

M. Foucault i la política de la veritat. Una nova manera d'entendre l'antropologia filosòfica

ANNA QUINTANAS

Abstract

M. Foucault's analyses about the relations between knowledge and power, can be very useful to do researchs into the field of Philosophical Anthropology. From these analyses it would be possible, for instance, to perceive Philosophical Anthropology as an internal ethnology of our culture that reports the systems of normalization of the present.

En aquestes pàgines volem mostrar com algunes de les reflexions de M. Foucault sobre el que ell anomena la «política de la veritat», poden ser d'una gran utilitat per portar a terme anàlisis interessants dins l'àmbit de l'antropologia filosòfica.

Tal com veurem, Foucault no va elaborar una teoria del coneixement ni es va preocupar per les condicions de possibilitat de la veritat en general o per les condicions de possibilitat del discurs veritable, sinó que el seu interès es va centrar en l'estatut «polític» de la veritat. És a dir, com és sabut, Foucault es va dedicar a analitzar algunes de les relacions entre el saber i el poder que es donen en la nostra societat.

Ara bé, en les obres de Foucault no hi trobem reflexions sobre el Poder i el Saber en abstracte, sinó que sempre es va centrar en la descripció de relacions concretes entre el saber i el poder. De fet, es pot afirmar que el punt neuràlgic del pensament de Foucault va ser el de l'estudi dels «jocs de veritat», de les relacions entre el saber i el poder que, bàsicament provinents de les ciències humanes, tenen efectes sobre la manera de ser de l'individu. Concretament, el que va fer va ser analitzar algunes de les principals formes de subjecció dels individus utilitzades en la nostra cultura des de finals del segle XVIII i principis del segle XIX i que han ajudat a dibuixar la figura de l'home contemporani.

Així, en les obres de Foucault hi trobem una mena d'història política de la veritat en la qual es mostra de quina manera certes relacions entre el saber i el poder poden arribar a constituir determinades formes de subjecte. I cal tenir en compte que el terme «subjecte», en el sentit que l'utilitza Foucault, implica el que està sotmès a un altre a causa de certes formes de control i dependència, però també el fet d'estar lligat a la pròpia identitat per la consciència o el coneixement que hom té de si mateix.¹

Foucault, en alguna ocasió, va afirmar que si fos pretenció definiria els seus treballs com una «genealogia de la moral».² Aquesta etiqueta, a part de mostrar la forta influència de Nietzsche, indica la seva voluntat de fer sortir a la llum alguns dels princi-

1. Cf. M. Foucault, «El sujeto y el poder», dins Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, pàg. 212.

2. Cf., per exemple, M. Foucault, *Microfísica del poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992, pàg. 101.

pals valors que defineixen l'especificitat de la nostra cultura i que han intervingut en el disseny de les actuals formes de subjecció dels individus.

Així, en aquest article, el que pretenem és, en primer lloc, destacar alguns dels elements principals de la seva manera d'entendre les relacions entre el saber i el poder i, en segon lloc, indicar la seva utilitat per a l'antropologia filosòfica.

LES RELACIONS ENTRE EL SABER I EL PODER

A *La veritat i les formes jurídiques*, Foucault utilitza un conegut aforisme de Nietzsche com a pretext per explicar la seva concepció de les relacions entre el saber i el poder:

«En algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal.»³

Segons Foucault, la provocació llançada per Nietzsche en aquest fragment de *Sobre la veritat i la mentida en sentit extramoral*, consistiria en el fet d'afirmar que el coneixement és un «invent». Amb aquesta caracterització, d'entrada estaria insinuant la possibilitat que no hi hagués naturalesa ni essència ni condicions universals del coneixement: ¿i si el coneixement no vingués determinat per la naturalesa humana d'una vegada per totes?

Sovint, Nietzsche parlava del coneixement com del resultat de l'enfrontament, la lluita, la batalla entre els instints. De la disputa entre els instints, i del compromís sempre provisional al qual puntualment poden arribar, en sortiria el que entenem per coneixement. El coneixement, entès com un efecte de superfície, com el resultat de la batalla entre instints, seguint una imatge utilitzada per Nietzsche, seria com l'espuma que sorgeix del xoc entre dues espases: té el punt de partida en els instints, però no és de la mateixa naturalesa que ells.

Així, d'una banda, per entendre les condicions de possibilitat d'un determinat saber, s'hauria de recórrer a l'estudi de les relacions de força que l'han fet possible i, per tant, la constitució del saber seria deguda a realitats o mecanismes de naturalesa diferent del mateix coneixement. I, de l'altra, el coneixement s'hauria de veure com un efecte de superfície, com el resultat, sempre mòbil, de certes lluites i enfrontaments i, per tant, les condicions de possibilitat del coneixement serien sempre condicions històriques, variables i contingents.

El que interessa a Foucault és destacar que, quan Nietzsche parla de la invenció del coneixement, aquesta invenció seria deguda a determinades relacions de força. És a dir, deixant de banda la interpretació psicològica de Nietzsche, Foucault posa l'accent en el fet de veure el saber i el poder com dues cares de la mateixa moneda: no hi hauria saber sense correlació de forces i no hi hauria poder que no generi i impliqui un determinat tipus de saber. Per tant, si Nietzsche el que va fer va ser connectar el coneixement amb les relacions de força que s'estableixen en l'àmbit dels instints, el que farà Foucault serà recórrer a les relacions de saber-poder que es donen en el si de la nostra societat:

«Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder,

3. Citat per M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Mèxic, 1986, pàg. 19.

y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder.»⁴

Foucault pensa que en Nietzsche hi ha certs elements que posen a la nostra disposició un model per a una anàlisi històrica de la política de la veritat, de les relacions entre el saber i el poder. Efectivament, Foucault es va dedicar a escriure capítols per a una història política de la veritat que mostrava com s'interrelacionaven certes modalitats de saber i certs poders.

Segons Foucault, a Occident hi ha predominat, durant segles, el que ell anomena «el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político.»⁵ Aquest mite hauria sorgit a l'època clàssica, sobretot a partir de la figura de Plató. Davant aquesta situació, el que proposa Foucault és:

«Hay que acabar con este gran mito. Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar en los textos que hemos citado que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste.»⁶

Segons Foucault, la veritat és d'aquest món i es produeix al mig de relacions de força. Cada societat té la seva política general de la veritat i el que va fer Foucault va ser desplegar alguns dels aspectes que predominen en el nostre règim de veritat. Foucault estava convençut que la veritat era un tema «polític» i pensava que aquest era un dels àmbits privilegiats per a la intervenció del que ell anomena l'intel·lectual específic, contraposant-lo a l'intel·lectual universal que pretén posseir veritats universals preparades per ser digerides i assimilades pels seus seguidors:

«Y es aquí donde su posición puede tomar un significado general, que el combate local o específico que lleva a cabo entraña efectos, implicaciones que no son simplemente profesionales o sectoriales. Funciona o lucha al nivel general de este régimen de la verdad tan esencial para las estructuras y para el funcionamiento de nuestra sociedad. Hay un combate “por la verdad”, o al menos “alrededor de la verdad”, dejando claro una vez más que por verdad no quiero decir “el conjunto de cosas verdaderas que están por descubrir o que hay que hacer aceptar”, sino “el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos específicos de poder”; y dejando claro también que no se trata de un combate “a favor” de la verdad, sino acerca del estatuto de la verdad y del papel económico-político que juega. Hay que pensar los problemas políticos de los intelectuales no en términos de “ciencia/ideología”, sino en términos de “verdad/poder”. (...)

El problema polític essencial per a l'intel·lectual, no es criticar els continguts ideològics que estarien lligats a la ciència, o fer-ho precisament perquè la pràctica científic

4. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1990, pàg. 34.

5. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Mèxic, 1986, pàg. 59.

6. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Mèxic, 1986, pàg. 59.

fica esté acompañada por una ideología justa. Sino saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es cambiar la "conciencia" de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico e institucional de producción de verdad.

No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder –sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder–, sino desligar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento.

La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma.»⁷

Certament, Foucault no va pretendre alliberar la veritat del poder, ans el contrari, essent conscient del fet que el discurs és un instrument de lluita, va aixecar el seu pensament amb una intenció molt clara: descriure alguns dels fonaments sobre els quals s'ha estructurat la política de la veritat imperant en la nostra societat, mostrant la seva emergència històrica, ubicant-la al mig de les relacions de poder que l'han vestida i, de retoc, possibilitant noves obertures. D'aquí que pogués caracteritzar la seva obra de «caixa d'eines» a la disposició d'aquells que trobessin encertat fer sortir a la llum les relacions de poder que aguanten algunes de les nostres veritats:

«Todos mis libros, ya sea la *Historia de la locura* o *Vigilar y castigar* son, si se quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si las personas quieren abrirlas, servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortacircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y eventualmente los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor.»⁸

L'ANTROPOLOGIA FILOSÒFICA COM UNA ETNOLOGIA INTERNA DE LA NOSTRA CULTURA

Ara bé, cal tenir present que, tal com hem dit, Foucault no va estudiar ni el poder ni el saber, ni les relacions entre el saber i el poder en general, sinó que en la majoria de casos es va dedicar a analitzar les relacions entre el saber i el poder a l'interior d'uns jocs de veritat molt específics: els provinents de les ciències humanes. Els temes tractats per Foucault (follia, malaltia, penalitat, sexualitat, etc.) surten habitualment dels discursos de les ciències humanes, és a dir, d'aquella parcel·la del saber que, des de fa relativament poc temps, ha volgut estudiar científicament l'home.

Certament, es tracta d'un àmbit curiós: d'una banda, les ciències humanes pretenen convertir els subjectes en objectes d'un coneixement possible (procés d'objectivació) i, de l'altra, esperen que el coneixement de l'objecte els proporcioni tècniques per modificar el subjecte (procés de subjectivació).

Segurament per això l'estatut de les ciències humanes ha estat fortament qüestionat per diverses crítiques epistemològiques: ¿com es pot construir un discurs científic quan el subjecte de coneixement és alhora l'objecte que es vol conèixer? És a dir, les crítiques a les ciències humanes han vingut sobretot pel fet que s'ha qüestionat el seu esta-

7. M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 1988, pàg. 144-145.

8. M. Foucault, «De los suplicios a las celdas», dins *Saber y verdad*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, pàg. 88.

tut científic, s'ha dubtat de la legitimitat d'un discurs sobre l'home entès com a objecte de coneixement. L'accent, per tant, s'ha posat en el procés d'objectivació del subjecte que es porta a terme en les ciències humanes.

A Foucault, en canvi, no li va preocupar tant l'estatut científic de les ciències humanes, com el seu estatut «polític». El que va fer Foucault és subratllar el segon aspecte, el dels processos de subjecció implicats en les ciències humanes, és a dir, el caire intervencionista que han adoptat en l'àmbit de la vida dels individus. Certament, el coneixement, les veritats aportades per les ciències humanes tenen efectes de re-coneixement. Per exemple, les particions estudiades per Foucault (fol·lia-raó, malaltia-salut, delinqüent-bon ciutadà, sexualitat deficient-sexualitat feliç, etc.) provenen de l'àmbit de les ciències humanes i tenen efectes sobre els individus, els quals s'esforcen en encaixar en la segona part d'aquestes divisions amb pretensions normalitzadores. El discurs de les disciplines psi-, de la criminologia, de la sexologia, de la medicina, etc., han contribuït a subjectar-nos d'una determinada manera, segons unes xarxes i uns motlles concrets. I és precisament aquest «poder de subjecció» lligat al saber de les ciències humanes el que va tractar Foucault al llarg de totes les seves obres:

«El problema es semejante a aquellos sobre los cuales he estado trabajando desde mi primer libro sobre la locura y la enfermedad mental. Como ya les dije anteriormente, este problema se ocupa de las relaciones entre experiencias (como la locura, la enfermedad, la transgresión de leyes, la sexualidad y la identidad), saberes (como la psiquiatría, la medicina, la criminología, la sexología y la psicología) y el poder (como el poder que se ejerce en las instituciones psiquiátricas y penales, así como en las demás instituciones que tratan del control individual).

Nuestra sociedad ha desarrollado un sistema de saber muy complejo, y las estructuras de poder más sofisticadas: ¿en qué nos ha convertido este tipo de conocimiento, este tipo de poder? ¿De qué manera se encuentran relacionadas esas experiencias fundamentales de la locura, el sufrimiento, la muerte, el crimen, el deseo, la individualidad? Estoy convencido de que jamás hallaré la respuesta, pero esto no significa que debemos renunciar a plantear la pregunta.»⁹

En què ens han convertit les actuals relacions entre el saber i el poder que es dibuixen al voltant de les ciències humanes? Aquesta és la pregunta major que recorre tota la producció literària de Foucault. La seva història política de la veritat interrelaciona sabers/poders/formes de subjecció amb la intenció de fer sortir a la llum les relacions entre el saber i el poder que han configurat el subjecte contemporani.

Seguint la definició de G. Canguilhem sobre la cultura com «un codi d'ordenament de l'experiència humana»¹⁰ i tenint en compte que sovint Foucault es refereix a l'home com un animal d'experiències, es pot dir que Foucault es pregunta per les condicions de possibilitat no de l'experiència possible, sinó per les condicions de possibilitat de l'experiència real i, a més, d'experiències concretes: ¿com hem arribat a construir l'actual experiència de la fol·lia, de la malaltia, de la penalitat, de la sexualitat, etc.?; de quina manera aquestes experiències han afaïçonat la nostra manera de ser?; quin paper han tingut en les formes actuals a través de les quals un individu esdevé subjecte?

I és per això que podem dir que Foucault ens ofereix una política de la veritat que

9. M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1990, pàg. 117.

10. G. Canguilhem, «¿Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?», dins VV.AA., *Análisis de Michel Foucault*, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pàg. 128.

pot ser útil per fer anàlisis dins l'àmbit de l'antropologia filosòfica, perquè de fet l'objecte principal d'estudi de Foucault va ser l'home contemporani en tant que es va preguntar com hem arribat a ser el que som a partir de determinades relacions entre el saber i el poder que imperen en la nostra societat. Aleshores, en aquest sentit, es podria dir, sense forçar massa les coses, que les seves investigacions estan molt properes a l'àmbit de l'antropologia filosòfica, o que almenys les seves indicacions poden ser útils per realitzar investigacions en aquest marc des de punts de vista diferents als tradicionals.

Foucault va voler fer una història d'algunes de les principals formes de subjecció utilitzades en la nostra societat, de les formes a partir de les quals els individus queden subjectes a unes determinades maneres de ser, pensar i actuar.

Ara bé, si d'una banda és versemblant afirmar que el principal objecte d'estudi de les obres de Foucault és la problemàtica del subjecte o de les formes a partir de les quals els individus esdevenen subjectes; de l'altra, la seva manera de plantejar la qüestió té molt poc a veure amb el tarannà general dels estudis sobre antropologia filosòfica.

Esquemàticament, podríem dir que, almenys en la majoria de casos, l'antropologia filosòfica ha volgut respondre a la pregunta: «què és l'home?», pressuposant que l'home té una essència universal i eterna que pot ser descoberta i analitzada. Evidentment, a l'hora de descriure en què consisteix aquesta essència, o en el moment de determinar allò característic d'aquesta essència, els diferents autors i escoles de pensament han divergit. Però el punt en comú és el fet que parteixen de la idea que l'objecte d'estudi de l'antropologia filosòfica és l'essència de l'home, una essència immutable que ha perdurat més enllà del que consideren variacions accidentals aportades per l'evolució històrica i cultural.

Certament, el tema central de l'obra de Foucault no té res a veure amb aquesta essència universal i eterna que definiria la manera de ser de l'home. Al contrari, el que caracteritza el pensament de Foucault és precisament el seu escepticisme respecte als universals antropològics, respecte a aquelles categories que es volen aplicar al subjecte amb pretensions d'universalitat.

Ara bé, escepticisme no vol dir negació o rebuig, sinó que simplement implica una actitud de cautela i de precaució que, en el cas de Foucault, va prendre la forma d'una opció metodològica: la decisió inicial de no acceptar cap categoria, que es vulgui aplicar al subjecte amb pretensions d'universalitat, sense sotmetre-la primer a una anàlisi crítica que s'interrogui sobre les seves condicions d'aparició. Es tractaria de suspendre cautelarment el judici sobre la presumpta validesa universal d'algunes categories aplicades al subjecte, intentant mostrar la instància històrica –les relacions entre el saber i el poder– que els és pròpia i que dóna compte del seu sorgiment i de la seva constitució.

En l'obra de Foucault, per tant, hi trobem una forta sacsejada a la teoria del subjecte que ha predominat en el pensament occidental a partir del *cogito* cartesià fins almenys el subjecte transcendent kantià. Les investigacions de Foucault qüestionen la prioritat conferida al subjecte, el que ell anomena el «paradigma antropològic», que postula el subjecte com a fonament, com a nucli estable i central de tot coneixement i pràctica. Tant el *cogito* com el subjecte transcendent tenen en comú el fet de ser una forma universal de subjecte, una forma ahistòrica, originària i fonamental, sempre idèntica a si mateixa i idèntica per a tothom.

La perspectiva de Foucault és radicalment diferent, ja que si es va dedicar a analitzar com es constitueixen tipus de subjectivitats al voltant dels jocs de veritat de les ciències humanes, vol dir que entenia que les relacions entre el saber i el poder no eren alienes a la formació del subjecte:

«Estas relaciones de “poder-saber” no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que

considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento.»¹¹

Foucault va voler fer una anàlisi històrica de la formació del subjecte perquè considerava que només hi poden haver certs dominis de saber, certs tipus de subjectes i d'objectes de coneixement a partir de condicions polítiques que són el subsòl des d'on es formen tant el subjecte, com l'objecte, com els dominis de saber. Així, la seva història política de la veritat prescindeix o intenta evitar el gran tema del subjecte de coneixement originari i absolut.

Per tant, de la mateixa manera que abans hem dit que Foucault no es va dedicar a parlar del Poder ni del Saber com a entitats absolutes, sinó que sempre es va referir a relacions de poder i a sabers concrets, que són construïts històricament, ara hauríem de dir que tampoc va parlar del Subjecte, sinó de tipus de subjeccions, de diverses formes d'esdevenir subjecte. Tant els sabers, com els poders, com els subjectes tenen la seva història. I, curiosament, tot i que Foucault, sobretot arran de la publicació de *Les paraules i les coses*, va ser etiquetat com el pensador de la «mort de l'home», caldria afirmar més aviat que en la seva obra hi trobem la descripció del naixement de l'home contemporani, ja que els seus estudis el que fan és mostrar l'emergència de la figura actual de l'home, en el sentit que fan sortir a la llum alguns dels principals modes de subjecció que la nostra cultura ha utilitzat:

«Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objeto, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.

Primero están los modos de investigación que tratan de otorgarse a sí mismos el estatus de ciencia, por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante en la *grammaire générale*, la filología y la lingüística. O bien, en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de la economía. O, un tercer ejemplo, la objetivación del mero hecho de estar vivo en la historia natural o en la biología.

En la segunda parte de mi obra, estudié la objetivación del sujeto en lo que llamaré las “prácticas divisorias”. El sujeto se encuentra dividido en su interior o dividido de los otros. Este proceso lo objetiva. Algunos ejemplos son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los “buenos muchachos”.

Finalmente, he querido estudiar —es mi trabajo actual— el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto. Por ejemplo, elegí el dominio de la sexualidad —el modo como los hombres aprendieron a reconocerse a sí mismos como sujetos de “sexualidad”.

11. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1990, pàg. 34-35.

12. M. Foucault, «El sujeto y el poder», dins Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, pàg. 227-228.

Así, el tema general de mi investigación no es el poder sino el sujeto.»¹²

És per això que Foucault, en diverses ocasions, defineix la seva trajectòria com una «ontologia del present» o com una «ontologia històrica de nosaltres mateixos».¹³ Allò característic del seu recorregut va ser el fet de vincular tres àmbits: l'ésser de l'home, la història política de la seva constitució i l'àmbit del present. Àmbits que, de fet, pretenien respondre a la pregunta: com hem arribat a ser el que som?

Aleshores, quan Foucault s'interroga sobre les condicions de possibilitat que han fet que siguem el que som, està desestabilitzant alguns dels elements que en l'actualitat es presenten com a eterns, necessaris o transcendents. No es tracta tant de negar els universals antropològics, com d'obrir un espai per a la sospita: ¿des de quan, per què i a qui li interessa que ens veiem a nosaltres mateixos a partir de certes categories? És a dir, mostrar les condicions d'emergència de les actuals formes de subjecció —condicions en les quals un individu esdevé subjecte—, implica declarar la seva contingència.

Així, si és possible afirmar que la història política de la veritat de Foucault pot ser útil per realitzar estudis d'antropologia filosòfica no és perquè aporti una definició de l'essència humana, sinó perquè, trencant amb aquest pressupòsit de l'antropologia i, sovint, de la filosofia en general, el que ens ofereix és un model per interrogar la nostra cultura: una mena d'etnologia interna que problematitza la nostra actual manera de ser.

En tot cas, quan Foucault tracta l'home com a problema, no el considera com a essencial, intemporal, ahistòric, sinó que el seu tema d'estudi és el subjecte històricament constituït. La subjectivitat seria la forma històrica que adoptaria l'individu en contacte amb pràctiques i discursos, amb relacions entre el saber i el poder, que dibuixarien tecnologies del jo, tècniques per subjectar els individus d'una determinada manera. Potser l'home no és res més que un animal d'experiències en contínua transformació i, per tant, la pregunta per l'ésser de l'home ha de ser formulada històricament i referida a l'avui: ¿a través de quins jocs de veritat, de quins mecanismes de saber-poder, el subjecte, avui, es pot constituir com a boig, sa, delinqüent, etc.?:

«mientras reflexionaba que, después de todo, aquello a lo que me he sujetado —aquello a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años— es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los “juegos de verdad”, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado. ¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo?»¹⁴

De quines maneres, a través de quines relacions específiques entre el saber i el poder, l'ésser humà s'ha constituït històricament com experiència? De fet, tal com ja havíem dit anteriorment, Foucault no es va preguntar per les condicions de possibilitat de l'experiència possible, sinó per les condicions de possibilitat d'experiències reals, és

13. Cf., per exemple, M. Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», dins *Saber y verdad*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, pàg. 197-207.

14. M. Foucault, *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 1987, pàg. 10.

a dir, es va dedicar a mostrar els *aprioris* històrics d'experiències actuals com les de la follia, la malaltia, la delinqüència, la sexualitat, etc. I aquestes condicions de possibilitat no les va buscar del cantó del subjecte (un subjecte universal), sinó en una xarxa complexa de relacions entre el saber i el poder que donen compte tant de la formació dels objectes de coneixement com del mateix subjecte. El seu escepticisme sistemàtic i metòdic respecte a tots els universals antropològics, es tradueix, per tant, en el fet d'interrogar-los en la seva constitució històrica, substituïnt els *aprioris* universals per *aprioris* històrics. I, d'aquesta manera, el que va fer va ser qüestionar la legitimitat de certes característiques que pretenen erigir-se en veritats immediates i intemporals del subjecte:

«Actualmente, cuando se hace historia –historia de las ideas, del conocimiento o simplemente historia– nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia. (...) Esto es, en mi opinión, lo que debe llevarse a cabo: la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales.»¹⁵

És a dir, que va intentar saber de quina manera, segons quines pràctiques –discursives i de poder–, l'individu contemporani ha quedat subjecte a unes determinades maneres de ser. Va voler dibuixar una història crítica d'algunes de les principals formes de subjecció de l'home contemporani. Per tant, resulta plausible afirmar que el seu principal punt d'interès era l'home i la problemàtica constitució de la subjectivitat i que es va dedicar a buscar i a analitzar algunes de les principals formes de subjecció o maneres de ser del subjecte de l'actual cultura occidental.

I si les anàlisis de Foucault ens poden ser útils per a l'antropologia filosòfica és perquè aporten un nou enfocament que, partint de la desconfiança davant de nocions com «naturalesa» o «essència» humanes –és a dir, deixant de banda la presumpte existència d'UNA subjectivitat acabada i invariable, constant i sempre idèntica a si mateixa–, converteix en problema l'ésser de l'home preguntant-se com hem arribat, nosaltres, a ser el que som. Així, en el registre de Foucault, preguntar-se per l'ésser de l'home significa interrogar les condicions de la seva constitució històrica, aquelles que han determinat allò que som avui, pensem i fem. Per tant, l'ontologia històrica de nosaltres mateixos, amb el vincle que estableix entre els àmbits de l'ésser de l'home, la història política de la seva constitució i l'àmbit del present, està trencant amb el punt de vista tradicional de l'antropologia filosòfica.

Així, l'ésser de l'home podria ser analitzat, no a partir de la recerca d'una pretesa essència immemorial, sinó com el producte històric d'esdeveniments pràctico-discursius que delimiten i determinen la seva forma.

Podríem dir que Foucault, per tant, el que fa al llarg de les seves obres és estudiar aquelles relacions entre el saber i el poder que construeixen subjectivitats. Les diverses configuracions de saber-poder serien l'*apriori* històric de l'experiència real per a subjectivitats diferents i històricament constituïdes. Si l'home és un animal d'experiències, aleshores es pot dir que es va dedicar a estudiar la constitució de l'experiència moderna

15. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Mèxic, 1986, pàg. 16-17.

de la follia, de la malaltia, de la delinqüència, de la sexualitat, etc.; experiències que són clau en l'estructura que aguanta la nostra societat.

I és per això que pensem que l'antropologia filosòfica podria dedicar-se a interrogar els fonaments de la nostra cultura. Si una cultura és un codi d'ordenament de l'experiència humana, es tractaria de fer una mena d'etnologia interna que servís per a una crítica dels fonaments que aguanten la nostra manera de ser.

ELS PODERS DE NORMALITZACIÓ

Ara bé, ¿quin cra el fitó al qual apuntava Foucault quan afirmava que el seu pensament podia ser llegit com una ontologia històrica de nosaltres mateixos?; per què es va dedicar a estudiar algunes de les principals relacions entre el saber i el poder que han subjectat la nostra experiència? Una resposta a aquestes preguntes ens l'aporta el mateix Foucault quan defineix l'activitat filosòfica de la manera següent:

«¿Qué valdría el encarnamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? (...) Pero ¿qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? (...) El “ensayo” —que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación— es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento.»¹⁶

Així, Foucault considera que l'eslògan que podria caracteritzar millor el seu recorregut és el *penser autrement*, que comportaria el risc o la recompensa de deixar de ser el que som. La filosofia no hauria de servir només per legitimar el que ja se sap, sinó més aviat possibilitar obertures per on poder fomentar noves formes de subjectivitat. La història del nostre present ha configurat el que nosaltres som, pensem i fem. I realitzar una genealogia del nostre present implica subratllar els límits que han dibuixat la nostra experiència per mostrar la seva contingència, és a dir, per denunciar que tenen la seva pròpia història de constitució, que van aparèixer al mig d'unes determinades relacions entre el saber i el poder, pròpies d'un moment i d'un temps determinats. Es tracta de desemascarar la pretesa normalitat de diverses institucions, pràctiques i discursos que han ajudat a segellar la nostra identitat, per indicar que és possible la transgressió:

«Durante un período más bien largo, la gente me pedía que les dijera lo que iba a suceder y que les diera un programa para el futuro. Sabemos muy bien que, incluso con las mejores intenciones, estos programas se convierten en una herramienta, en un instrumento de opresión. (...) Mi papel —y ésta es una palabra demasiado enfática— consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido contruidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida.»¹⁷

La finalitat del pensament de Foucault es podria dir que té el punt de partida en

16. M. Foucault, *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid, 1987, pàg. 12.

17. M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1990, pàg. 142-143.

la famosa màxima del «conèix-te tu mateix», però no per quedar-se en l'estadi de saber què s'és, sinó per servir de trampolí per deixar de ser el que s'és:

«Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para liberarnos de este tipo de “doble atadura” política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno.

Podría decirse, como conclusión, que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.»¹⁸

Preguntar-se com hem arribat a ser el que som implica la intenció de voler fer trontollar alguns dels aspectes que en l'actualitat es presenten com a eterns, naturals, necessaris. Intentar conèixer els límits històricament constituïts que han collat la nostra experiència –les relacions entre el saber i el poder que han subjectat els individus d'una determinada manera–, és el pas previ per poder arribar a proposar noves modalitats de subjecte. Quan Foucault parla de forma provocativa de la «mort de l'home» el que està fent és indicar l'esperança o el pressentiment que s'estarien obrint algunes línies de fuga en el bloc que va possibilitar l'aparició de la figura de l'home pròpia de les ciències humanes i de l'humanisme:

«Cierta idea o modelo de humanidad ha ido desarrollándose a través de estas prácticas –psicológica, médica, penitencial, educacional– y ahora la idea de hombre se ha vuelto normativa, evidente, y supuestamente universal. Puede que el humanismo no sea universal, sino bastante relativo a cierto tipo de situación. Lo que llamamos humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis, católicos. Esto no significa que tengamos que eliminar lo que llamamos derechos humanos o libertad, sino que no podemos decir que la libertad o los derechos humanos han de limitarse a ciertas fronteras. (...) Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha.»¹⁹

Indicar com sota la forma de l'«home» de les ciències humanes i de l'humanisme s'han creat diferents tipus de subjeccions, implica subratllar el seu caràcter transitori. És a dir, se'ns està insinuant que de la mateixa manera que aquests tipus de subjeccions van tenir un origen concret en l'espai i en el temps, possiblement, en un futur no massa llunyà, poden desaparèixer, si és que es modifiquen les condicions de la seva emergència.

Si la subjectivitat és el nom que donem a la forma històrica que adopta l'individu en contacte amb determinades pràctiques i discursos, vol dir que el subjecte no és una substància acabada i invariable, sinó una forma oberta al que Foucault anomena «l'estè-

18. M. Foucault, «El sujeto y el poder», dins Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mèxic, 1988, pàg. 234-235.

19. M. Foucault, «Verdad, individuo y poder», dins *Tecnologías del yo*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1990, pàg. 149-150.

tica de l'existència». Si el subjecte efectivament no ens és donat, la conseqüència pràctica és ben clara: ens haurem de crear a nosaltres mateixos, tindrem la responsabilitat de donar estil a la nostra pròpia vida.

Aquesta és la proposta ètico-política de Foucault: una mena d'hermenèutica de l'artista que té com a objectiu últim la constitució del subjecte per si mateix. Després d'haver analitzat les relacions entre la veritat, el poder i l'individu, per alliberar aquest últim de les subjeccions que l'han configurat durant un cert temps, el que es pot fer és experimentar amb possibilitats noves, encara inèdites.

Segons Foucault, la filosofia entesa com a activitat crítica del pensament sobre si mateix, hauria de basar-se en el que ell anomena «l'art de la inservitud voluntària» o «l'art de la indocilitat reflexionada».²⁰ Des de la definició kantiana de la Il·lustració com la sortida de l'home de la minoria d'edat en la qual autocolpablement es trobava perquè no tenia el coratge de disposar del seu propi enteniment sense la direcció d'un altre, Foucault pensa que la crítica ha consistit precisament en el fet que el subjecte s'ha donat el dret d'interrogar la veritat sobre els seus efectes de poder i el poder sobre els seus discursos de veritat amb una funció molt determinada: el *désassujétissement* dins el joc de la política de la veritat, el fet de no voler ser governat d'aquesta manera, no en nom d'aquests principis ni en vista a aquests objectius. És a dir, que la crítica ha volgut obrir la possibilitat de «des-subjectivar-nos» tenint en compte que podem qüestionar les normes que se'ns imposen, els codis que ens determinen.

Convertir la pròpia vida en una obra d'art és possible en el sentit que el subjecte no és una substància invariable i donada de forma definitiva, sinó més aviat una forma en contínua transformació. Si la filosofia té a veure amb el pensament convertit en experiment, és a dir, amb el fet d'intentar veure fins a quin punt és possible pensar d'una altra manera, en aquest procés el subjecte ha d'estar disposat a deixar de ser el que és, és a dir, ha d'estar obert a noves experiències, a experimentar amb si mateix.

Si la nostra modernitat es va obrir amb el treball crític kantian que consistia a reflexionar sobre els límits del coneixement i de l'acció, segons Foucault avui la crítica continua tenint sentit i cal continuar reflexionant sobre els límits, però no amb la intenció de legitimar la seva condició d'estructures transcendents, donades *a priori* i invariables, sinó per mostrar la seva historicitat, la seva contingència, és a dir, per fer possible la transgressió. De fet, es pot dir que, en certa manera, Foucault es va dedicar a immanentitzar les condicions transcendents en tant que les va pensar com a condicions històriques, contingents i superables. És a dir, que va historitzar les preguntes kantianes sobre què es pot saber, què s'ha de fer i què es pot esperar. Les condicions de possibilitat del pensament i de l'acció són històriques, són dispositius o sistemes d'ordre que valen per a un moment determinat.

Ens sembla que un dels punts de vista més suggeridors de Foucault, almenys per a l'antropologia filosòfica, és precisament el fet de pensar el subjecte no com una substància, sinó com una forma que es constitueix en àmbits diversos de coneixement i acció, àmbits que són conjunts relacionals variables. Si Foucault no es pregunta què és el subjecte, sinó com es constitueixen formes de subjectivitat, el que està fet és introduir la sospita que no hi ha una forma universal del subjecte susceptible de ser definida independentment de les condicions històriques de la seva emergència. Per tant, aquesta postura metodològica possibilita el fet de poder realitzar una anàlisi crítica del tipus de subjectivitat que es va instaurar en el llindar de la nostra modernitat a causa de la con-

20. Cf. M. Foucault, «Qu'est-ce que la Critique? (Critique et Aufklärung)», dins *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 27 Mai 1978.

nivència entre les ciències humanes i l'humanisme i certes tecnologies del poder que Foucault va caracteritzar com a disciplinàries. Així, l'objectiu de l'antropologia filosòfica podria consistir en el fet de realitzar una anàlisi crítica dels límits que ens han constituït com a subjectes parcialment determinats, obrint, d'aquesta manera, la possibilitat de transgredir aquests límits i la possibilitat de crear noves formes de relacions amb un mateix i amb els altres.

També en aquest darrer punt Foucault es declara deutor respecte a l'obra de Nietzsche, sobretot en relació amb les seves anàlisis genealògiques. I és que Nietzsche, tal com hem indicat al principi d'aquest article, ofereix un model a partir del qual estudiar les relacions entre el saber, el poder i l'individu sense pressuposar l'existència d'una essència humana que hauria perdurat al llarg de la història i que serviria de fonament o de punt de partida per a tota reflexió filosòfica. A partir de Nietzsche és possible fer una història política de la veritat que no impliqui la posició sobirana d'un subjecte absolut sempre idèntic a si mateix:

«El sentit històric, i és en això que practica la “wirkliche Historie”, reintrodueix en l'esdevenir tot allò que hom havia pensat que era immortal en l'home. ¿Creiem en la perennitat dels sentiments? Però si tots, i sobretot els que ens semblen més nobles i més desinteressats, tenen una història. Creiem en la sorda constància dels instints, i ens imaginem que sempre s'actuen, aquí i allà, ara com abans. Però al saber històric no li costa gens esmicolar-los –per tal de mostrar llurs avatars, per assenyalar llurs moments de força i de feblesa, per identificar llurs regnes alternants, per copsar llur lenta elaboració i els moviments mitjançant els quals en regirar-se contra si mateixos, poden acarnissar-se a la pròpia destrucció. Pensem en tot cas que el cos, per la seva banda, no té d'altres lleis que la de la seva fisiologia i que defuig la història. Error de bell nou; el cos és pres en una sèrie de règims que l'afaiçonem; és romput a ritmes de treball, de repòs i de festes; és intoxicat per metzines –aliments o valors, hàbits alimentaris i lleis morals a la plegada; es basteix resistències. La història “efectiva” es distingeix de la dels historiadors pel fet que no es recolza sobre cap constància: res en l'home –ni tan sols el seu cos– no és prou fix per a comprendre els altres homes i reconèixer-se en ells. Tot això a què hom s'adossa per tombar-se devers la història i copsar-la en la seva totalitat, tot això que permet descriure-la com un pacient moviment continu –tot això, es tracta de trencar-ho sistemàticament. Cal bocinejar allò que permetia el joc consolador de les reconeixences. Saber, àdhuc en l'ordre històric, no significa “retrobar”, i no significa sobretot “retrobar-nos”. La història serà “efectiva” en la mesura en què introduirà el discontinu en el nostre ésser mateix.»²¹

La citació és llarga però era important reproduir-la ja que conté, de manera resumida, tant el nucli del pensament de Foucault com el seu deute respecte a l'obra de Nietzsche. Què ha representat el pensament de Foucault si no la possibilitat de reintroduir en l'esdevenir històric alguns dels elements que hom havia pensat que formaven part d'una essència fixista de l'home? La seva opció metodològica de tenir una actitud de cautela respecte a tots els pretesos universals antropològics que demanen el dret de caracteritzar l'ésser de l'home des de sempre i per sempre, té com a objectiu últim crear nous espais de llibertat, més enllà dels límits actuals imposats a la nostra experiència.

21. M. Foucault, «Nietzsche, la genealogia, la història», dins *L'ordre del discurs i altres escrits*, Laia, Barcelona, 1982, pàg. 166-167. Aquestes observacions de Foucault sobre la innovació que representa el punt de vista genealògic de Nietzsche es basen en el paràgraf 7 del llibre primer de la *Gaia ciència*.

Però, ¿per què aquesta voluntat de transgressió?, per què no acceptar els límits que la nostra societat ha imposat a l'individu a través de complexes relacions entre el saber i el poder?, per què aquesta insistència en el fet de voler fomentar noves formes de relació amb un mateix i amb els altres que minin els fonaments que aguanten la nostra cultura?

Foucault es va dedicar a cartografiar el nostre present, va baixar fins al subsòl que l'ha aguantat des de fa més de dos segles i el que hi va descobrir no el deixà indiferent. Ens esforcem a pensar el nostre segle XX des de la il·lusió del progrés, des de la satisfacció d'haver establert, per fi, democràcies que vetllen pels drets humans. Es parla, fins i tot, del final de la història: ja només queda l'autocomplaença.

Les anàlisis genealògiques de Foucault, en canvi, ens mostren una perspectiva menys reconfortant. Després d'haver investigat la voluntat de poder que s'amaga darrere la nostra voluntat de saber, el que va trobar Foucault és una societat disciplinària que, lluny de servir a la causa de la llibertat, ha lligat els individus a una complexa xarxa de micropoders, els quals són capaços de crear subjectes mal·leables i, sobretot, subjectes útils.

Segons Foucault, al voltant de l'època de la Revolució Francesa, es va inaugurar un «biopoder», un poder basat en la gestió meticulosa de la vida dels individus. Aquest biopoder, segons Foucault, no és aliè als esdeveniments que han esquinçat la imatge idíl·lica de la nostra cultura que abans esmentàvem. Ens referim bàsicament al nazisme i a altres monstres de la raó com l'estalinisme.²² Segons Foucault, aquests sistemes no són externs respecte a la nostra cultura, sinó que més aviat serien com una hipèrbole de la nostra societat disciplinària.²³ El tipus de poder que van posar en funcionament formaria part de la nostra xarxa social, hi estaria fortament arrelat.

La sospita de Foucault és difícil d'acceptar: el camp de concentració nazi hauria portat fins a l'extrem alguns dels elements que conformen la nostra racionalitat. És clar que hi ha qui afirma que els genocidis, el racisme d'estat, les guerres del nostre segle no tenen res a veure amb l'essència de la nostra cultura, sinó que formen part de l'àmbit de la irracionalitat: no serien res més que excepcions desafortunades o productes de la follia. Però, potser de tant en tant hauríem de recordar quin era el lema que presidia l'entrada d'Auschwitz: «el treball dignifica». Segur que el tipus de poder que funcionava a l'interior del règim nazi no té res a veure amb la nostra societat capitalista?

A vegades s'ha dit que després d'Auschwitz no és possible ni l'ètica ni la poesia, però probablement hauríem de plantejar la qüestió d'una altra manera: es pot parlar de *després* d'Auschwitz? Sens dubte, la resposta afirmativa seria més fàcil de digerir, però segurament les condicions de possibilitat del nazisme i altres aberracions del nostre segle, no van aparèixer amb els seus caps visibles i tampoc es van esborrar amb la seva

22. Cf. l'últim capítol del primer volum de la *Història de la sexualitat*, titulat «Dret de mort i poder sobre la vida», on Foucault, després d'haver parlat de la voluntat de saber al voltant de la sexualitat que caracteritza la nostra societat, com aquell que no vol la cosa, introdueix els temes del nazisme, del genocidi, del racisme, etc. Tant la nostra voluntat de saber al voltant de la sexualitat com aquestes realitats formen part del biopoder, d'un poder específic de la nostra societat actual que s'ha dedicat a gestionar la vida de la gent fins al més mínim detall.

23. Cf. M. Foucault, «El sujeto y el poder», dins Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mèxic, 1988, pàg. 228. La qüestió del poder, segons Foucault, és un tema de gran interès en el present sobretot arran de l'interrogant que han obert el feixisme i l'estalinisme, uns règims, diu Foucault, que utilitzaren àmpliament les idees i els procediments que formen part de la nostra racionalitat política.

decadència. El tipus de racionalitat utilitzada en aquests règims està molt més arrelada als fonaments de la nostra cultura del que alguna visió reconfortant de la història ens voldria fer imaginar. El que mostra Foucault és que el tipus de relacions entre el saber i el poder que han fet possible aquestes realitats formen part de l'estructura que aguanta l'edifici dels nostres valors. Una genealogia de la nostra moral no pot, per tant, deixar de tenir en compte aquest fet.

Així, ens sembla que esdevé més comprensible la voluntat crítica de Foucault. No ha de resultar estrany que volgués subratllar els límits històrics que han conformat la nostra experiència, i que marquen l'especificitat de la nostra cultura, per tal de mostrar la seva contingència, per tal d'intentar l'obertura de noves vies. Potser la figura de l'«home» que ha dibuixat la nostra política de la veritat, no sigui res més que el producte d'un determinat tipus de racionalitat que, si és descrita en la seva emergència històrica i es mostra la seva caducitat, és fàcil que trontolli. D'aquesta manera, fer filosofia amb el martell, tenint en compte el que acabem de descriure, no podria ser qualificat com un simple divertiment intel·lectual.