturan y se traducen en inmovilidad corporal, donde la voluntad se anula y toma un carácter inaccesible. Ésta se abre entonces hacia caminos subterráneos, hacia lo atemporal en donde quizá halla su primera fuerza, su primer empuje, con el cual pueda devolverse y manifestarse en el mundo exterior.

La obsesión se hace presente de esta manera, en un pensamiento intraducible en donde lo lógico no tiene espacio, es un silencio que trae consigo cierta tranquilidad enigmática; un reclamo cíclico por habitar lo secreto de lo conocido. Es este ocultamiento el que se sublima en el agua, demandando una aceptación del propio ritmo interno contradictorio para la sociedad; aceptación que se entiende como la conciencia profunda del momento, el cual aunque no se puede detener si permite en “un centello” sumergirse en la totalidad y fundirse en ella.

Por tanto la obsesión se configura en una búsqueda exhaustiva del acontecimiento que limita con las fronteras de la muerte, en ese sentido, es una necesidad de destrucción de las formas de existencia impuestas por el otro en la dimensión interna que reposa en la corporalidad.



Elementos presentes en la imagen

La imagen “Obsesión” es el resultado de reflexionar sobre episodios psíquicos y personales que pueden ser señalados en la sociedad como anormales o enfermos, los que sin embargo pueden verse de otra manera como una posición genuinamente crítica y por tanto viva ante la alienación sistemática a la que el ser humano se ha reducido. De esta manera, se alude justamente a lo natural como lo incontrolado y como a aquello a lo que el ser humano pretende anular de sí mismo, pero ante lo cual paralelamente puede ser vulnerable, se recurre entonces, a una propuesta que se asemeje y resalte ese colisionar del presente del cual se tiene experiencia en el acontecimiento, así, en una imagen viva, una instalación⁴² en transición, de otro modo una imagen efímera.

Una metáfora de lo efímero como una transición del ser, como un elemento acuático que cambia inesperada y continuamente de camino, que fluye en la intemperie a su suerte, vulnerabilidad desplegada en luces y sombras se mueve a través de las transparencias; haciéndola mutable pero condenada a evaporarse. De nuevo los rezagos del pasado, el olor a tierra helada y amarilla, se rodea de un manto verde, como una llave, un diente de león. Su existencia encerrada, yace perpleja ante el movimiento que se le acerca, el mismo que engendra encuentros con lo cósmico.

Así la imagen se contempla como una propuesta de arte efímero el cual alude a todas aquellas expresiones que muestran en sí mismas una transitoriedad de tiempo limitada, es decir es una obra que no es de carácter coleccionable o está pensada para una posteridad que perdure, se cumple en el momento o instante que se tiene experiencia de ésta, esto con la premisa de que

⁴² La instalación se entiende que tiene sus inicios en los años sesenta con el surgimiento de las vanguardias. Podría decirse que una de sus características principales es el uso de metáforas en las que el objeto difiere o se contrapone de la realidad cotidiana. Podría decirse que uno de sus precursores, con la puesta “El orinal”, es Marcel Duchamp (1887-1968) quien propone utilizar los objetos cotidianos como centro de reflexión y así la necesidad de repensar el papel del arte plástico en la sociedad.

“todo arte en principio es efímero, o lo mismo: deja de ser arte cuando se ha consumido o se ha perdido la función que cumplía cuando se hizo” (Fernández, 1988.p.10).

El arte atravesado como las otras actividades humanas por los ordenamientos discursivos de la cultura occidental puede tender a entenderse únicamente como un objeto cultural del que se obtiene una transacción económica, esto, justamente propone una reflexión frente al que hacer del arte pues antes que nada se entiende al arte como una forma de aproximación a la realidad y en tanto la obra de arte no viene siendo más que un medio para experimentar una transformación. “La obra de arte, el artefacto, no es el resultado final, sino el medio por el cual se produce el resultado final es decir: la intersección entre la obra y su receptor o consumidor” (Fernández, 1988.p.9).

Esta muestra paralelamente a lo anterior se enmarca dentro de lo que en el arte contemporáneo⁴³ se denomina *Land art* o *earth art*, en el que se prioriza la construcción de imágenes con elementos propios de la naturaleza, de otra manera es conocido como arte medioambiental o un arte en el que se busca una estrecha relación con la naturaleza; fue parte del movimiento de arte conceptual de los años sesenta y setenta, la obra quizá más conocida de este movimiento es la “*Spiral Jetty*” de Robert Smithson en 1970, construida en “El gran lago salado” en Estados Unidos. En ocasiones se usan grandes equipos mecánicos para hacer las obras y en otras se intenta hacer intervenciones temporales que modifiquen lo menos posible el espacio.

Manera última que la obra “obsesión” intenta acoger, pues si bien se usan materiales directamente recogidos de la naturaleza, un diente de león dentro de una circunferencia de agua congelada; se procura en la acción de recolección una mínima modificación del entorno. Lo contrario en el momento de exponerla en donde se pretende evidenciar lo incontrolado,

⁴³ Se refiere a todas aquellas expresiones del arte construidas en tiempo presente.

el movimiento insospechado del agua al derretirse, así generar un dialogo directo con un ambiente exterior el cual es contemplado desde el discurso de un espacio privado.





De esta manera en la imagen “Obsesión” se reconocen influencias del *Land art* de Richard Long, artista británico que realiza sus escultura a partir de la recolección de materiales naturales en sus caminatas; de Yayoi Kusama, quien hace que su obra gire en torno a su experiencia de trastornos psíquicos.

Richard Long nació en Bristol El 2 de junio de 1945, el inicio de su carrera en el arte de la tierra surge en sus recorridos a pie por diferentes partes rurales y poco conocidas de Gran Bretaña, en los cuales empieza a generar huellas apenas perceptibles de figuras básicas como circunferencias y líneas a los que posteriormente empezará a fotografiar. En 1967 mostrará una de sus obras efímeras más reconocidas “A line Made by walking” sendero rectilíneo que es registrado como un desplazamiento del autor de la obra, un gesto efímero trazado en medio de un campo, esta obra resultó ser el sello de identidad artística de su carrera.

En sus 40 años de carrera artística, Long además de su país natal ha transitado áreas remotas desde la Antártida a Estados Unidos, Sudáfrica, España el Mediterráneo, Irlanda y Escocia en las cuales busca experimentar una relación más íntima con la tierra a modo de un viaje de introspección o un viaje espiritual por medio de gestos básicos y arbitrarios podría decirse que primitivos en los que la ubicación de rocas o cortezas de madera se da manera simple a manera de “azar” en sus composiciones esculturales. Long, reconoce la importancia de la particularidad de cada elemento en sus creaciones y de la misma manera abordar dos maneras de vivenciar su propia obra: una en el momento de la intervención escultórica en el paisaje natural en la cual dice puede alimentar y nutrir sus sentidos; la otra en la fotografía como registro o material textual fomenta su imaginación.

Respecto a la relación con la obra en cuestión “obsesión” podría decirse descansa en reflexiones que giran acerca de la del hombre con la tierra o entorno natural desde actividades si se quiere más intuitivas donde la técnica y el discurso pierdan peso; que sin embargo generan paralelamente un contra discurso: el volcar la mirada hacia una naturaleza viva e

incontrolada la misma que guarda un misterio inaccesible que el lenguaje puede rodear pero no llegar por completo. Así, la inclinación por utilizar elementos naturales atiende a una mirada introspectiva que encuentra en estos elementos orgánicos una manera de expresar que el ser humano aun goza por su misma condición de humano de estas características insoslayables de la naturaleza. Sin embargo, la obra “obsesión” en un primer acercamiento es una muestra que se contrapone respecto a la voluntad de transitar, pues ésta expresa justamente lo contrario: una experiencia del espacio donde el cuerpo se retrae y atiende a una sensación de imposibilidad de movimiento a consecuencia de la desaparición de voluntad, es un cuerpo sumido en los abismos de la semejanza o signos arbitrarios, los cuales vivencia eventualmente, pues vuelve a tomar los ritmos discursivos cotidianos.

De otro lado Yayoi Kusama⁴⁴ nacida el 22 de marzo de 1929 en Matsumoto, ciudad de Nagano Japón, aborda su obra de una manera autográfica, de este modo ella misma manifiesta que el hacer arte la mantiene con vida; pues su forma de aproximarse a la realidad es catalogada como una enfermedad mental de nombre “trastorno obsesivo compulsivo” con el cual la artista experimenta alucinaciones fuertes depresiones y despersonalización; Kusama afronta al tiempo que expresa estas perturbaciones principalmente a través del arte de instalación y la pintura. La obra “obsesión” podría decirse, tiene una estrecha conexión con el pensamiento de Kusama, en el sentido de intentar mostrar la experiencia de un episodio de despersonalización del deseo de borrar tajantemente el “yo” en donde se evidencia la sublimación de acontecimientos de la infancia por malos tratos de los padres con elementos de la naturaleza: El diente de león, como una hierba mala cuya flor de color amarillo, podría decirse rebasa en una idea de felicidad inalcanzable, una felicidad frenética, congelada en las profundidades del ser e imposibilitada dentro de una emoción que paradójicamente no puede detenerse eternamente pues tiene un ritmo propio e incomprensible.

Surge entonces en estas tres formas de aproximación a la realidad (de Richard Long, Yayoi Kusama y en la obra descrita “obsesión”) la idea de círculo, uno de los primeros símbolos

⁴⁴ De quien se hace una extensa descripción en el capítulo III del presente documento “La experiencia del Silencio: Una reflexión de la obra la obra de Yayoi Kusama”.

con el que el hombre empezó a formar maneras de comunicación, un arquetipo que no tiene principio ni final, un lunar, circunferencia que hace rememorar los astros o el Uròboros.

BIBLIOGRAFÍA

- Echevarria, J. A. (2000). *Resistir en el bien , razones de la fortaleza de Santo Tomas de Aquino*. España: Ediciones Universidad de Navarra.
- Foucault, M. (2007). *Los Anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura economica Buenos Aires S.A.
- Foucault, M. (1968). *Las Palabras y las Cosas, una arqueologia de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI Editores S.A de c.v.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la Locura en la època clàsica I*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, S.A de c.v.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I la voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI editores S.A de c.v.
- Foucault, M. (2002). *La arqueologia del Saber*. Argentina: Siglo XXI Editores,S.A de c.v.
- Foucault, M. (2002). *La Hermeneutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar : Nacimiento de la Prisiòn*. Argentina: Siglo XXI Editores S.A de c.v.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, poblaciòn* . Buenos Aires Argentina: Fondo de cultura econòmica .
- Foucault, M. (2008). *tecnologias del Yo y otros textos afines* . Barcelona: Ediciones Paidos Iberica S.A.
- Hopman , L., Tatehata, A., & Kulterman, U. (2008). *Yayoi Kusama*. London: Editorial Ocano.
- hoyesarte. (11 de Mayo de 2011). *Yayoi Kusama en el Museo de reina Sofia* . Obtenido de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=MzVVmqMfu2w&t=0s&list=PLyeAak5yZKNI39Bx8nS88w0YGF5t5ZZ6T&index=3>
- Juhyfruits. (6 de Mayo de 2013). *Kusama's Self-Obliteration(Jud Yalkut, 1967)*. Obtenido de youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=n6wnhLqJqVE&list=PLyeAak5yZKNI39Bx8nS88w0YGF5t5ZZ6T&index=2>
- Kusama, y. (s.f.). <http://yayoi-kusama.jp/e/information/>. Obtenido de <http://yayoi-kusama.jp/e/information/>
- Kusamadocumentary. (12 de Junio de 2013). *KUSAMA: Princess of Polka Dots MUSEUM VIDEO with Spanish Subtitles*. Obtenido de youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=T3pEONyi42E&list=PLyeAak5yZKNI39Bx8nS88w0YGF5t5ZZ6T&index=1>

Malba, M. (29 de junio de 2013). *Yayoi Kusama. Obsesión Infinita — Un film de Martín Rietti*.
Obtenido de youtube: https://www.youtube.com/watch?v=J_Ppf-B9AuQ&list=PLyeAak5yZKNI39Bx8nS88w0YGF5t5ZZ6T&index=4

Nietzsche, F. W. (s.f.). *La gaya ciencia*. Obtenido de www.librear.com:
<https://eva.udelar.edu.uy/.../Wilhelm-Nietzsche-Friedrich-De-La-Gaya-Ciencia.pdf?...>

San Agustín. (2009). *Confesiones, traducción Jose coscoya Agustino*. Buenos Aires Argentina.