

Hubert L. Dreyfus - Paul Rabinow

Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica



Nueva Visión

**Hubert L. Dreyfus
Paul Rabinow**

**MICHEL FOUCAULT:
más allá del estructuralismo
y la hermenéutica**

Posfacio de Michel Foucault

Con una entrevista a Michel Foucault

**Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires**

3 (09)
DRE

Dreyfus, Hubert L.
Michel Foucault: más allá del estructuralismo
y la hermenéutica / Hubert L. Dreyfus y Paul
Rabinow - 1ª ed. - Buenos Aires: Ediciones Nueva
Visión, 2001.
304 p.; 22,5x16 cm - (Cultura y Sociedad).
Traducción de Rogelio C. Paredes
ISBN 950-602-433-2
I. Rabinow, Paul. Título - 1. Pensamiento social
- Historia. 2. Sociología

Título del original en inglés:

Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics

©1982, 1983 by The University of Chicago

Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema –incluyendo el fotocopiado– que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

© 2001 por Ediciones Nueva Visión SAIC. Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

Hubert L. Dreyfus
Paul Rabinow

MICHEL FOUCAULT

COLECCIÓN CULTURA Y SOCIEDAD
Dirigida por Carlos Altamirano

A Geneviève y Daniel

PREFACIO

Este libro nació de un desacuerdo entre amigos. Cuando asistía a un seminario dictado por Hubert Dreyfus y John Searle dedicado, entre otros temas, a Michel Foucault, Paul Rabinow objetó la caracterización de Foucault como un típico “estructuralista”. Este intercambio provocó una discusión que dejó el propósito de un artículo en conjunto. A medida que la discusión continuaba a lo largo del verano, se hizo evidente que el “artículo” sería un pequeño libro. Se trata ahora de un libro mediano y podría haber sido más largo.

El libro se llamaba, primeramente, *Michel Foucault: From Structuralism to Hermeneutics* (*Michel Foucault: Del estructuralismo a la hermenéutica*). Pensábamos que Foucault había sido algo así como un estructuralista en *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, pero que había cambiado a una posición interpretativa en sus últimas obras sobre las prisiones y la sexualidad. Un grupo de especialistas literarios y de filósofos a quienes impusimos de nuestras ideas nos aseguraba con gran convicción y sin argumentos que Foucault jamás había sido estructuralista y que detestaba la interpretación.

El segundo título de nuestro libro fue *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (*Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*). En esta etapa argumentábamos que, aunque —es-trictamente hablando— Foucault no había sido un estructuralista, pensaba que el estructuralismo era la posición más avanzada en las ciencias humanas. Sin embargo, Foucault no formaba parte del campo de las ciencias humanas, sino que analizaba el discurso como un terreno autónomo, desde el exterior. En esta ocasión nos encontrábamos en el camino correcto. Foucault nos dijo que el verdadero subtítulo de *Las palabras y las cosas* era *Una arqueología del estructuralismo*. Ahora, nuestro argumento era que, aunque su lenguaje y su perspectiva estaban fuertemente influidos por la moda del estructuralismo en Francia,

Foucault jamás postuló una teoría universal del discurso, sino que más bien procuró describir las formas históricas que asumieron las prácticas discursivas. Comentamos esta versión con Foucault y se mostró de acuerdo con que jamás había sido un estructuralista, sino que quizá no había resistido los seductores avances del vocabulario estructuralista tanto como podría haberlo hecho.

Por supuesto, esto era algo más que una mera cuestión de vocabulario. Foucault no negó de ninguna manera que a mediados de los años setenta su obra se desvió de su interés en las prácticas que formaban parte tanto de las instituciones como de los discursos, hacia un énfasis casi exclusivo en las prácticas lingüísticas. Y los límites de este abordaje conducen, por su propia lógica y en contra del mejor juicio de Foucault, a un relato objetivo de la manera regulada en que el discurso se organiza no solamente a sí mismo, sino también las prácticas y las instituciones sociales, y a descuidar la forma en que las prácticas discursivas se ven afectadas en sí mismas por las prácticas sociales en que ellas y el investigador se encuentran involucrados. Esto es lo que denominamos la ilusión del discurso autónomo. Nuestra tesis es que esta teoría de las prácticas discursivas es insostenible, y que en sus obras más tardías Foucault ha hecho del vocabulario estructuralista que engendrara esta ilusión del discurso autónomo el objeto del análisis crítico.

Una segunda tesis es que, en la misma medida en que Foucault no fue jamás un estructuralista y sin embargo se vio tentado por el estructuralismo, del mismo modo estuvo más allá de la hermenéutica pero se mostró sensible a sus atracciones. Todavía estábamos en buen camino. Ocurre que estaba planeando escribir una «arqueología de la hermenéutica», el otro polo de las ciencias humanas. Algunos fragmentos de su proyecto son evidentes en ciertos escritos suyos sobre Nietzsche de este período. Foucault nunca se vio tentado por la búsqueda de un significado profundo, pero está claro que estuvo influido tanto por la lectura interpretativa de Nietzsche de que la historia del pensamiento occidental nada aportaba para una interpretación más profunda de sí misma, como por las ideas de que, sin embargo, locura, muerte y sexo subyacen en el discurso y resisten la apropiación lingüística.

Sostenemos aquí que las obras de Foucault durante los años setenta han consistido en un esfuerzo sostenido y ampliamente exitoso de desarrollar un nuevo método. Este nuevo método combina un tipo de análisis arqueológico que mantiene un efecto de distanciamiento del estructuralismo y una dimensión interpretativa que desarrolla la visión hermenéutica según la cual el investigador está siempre situado y debe comprender el significado de sus prácticas culturales desde el interior. Empleando este método, Foucault es capaz de explicar la lógica de lo que el estructuralismo proclama como ciencia objetiva, y también la aparente validez de la réplica hermenéutica de que las ciencias humanas sólo pueden proceder legítimamente a través de la comprensión de los más profundos significados del sujeto y de su tradición. Usando su nuevo método, que podemos llamar análisis interpretativo, Foucault es capaz de

mostrar cómo en nuestra propia cultura los seres humanos han llegado a convertirse en el tipo de objetos y sujetos que el estructuralismo y la hermenéutica descubren y analizan.

Con toda claridad, la cuestión del poder es central en el diagnóstico de Foucault sobre nuestra situación actual. Sin embargo, como exponemos en el texto, no es una de las áreas que haya desarrollado de modo más completo. En discusiones con el propio Foucault, él mismo se mostró de acuerdo en que su concepto de poder continuó siendo elusivo, pero importante. Generosamente, estuvo de acuerdo en tratar de remediar este aspecto, al ofrecer un texto inédito sobre el poder para incluir en este libro, por lo cual le estamos en extremo agradecidos.*

Nos gustaría agradecer a muchas personas, particularmente aquellas que nos concedieron entrevistas en Berkeley, y que nos proporcionaron generosa atención y sugerencias.

Hubert Dreyfus desearía agradecer, especialmente, a David Hoy, Richard Rorty, Hans Sluga y, ante todo, a Jane Rubin por su ayuda.

Paul Rabinow desearía agradecer especialmente a Gwen Wright, Lew Freidland, Martin Jay y Michael Meranze por la suya.

La segunda edición ha mejorado gracias a la habilidad como traductor de Robert Harvey y a las sugerencias editoriales de David Dobrin. Además de a todos ellos, querríamos agradecer una vez más a Michel Foucault por las interminables horas de conversación estimulante y de pacientes y puntuales revisiones.

* Michel Foucault (1926-1984) colaboró personalmente con los autores pocos años antes de su muerte. La primera edición de este libro es de 1982. (N. del T.)

LISTA DE ABREVIATURAS

En nuestro estudio usaremos las ediciones publicadas y traducidas al inglés de las obras de Foucault, corregidas en cada ocasión en que pensamos que era necesario para preservar el sentido. Aunque las traducciones son, por lo general, de una calidad excepcionalmente alta dadas las dificultades del texto original, hemos hallado varios lugares en que las traducciones han invertido el sentido que, obviamente, demanda el contexto.

Usaremos las siguientes abreviaturas para los textos y entrevistas que citamos:

AS *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1991. [*The Archaeology of Knowledge*, traducción de A. M. Sheridan Smith. Nueva York: Harper Colophon, 1972.]

BW M. Heidegger, *Basic Writings* [*Escritos básicos*], Nueva York: Harper and Row, 1977.

CE “Réponse au cercle d’epistemologie” [“Respuesta al círculo de epistemología”], *Cahiers pour l’analyse*, n° 9 (1968).

CF “The Confession of the Flesh” [“La confesión de la carne”], reimpresso en Colin Gordon (ed.), *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault, 1972-1977*. Nueva York: Pantheon Books, 1980.

DL “The Discourse on Language” [“El orden del discurso”], en la edición estadounidense de *La arqueología del saber*.

EP “The Eye of Power” [“El ojo del poder”] publicado como prefacio (“L’Oeil du Pouvoir”) a Jeremy Bentham, *Le Panoptique* (París: Belfond, 1977); reimpresso en Gordon (ed.), *Power/Knowledge*.

GM Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals* [*La genealogía de la moral*], traducción de F. Golfing, Garden City, Nueva York: Doubleday/Anchor Books, 1956.

HL Historia de la locura en la Epoca Clásica, México, Fondo de Cultura Económica, 1979. [*Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of the Reason*, Traducción de R. Howard. Nueva York: Vintage/Random House, 1973].

HS Historia de la sexualidad, Madrid, Siglo XXI. [*The History of Sexuality, volumen I: Introducción*, traducción de Robert Hurley, New York: Vintage/Random House, 1980.]

ILF "Entrevista con Lucette Finas" ("Interview with Lucette Finas"). En M. Morris y P. Patton (eds.), *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. Sidney: Feral Publications, 1979.

IP L'Impossible Prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle réunies par Michelle Perrot (La imposible prisión: Investigaciones sobre el sistema penitenciario en el siglo XIX reunidas por Michelle Perrot), París: Editions du Seuil, 1980.

NC El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la percepción médica, México, Siglo XXI, 1966. [*Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, traducción de A. M. Sheridan Smith. Nueva York: Vintage/Random House, 1975.]

NFM "Nietzsche, Freud, Marx". En: *Nietzsche*, París, Cahier de Royaumont, 1967.

NGH "Nietzsche, Genealogía, Historia" ("Nietzsche, Genealogy, History") (1971). En D. F. Bouchard (ed.), *Michel Foucault: Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Nueva York: Cornell University Press, 1977.

PC Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas, México, Siglo XXI, 1974. [*The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Nueva York: Vintage/Ramdon House, 1973.]

SL Conferencias pronunciadas en la Universidad de Stanford, Palo Alto, California, octubre de 1979.

Telos, "Power and Sex: An interview" ("Poder y sexo: una entrevista") *Telos* 32 (1977).

TP "Truth and Power" ("Verdad y poder"). Traducción de una entrevista con Alejandro Fontana y Pasquale Pasquino que apareció en *Microfisica del Potere*, reimpresso en Gordon (ed.), *Power and Knowledge*.

VC Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión, México, Siglo XXI, 1992, [*Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, traducción de Alan Sheridan. Nueva York: Vintage/Random House, 1979.].

INTRODUCCIÓN

Éste es un libro acerca de cómo estudiar a los seres humanos y qué aprender de este estudio. Nuestra tesis es que los intentos modernos más influyentes para lograr esta forma de comprensión –fenomenología, estructuralismo y hermenéutica– no han estado a la altura de sus autoproclamadas expectativas. Michel Foucault ofrece, en nuestra opinión, elementos de una alternativa de comprensión coherente y poderosa. Sus trabajos, creemos, representan el esfuerzo contemporáneo más importante tanto para desarrollar un método para el estudio de los seres humanos como para realizar un diagnóstico de la situación presente de nuestra sociedad. En esta obra discutimos cronológicamente los escritos de Foucault para mostrar de qué manera ha procurado refinar sus herramientas de análisis y afilar su crítica comprensión de la sociedad moderna y sus descontentos. También tratamos de situar a Foucault entre otros pensadores con quienes sus enfoques tienen temas en común.

Foucault ha demostrado ampliamente que las biografías oficiales y las opiniones aceptadas por los intelectuales más destacados no conducen a ninguna verdad transparente. Más allá de los *dossiers* y de la refinada autoconciencia de una época se encuentran las prácticas históricas organizadas que hacen posible, otorgan significado y sitúan en un campo político a esos monumentos del discurso oficial.

Los datos contenidos en esos documentos oficiales son, sin embargo, relevantes y esenciales. Quizás, el modo más irónico y eficiente (si no el mejor) de dar comienzo a un libro de Michel Foucault sea, simplemente, reproducir el *dossier* biográfico que se inserta al final de las traducciones inglesas de sus obras. En una de las más recientes se lee lo siguiente:

Michel Foucault nació en Poitiers, Francia, en 1926. Se desempeñó como profesor en diversas universidades del mundo y como director del Instituto

Francés de Hamburgo y del Instituto de Filosofía en la Facultad de Letras en la Universidad de Clermont Ferrand. Escribió frecuentemente para publicaciones y revistas francesas, y ocupó una cátedra [Historia y Sistemas de Pensamiento] en la más prestigiosa de las instituciones francesas, *Le Collège de France*.

Además de su clásica tesis, *Historia de la locura en la época clásica*, M. Foucault es el autor de *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber* y *Yo, Pierre Rivière*. Su último libro, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*, fue publicado por Pantheon en 1978.

La reseña fue publicada en la contratapa de la traducción inglesa de la *Historia de la Sexualidad*. Podría agregarse que Foucault también publicó un ensayo introductorio sobre el psicoanalista heideggeriano Ludwig Binswanger, un libro sobre el escritor surrealista Raymond Roussel y un pequeño texto sobre enfermedad mental y psicología.

Si se pasa de esta reseña a la recepción oficial destinada a la alta *intelligentsia*, en un número de *The New York Review of Books* (26 de enero de 1978) en una reseña de Clifford Geertz, profesor de Ciencias Sociales del Institute for Advanced Study de Princeton, leemos:

Michel Foucault irrumpió dentro de la escena intelectual a comienzos de los años sesenta con su *Histoire de la Folie*, una historia no convencional pero todavía razonablemente reconocible de la experiencia occidental de la locura. Se ha convertido, en los años recientes, en una especie de objeto imposible: un historiador no-histórico, un científico de las humanidades antihumanista, y un estructuralista contra-estructuralista. Si agregamos a esto su seco, chocante estilo, que se muestra al mismo tiempo imperioso y dubitativo, y un método que combina amplios resúmenes y excéntricos detalles, la similitud de su obra con un dibujo de Escher —escaleras que suben a un nivel más abajo de sí, puertas abiertas hacia fuera que conducen otra vez al interior— es completa.

“No preguntes quién soy y no me pidas que siga siendo el mismo” escribió en la introducción de una de sus obras más puramente metodológicas, *La arqueología del saber*, ella misma una colección de negaciones de posiciones que no sostiene sino que considera que pueden ser denunciadas como «mímicas y tropiezos» de la vida intelectual. “Dejemos a nuestros policías y a nuestros burócratas vigilar que nuestros papeles estén en orden”, afirma. “Al menos, que nos ahorren su moralidad cuando escribimos.” Se trate de quien se trate, o sea lo que fuere, él es lo que todo intelectual francés parece que necesita ser en estos días: elusivo.

Pero (y en esto se diferencia en gran medida de lo que ha estado sucediendo en París desde que comenzó el estructuralismo) la dificultad de su obra surge no sólo de su perspectiva personal y del deseo de fundar un culto intelectual para que solamente el iniciado pueda sumarse, sino de una poderosa y genuina originalidad de pensamiento. Como pretende nada menos que una Gran Instauración para las ciencias humanas, no sorprende que en más de una ocasión resulte oscuro, o que cuando trate de aclarar no haga otra cosa que desconcertar.

El *dossier* presenta los hechos esenciales, la reseña crítica los sitúa para nosotros. Ahora, podemos volvernos hacia los libros de Foucault.

Centramos nuestro relato sobre los problemas con los que Michel Foucault se ha enfrentado con sus trabajos. Nuestro libro no es una biografía, una psichistoria, una historia intelectual o un digesto del pensamiento de Foucault, aunque algunos de estos dos últimos elementos, por supuesto, estén presentes. Esta es una lectura de su obra en relación con cierto grupo de problemas, esto es, una interpretación. Hemos tomado de Foucault lo que resulta de ayuda para enfocar y tratar estos problemas. Desde el momento en que estamos empleando los libros de Foucault para ayudarnos, no estamos reclamando una comprensibilidad para la amplitud de las cuestiones que, en varias ocasiones, han sido objeto de los estudios de Foucault. Esta actitud nos parece correcta, dado que, precisamente, es la misma con la cual Foucault trató a los principales pensadores del pasado.

Foucault cree que el estudio de los seres humanos tomó un giro decisivo hacia finales del siglo XVIII, cuando los seres humanos comenzaron a ser interpretados como sujetos cognoscentes y, al mismo tiempo, objetos de su propio conocimiento. Esta interpretación kantiana define al "hombre". Kant introduce la idea de que el hombre es el único ser que está totalmente implicado en la naturaleza (su cuerpo), la sociedad (relaciones históricas, económicas y políticas) y el lenguaje (su lengua materna) y que, al mismo tiempo, encuentra un firme fundamento para todas estas formas de vinculación en los significados que les otorga, en la organización de las actividades. Podemos seguir el análisis hecho por Foucault de las distintas formas que tomó esta problemática (que en *Las palabras y las cosas* denomina análisis de la finitud) en los dos siglos siguientes.

Para situar a Foucault es importante tener en cuenta que en las últimas dos décadas las ciencias del hombre se han dividido en torno de dos reacciones metodológicas extremas frente a la fenomenología, ambas herederas del sujeto/objeto kantiano, que tratan de trascender. Estas dos tendencias tratan de eliminar la concepción husserliana de un sujeto trascendente que otorga significado. El enfoque estructuralista pretende prescindir tanto del significado como del sujeto, mediante el hallazgo de las leyes objetivas que gobiernan toda actividad humana. La posición opuesta, que reunimos bajo la rúbrica general de hermenéutica, abandona la intención de los fenomenólogos de comprender al hombre como un *sujeto* dador de sentido, pero trata de preservar el significado ubicándolo en las prácticas sociales y en los textos literarios producidos por él. Para triangular los movimientos de Foucault es importante, precisamente, ajustar con precisión estas tres posiciones: estructuralismo, fenomenología y hermenéutica.

Los estructuralistas procuran tratar científicamente la actividad humana intentando encontrar los elementos básicos (conceptos, acciones, clases de palabras) y las reglas o leyes por las cuales se combinan. Existen dos tipos de estructuralismo: el estructuralismo atomista, en el cual los elementos están completamente especificados al margen de su papel en una totalidad algo mayor (por ejemplo, los elementos del relato folklórico

de Propp),¹ y un estructuralismo holístico o diacrónico, en el cual lo que cuenta como un elemento *posible* se define fuera del sistema de elementos, pero el que cuenta como un elemento *real* es una función del sistema de diferencias respecto del cual el elemento dado es una parte. Foucault, como veremos, distingue explícitamente su método del estructuralismo atomista, de modo que compararemos y contrastaremos su método arqueológico con el método del estructuralismo holístico, del cual es mucho más estrechamente afín.

Lévi-Strauss establece su método, sucintamente:

El método que adoptamos... consta de las siguientes operaciones:

1) definir el fenómeno estudiado como una relación entre dos o más términos, reales o supuestos;

2) construir una *tabla de permutaciones posibles* entre estos términos;

3) tomar esta tabla como un objeto general de análisis que, solamente en este nivel, puede producir conexiones necesarias, el fenómeno empírico considerado al comienzo como si fuese solamente una combinación posible entre otros, cuyo *sistema completo* debe ser reconstruido de antemano.²

Todo se articula sobre el criterio de individualización de los términos o elementos. Para los estructuralistas holísticos, como Lévi-Strauss, todo término posible debe ser definido (identificado) en forma separada de cualquier sistema específico; el sistema específico de términos, entonces, determina qué términos posibles cuentan actualmente como elementos, esto es, el sistema provee la individualización de los individuos. Por ejemplo, para Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido*,³ cocido, crudo y podrido son identificados como tres posibles elementos; cada sistema actual de elementos determina, entonces, de qué manera estos tres elementos posibles pueden ser individualizados. Por ejemplo, pueden ser agrupados en oposiciones binarias, tales como lo crudo *vs.* lo cocido, o lo crudo y lo podrido *vs.* lo cocido, o cada uno de los tres elementos pueden contarse por separado.

La fenomenología trascendental, tal como la definió y practicó Edmund Husserl, es la oposición diametral del estructuralismo. Acepta la perspectiva de que el hombre es totalmente objeto y totalmente sujeto, e investiga la actividad dadora de sentido propia del ego trascendental que da sentido a todos los objetos, incluido su propio cuerpo, su propia personalidad empírica, y la cultura y la historia que se "constituye" como condicionante de su yo empírico.

La fenomenología trascendental de Husserl permitió el ascenso de un contramovimiento existencial liderado por Heidegger en Alemania y Maurice Merleau-Ponty en Francia. Foucault se encontraba embebido en el pensamiento de estos dos existencialistas fenomenológicos. En la

¹ Vladimir Ja. Propp, *Morphology of the Folktale* (The Hague: Mouton, 1958).

² Claude Lévi-Strauss, *Totémisme* (Boston: Beacon Press, 1963), p. 16. (El subrayado es nuestro.)

³ Claude Lévi Strauss, *The Raw and the Cooked* (New York: Harper and Row, 1969).

Sorbona oyó a Merleau-Ponty exponer lo que más tarde llamaría la fenomenología de la experiencia vivida. En sus clases y en su influyente libro, *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty trataba de demostrar que la experiencia vivida por el cuerpo, organizaba la experiencia antes que el ego trascendental, y que el cuerpo como un conjunto integrado de capacidades, no es un objeto del tipo del análisis intelectualista en los términos de las reglas desarrolladas por Husserl. Foucault también estudió la clásica reformulación de la fenomenología realizada por Heidegger, *El ser y el tiempo*, y mostrando afinidad presentó la ontología hermenéutica de Heidegger en su primera obra publicada, una extensa introducción a un ensayo del psicoterapeuta heideggeriano, Ludwig Binswanger.⁴

La fenomenología de Heidegger enfatiza la idea de que los sujetos humanos se encuentran conformados por las prácticas histórico-culturales en las cuales se desarrollan. Estas prácticas forman un trasfondo que jamás puede explicitarse completamente, y que por eso no puede comprenderse en términos de las creencias de un sujeto dador de sentido. Sin embargo, el trasfondo de prácticas contiene por cierto un significado. Estas prácticas encarnan una forma de comprender y actuar ante las cosas, personas e instituciones. Heidegger denomina interpretación a este significado en las prácticas, y propone hacer manifiestas ciertas características generales de esta interpretación. En *El ser y el tiempo* llama a este método –que consiste en dar una interpretación de la interpretación corporizada en cada práctica– hermenéutica. El empleo que hace Heidegger de este término remite a Schleiermacher, quien entiende por hermenéutica la interpretación del significado de los textos sagrados, y a Dilthey, que aplica el método interpretativo de Schleiermacher a la historia. Heidegger, generalizando la obra de Dilthey y desarrollando un método general para comprender a los seres humanos, introduce el término y el enfoque en el pensamiento contemporáneo.

Existen, de hecho, dos tipos diferentes de investigación hermenéutica en *El ser y el tiempo*, que corresponden a la Primera y la Segunda Parte, y cada una de ellas ha sido desarrollada por una de las dos escuelas de filósofos contemporáneos que denominan hermenéutica a su trabajo.

En la Primera Parte Heidegger elabora lo que denomina “una interpretación del *Dasein* en su cotidianeidad”.⁵ Aquí establece la forma en que el *Dasein* se interpreta a sí mismo en su actividad cotidiana. Esta “comprensión primordial” en nuestras prácticas y discursos cotidianos, que no es considerada por quienes la practican sino como si fuese algo situado fuera de ellos, es el tema de muchas investigaciones hermenéuticas recientes. Harold Garfinkel, un sociólogo⁶ y Charles Taylor, un

⁴ Ludwig Binswanger, *Le Rêve et L'existence*, traducción Jacqueline Uerdeaux. Introducción y notas de Michel Foucault (Paris: Desclée de Brouwer, 1955).

⁵ Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper and Row, 1962), p. 76. (Hay edición castellana: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.)

⁶ Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1967).

cientista político,⁷ se identifican explícitamente con este tipo de método hermenéutico. Una derivación de este tipo de hermenéutica de lo cotidiano es la aplicación del mismo método a otras culturas (por ejemplo, el rasgo de la antropología de Clifford Geertz)⁸ o a otras épocas dentro de la propia cultura (la aplicación de Thomas Kuhn de lo que ahora denomina explícitamente el método hermenéutico para la física de Aristóteles).⁹

En la Primera Parte de *El ser y el tiempo* Heidegger muestra la comprensión de nuestra práctica cotidiana es parcial y, por eso mismo, distorsionada. Esta limitación se corrige en la Segunda Parte, que no toma la interpretación de la Primera Parte en un sentido literal, sino que la considera como un enmascaramiento intencionado de la verdad. Como afirma Heidegger:

*La forma del “ser ahí” requiere de una exégesis ontológica que se ha propuesto por meta el exhibir los fenómenos en su originalidad, que se haga dueña del ser de este ente contra la tendencia peculiar del mismo al encubrimiento. Por eso para la interpretación cotidiana con sus pretensiones de suficiencia y de ser algo tranquilamente comprensible de suyo, tiene constantemente el análisis existencial el carácter de algo violento.*¹⁰

La insistencia de Heidegger por encontrar la verdad profunda oculta por las prácticas cotidianas es el inquietante sin sentido de una forma de ser que es, por decirlo así, interpretación total de principio a fin. Este “descubrimiento” es una instancia de lo que Paul Ricoeur ha denominado la hermenéutica de la sospecha. Se podría haber encontrado que la subyacente verdad disfrazada era la lucha de clases revelada por Marx, o los giros y meandros de la libido develados por Freud. En un caso semejante, alguna autoridad, que ya ha visto la verdad, conduce también al participante a contemplar su autoengaño por sí mismo. (En *El ser y el tiempo* esta autoridad es denominada la voz de la conciencia.) En cada caso, además, el individuo debe confirmar la verdad de esta profunda interpretación a través de su reconocimiento. Y, dado que en cada caso el sufrimiento es ocasionado por las defensas represivas, el enfrentar los resultados de la verdad es una suerte de liberación, toda vez que se ve incrementada una flexibilidad que proviene, como señala Heidegger, de la realización de que nada está fundamentado y de que no hay principios orientadores, o del poder originado en la aceptación de que una de las clases es explotada, o de la madurez adquirida al asumir los profundos secretos de la propia sexualidad.

⁷ Cf. Charles Taylor, “Interpretation and the Sciences of Man”, en Paul Rabinow y William Sullivan (eds.), *Interpretative Social Science* (Berkeley: University of California Press, 1979).

⁸ Cf. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Harper and Row, 1973). (Hay traducción castellana: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.)

⁹ Thomas Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. xiii.

¹⁰ Heidegger, *Being and Time*, p. 359 (p. 339 de la ed. castellana).

Hans-Georg Gadamer, en *Verdad y Método*,¹¹ otorga a la hermenéutica profunda una dirección más positiva como método para la reapropiación de una comprensión profunda del Ser, preservada en las prácticas lingüísticas tradicionales. De acuerdo con Gadamer, reinterpretar esta verdad salvadora es nuestra única esperanza frente al nihilismo.

Foucault no se interesa en recobrar la desconocida autointerpretación cotidiana del hombre. Habría estado de acuerdo con Nietzsche y con los hermenéuticos en su sospecha de que una interpretación es seguramente engañosa respecto de lo que realmente sucede. Pero Foucault no cree que una profunda verdad oculta sea la causa de la interpretación errónea contenida en nuestra autocomprensión cotidiana. Toma a estas posiciones en su conjunto, de la misma manera que lo hace Gadamer en el apropiado nivel de abstracción cuando define lo que llama comentario “como una reaprehensión a través del sentido manifiesto de un discurso de un sentido a la vez secundario y primero, es decir más escondido, pero más fundamental” (PC 362). Es ésta, en suma, una interpretación que, según señala, “nos entrega a una tarea infinita [... porque] se apoya sobre el postulado cuyo discurso es un acto de ‘traducción’... la Exégesis, que escucha... el Verbo de Dios, siempre secreto, siempre más allá de sí misma” (NC xvi, xvii). Foucault desecha este enfoque con el comentario “Por siglos, hemos esperado en vano por la decisión de la Palabra” (NC 12).

Obviamente, la terminología en esta área es confusa e induce a confusión. En nuestra discusión debemos sortear varias especies de interpretación, o exégesis, que emplean “hermenéutica” como un amplio campo neutral, “comentario” para recobrar los sentidos y verdades a partir de nuestras prácticas cotidianas o de las que proceden de otras épocas o culturas, y “la hermenéutica de la sospecha” para la búsqueda de una verdad profunda que ha sido deliberadamente escondida.

A continuación, veremos a Foucault cambiar las estrategias para el estudio de los seres humanos a los cuales constantemente ha visto moverse más allá de las alternativas que acabamos de discutir –las únicas alternativas que quedan a los que todavía tratan de comprender a los seres humanos dentro de la problemática abandonada por la quiebra del armazón humanista–. Ha procurado evitar el análisis estructuralista que elimina totalmente las nociones de significado y las sustituye por un modelo formal de conducta humana regida por transformaciones autorreguladas de elementos carentes de significado; evitar también el proyecto fenomenológico de rastrear todo significado subyacente a la actividad productora de significado de un sujeto trascendental autónomo; y, finalmente, evitar el intento del comentario como relectura del significado social implícito de las prácticas sociales tanto como del descubrimiento de un significado diferente y más profundo del que los actores sociales son conscientes por sí mismos sólo de manera oscura.

Los trabajos iniciales de Foucault (*La historia de la locura, El naci-*

¹¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975).

miento de la clínica) se centran sobre el análisis de instituciones y prácticas discursivas históricamente situadas. Estas prácticas discursivas se distinguen de los actos lingüísticos de la vida cotidiana. Foucault se interesa solamente en lo que podríamos denominar actos lingüísticos *serios*: lo que dicen los expertos cuando están hablando como expertos. Y, lo que es más, restringe su análisis a los actos de habla serios en aquellas disciplinas “dudosas” que han llegado a ser denominadas ciencias humanas. En *La arqueología del saber* trata de purificar este análisis del discurso a través de un temporal apartamiento de su análisis institucional. Sostiene que lo que puede referirse de modo grosero a las ciencias del hombre, puede tratarse como un sistema autónomo de discurso, pero jamás abandona su primitiva posición de que las instituciones sociales influyen en las prácticas discursivas. Sin embargo, en *La arqueología* se esfuerza de modo especial por demostrar que las ciencias humanas podrían analizarse como si contasen con una autonomía y una autorregulación internas. No obstante, propone tratar arqueológicamente el discurso de las ciencias humanas, esto es, evitar involucrarse en los argumentos cualquiera sea la verdad que pudieran decir, o cualquiera sea, incluso, el sentido que declaren poseer. Más bien, se propone tratar todo aquello que se dice en las ciencias humanas como un “objeto discursivo”. Foucault deja en claro que su método arqueológico, dado que debe permanecer neutral tanto de la verdad como del sistema discursivo que estudia, no es otra teoría más sobre la relación entre palabras y cosas. Sin embargo, sí sostiene que se trata de una teoría sobre el discurso –ortogonal a todas las disciplinas con sus conceptos aceptados, temas legitimados, objetos que se dan por sentados y estrategias preferidas– lo que da origen a declaraciones de verdad. Como escribe él mismo: “He creído hablar desde el mismo lugar que esos discursos, y que al definir su espacio situaría mi enfoque; pero ahora debo reconocerlo: desde donde mostré que aquéllos hablaban sin decirlo ya no puedo hablar yo mismo” (CE 109).

Estrictamente hablando, Foucault nunca fue un estructuralista o un posestructuralista, y más tarde volvió atrás desde sus vigorosas afirmaciones de *La arqueología* respecto a que el discurso es un sistema gobernado por reglas, similar al que presentan varias versiones del estructuralismo, y que es autónomo y autorreferencial, como los posestructuralistas declaraban en ese momento. Sin embargo, es importante confrontar la posición sostenida en *La arqueología* dado que comparte ciertas suposiciones con el enfoque estructuralista. Sostendremos por fin que el proyecto de *La arqueología* naufraga por dos razones. Primero, el poder causal atribuido a las reglas que gobiernan el discurso es ininteligible y torna el tipo de influencia que tienen las instituciones sociales –una influencia que siempre ha constituido el centro de las preocupaciones de Foucault– incomprensible. Segundo, en la medida en que Foucault toma la arqueología como un fin en sí misma elimina la posibilidad de llevar su análisis crítico a relacionarlo con sus preocupaciones sociales.

De cara a este *impasse*, en el cual el solo método de *La arqueología* no permite a Foucault proseguir en la búsqueda del tipo de problemas y preocupaciones que caracterizan su trabajo, necesitó algún tiempo para repensar y redefinir sus herramientas intelectuales. Luego de *La arqueología* retornó claramente al intento de desarrollar una teoría del discurso, y emplea la genealogía de Nietzsche como punto de partida para desarrollar un método que pudiese liberarlo de tematizar las relaciones entre verdad, teoría y valores y las instituciones sociales y las prácticas que de ellas emergen. Se orientó entonces a prestar creciente atención al poder y al cuerpo en su relación con las ciencias humanas. El método arqueológico, sin embargo, no fue desechado. Foucault sólo abandona el intento de continuar trabajando en una teoría de sistemas de prácticas discursivas gobernados por reglas. Como técnica, la arqueología sirve a la genealogía. Como método de aislamiento de los objetos en el discurso, sirve para distanciar y desfamiliarizar el discurso serio de las ciencias humanas. Esto, a su vez, le permite a Foucault plantear preguntas genealógicas. ¿Cómo se usan estos discursos? ¿Qué papel desempeñan en la sociedad?

La arqueología apareció en 1969. El siguiente libro de Foucault, *Vigilar y castigar*, apareció seis años más tarde. Procuramos sostener que en este libro Foucault se concentra en las prácticas “carcelarias” que dan nacimiento a las ciencias del hombre y otorgan al hombre y a la sociedad una forma razonable para el análisis objetivo (arqueológico). De aquí que muchos de los términos clave tales como “gobierno”, “regular”, “transformación”, “elemento”, “regla”, “series”, “externalidad” y “sistemas” sobre los cuales vuelve *La arqueología* se muestran como una grilla de interpretación generada por prácticas históricas específicas.

De la misma manera, en la *Historia de la Sexualidad* (1977) Foucault cambia la creencia hermenéutica en el significado profundo para cuestionar la emergencia de las confesiones sexuales y el relato de las prácticas de dominación social. Muestra el significado de las prácticas confesionales como una psicoterapia o procedimiento médico revelado por el enorme crecimiento del interés en la psiquis en todos los aspectos de la vida. Tales prácticas, que según se supone revelan profundos significados accesibles sólo en una interpretación interminable, alegórica, producen el proliferaante discurso del “sujeto hablante”. Pensamos que Foucault insinúa que, simplemente, no podemos asumir que existen significados profundos a investigar precisamente a causa de que nuestra cultura nos indica que existen. Ésta es, precisamente, otra forma de decir que la noción de significado profundo es una construcción cultural. De este modo, Foucault nos da una demostración concreta de dos dimensiones estratégicas del gradual desarrollo de las prácticas totalizadoras, que no sólo producen al hombre como objeto y como sujeto, sino que, más importante aun, preservan a la vez nuestra sociedad objetivada, obsesionada por el sentido.

Esta combinación permite a Foucault desarrollar una diagnosis general de nuestra actual situación cultural. Aísla e identifica la dominante organización de nuestra sociedad como “poder-bio-técnico”. El bio-poder

es el creciente ordenamiento de todos los planos, bajo la apariencia de la mejora del bienestar de los individuos y de la población. Para el genealogista, este orden revela que es, en sí mismo, una estrategia que nadie dirige y en la que cada uno se ha enredado cada vez más, y cuyo solo fin es incrementar el poder y el orden en sí mismos.

Hay muchas otras formas de leer nuestra historia, y Foucault no es el primero en leerla de este modo. Se encuentra claramente en una línea de pensadores del grupo de Nietzsche, Weber, el último Heidegger y Adorno. Su contribución, sin embargo, es el aumento de la sofisticación metodológica y un énfasis singular sobre el cuerpo como el lugar en el cual se relacionan las prácticas sociales más inmediatas y locales con la organización del poder a gran escala.

Foucault combina la mejor reflexión filosófica con una escrupulosa atención a los detalles empíricos. Sin embargo, a conciencia, sigue siendo frustrantemente elusivo a captar nuestra condición actual en fórmulas generales, del mismo modo que Heidegger trató de definir la esencia de la tecnología como propuesta, orden y puesta a disposición de todos los seres. Pero Foucault resulta consistente ante las consecuencias de su análisis, esto es que tales generalizaciones son vacías o pueden servir como justificación para promover justamente aquello que Foucault quiere resistir. De inmediato advierte la penetración, dispersión, complejidad, contingencia y superficialidad de nuestras prácticas sociales, y advierte también que cualquier intento de resumir lo que está ocurriendo es abrir camino a una distorsión potencialmente peligrosa.

Asimismo, Foucault fastidia a muchos al insistir en un intento pragmático para toda historiografía significativa. Foucault dice que está escribiendo la historia del presente y podemos decir que su método le permite realizar este análisis interpretativo. Esto quiere decir que mientras el análisis de nuestras prácticas actuales y su desarrollo son una demostración concreta y disciplinada que podría servir como base de un programa de investigación, el diagnóstico respecto de que la creciente organización de cada cosa es la cuestión central de nuestro tiempo no es empíricamente demostrable de ninguna manera, sino que emerge más bien como una interpretación. Esta interpretación proviene de las preocupaciones pragmáticas y conlleva un intento pragmático, y es por eso que puede ser replicada con mucha razón por otras interpretaciones cuando se presentan otras preocupaciones.

Podemos apreciar ahora el sentido en que la obra de Foucault siempre ha estado y está más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Durante el período de *La arqueología*, su reducción del sujeto a la función de discurso y su intento de tratar el discurso serio como un sistema gobernado por reglas (aunque nunca proclamó que buscara leyes universales ahistóricas) lo llevó a decir que sus métodos no eran “en cierta medida ajenos a lo que se llama análisis estructural” (AS 25). Sin embargo, con su abandono de la arqueología como proyecto teórico, Foucault no sólo se distanció del estructuralismo, sino que sitúa históricamente el proyecto estructuralista dentro de un contexto creciente de prácticas aisladas,

ordenadas, sistematizadas, características de lo que él llama tecnología disciplinaria. No obstante, preserva la técnica estructural de focalizar tanto el discurso y el hablante como los objetos construidos, como un paso necesario para su propia liberación de la toma de los discursos y las prácticas de su propia sociedad que simplemente expresan la forma en que son las cosas.

Antes de adoptar las técnicas estructuralistas, en el primero de los trabajos que publicó, la introducción a un ensayo de Binswanger, Foucault se identificaba claramente a sí mismo con la tradición de hermenéutica ontológica originada en *El ser y el tiempo* de Heidegger. Sin embargo, como su interés en los efectos sociales de las prácticas cotidianas desarrolladas era mayor que su significado implícito, Foucault simplemente abandonó sus anteriores preocupaciones de la posición hermenéutica. Su lectura de Nietzsche fue el vehículo a través del cual regresó, una vez más, a las necesidades y peligros del enfoque interpretativo. La genealogía de Nietzsche de la forma en que el poder utiliza la ilusión del significado para reforzarse le dio buenas razones para criticar a la hermenéutica tanto en su forma de comentario sobre la vida cotidiana como en su forma de relato de exégesis profunda de lo que ocultan las prácticas cotidianas. Pero su mismo análisis genealógico ha conducido a Foucault a la posición que denomina *dechiffrement*. Ésta viene a ser una comprensión de las prácticas sociales como poseedoras de una inteligibilidad radicalmente diferente de la disponible para quienes, de acuerdo con la explicación hermenéutica, encuentran a las prácticas superficialmente significativas, profundamente significativas, o incluso profundamente poco significativas.

Foucault desarrolla esta interpretación –y así lo declara en su más original contribución, aunque no tematiza sobre ella– para señalar ejemplos decisivos sobre cómo podría organizarse la actividad humana. Estos ejemplos, como los de la confesión cristiana y psicoanalítica y el Panóptico de Jeremy Bentham, muestran de qué manera nuestra cultura trata de normalizar a los individuos a través de medios cada vez más racionales, por el mecanismo de volverlos sujetos significativos y objetos dóciles. Esto ayuda a explicar en qué medida el estudio de los seres humanos como sujetos y como objetos ha tenido semejante centralidad en nuestra cultura y por qué las técnicas actuales usadas en ese estudio –hermenéutica y estructuralismo– han demostrado ser tan poderosas. De este modo, Foucault critica en la misma medida que utiliza –de una manera altamente original– los dos métodos disponibles y predominantes para el estudio de los seres humanos.

I
LA ILUSIÓN
DEL DISCURSO AUTÓNOMO

1. PRÁCTICAS Y DISCURSOS EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DE FOUCAULT

La Historia de la locura

La *Historia de la locura en la Epoca Clásica* (1961) se abre con una descripción de la exclusión y el confinamiento de los leprosos en una vasta red de leprosarios desparramados en los bordes de las ciudades europeas de la Edad Media. Dentro de estos recintos, los leprosos eran aislados de los habitantes de la ciudad y, al mismo tiempo, encerrados para que se los observara mejor. Esta posición liminal –en los bordes, pero no más allá– era acompañada por la aguda ambivalencia con que se consideraba a los enfermos. Los leprosos eran vistos como peligrosos y malvados; habían sido castigados por Dios pero, por esa misma razón, eran física y corporalmente algo que recordaba el poder de Dios y el deber cristiano de la caridad.

De un modo dramático y abrupto, a fines de la Edad Media los leprosarios existentes a lo largo de toda Europa quedaron vacíos. Pero el sitio físico de la separación social y la conexión espiritual no permaneció desocupado. Allí se depositaron, una y otra vez, nuevos ocupantes, portadores de nuevos signos y heraldos de nuevas formas sociales. “Con un sentido completamente nuevo y en una cultura muy distinta, las formas subsistirán, esencialmente, esta forma principal de división rigurosa que es exclusión social pero reintegración espiritual” (HL I 18). Estos temas gemelos de exclusión espacial e integración cultural que estructuran toda la *Historia de la locura* se captan en unas pocas de las primeras páginas.

Foucault continúa sus imágenes de los condenados pero sagrados leprosarios con las descripciones igualmente convincentes de la Nave de los Locos, *Narrenschiff*. Durante el Renacimiento, los locos eran cargados en navíos y lanzados a navegar lejos de las costas de Europa en busca de

su cordura. Atado a sus barcos, el loco era “un prisionero en la más libre y abierta de las rutas...” (*HL* I 26). El loco del Renacimiento comienza a hacer su aparición como una figura cultural de principal importancia, reemplazando a la muerte como foco de preocupaciones profundas y dominantes respecto del orden y del sentido. Al comienzo, apareció como parte de un número más grande de tipos diferentes agrupados: el tonto, el simplón, el borracho, el libertino, el criminal, el amante.

El tema del desorden era evaluado en términos de exceso y de irregularidad, no en términos de disfunción médica o corporal. La elaboración de Foucault sobre el emergente contraste entre razón y locura ocupa una sección muy extensa de la *Historia de la locura*. Es este nuevo contenido cultural –razón y locura en la Época Clásica, cordura e insania en nuestra edad– lo que cambia radicalmente de un período a otro, y que parece ser una serie de aproximaciones a una condición ontológicamente inaprensible de pura alteridad, lo que se encuentra situado en el centro del análisis de Foucault. Foucault parece haber pensado que había “algo” como la pura locura que todas estas diferentes formas culturales intuyeron y encubrieron –una perspectiva que más tarde abandonó–.

El análisis de Foucault de estas discontinuidades culturales siempre se yuxtapone a una descripción de la historia más continua del confinamiento y la exclusión. El significado cambia con alguna frecuencia, pero, a largo plazo, la continuidad de forma de lo que puede llamarse poder es (y era) el contrapunto de estos dramáticos cambios en las clasificaciones culturales. Es esta tensión, desplegada con cambios especialmente enfáticos, lo que atraviesa totalmente las obras de Foucault. La simple yuxtaposición de continuidad y discontinuidad, poder y discurso, como partes paralelas queda establecida del modo más claro en *Historia de la locura*. Pero las conexiones y los mecanismos específicos que ordenan el discurso y el poder permanecen en gran medida indefinidos. Esta necesidad de especificarlos constituye el centro de la atención de Foucault en su último libro, primero dedicado al aspecto del discurso además de al aspecto del poder.

El siglo xvii señaló el cambio ya mencionado –entre el Renacimiento y la Época Clásica–. Los leprosarios fueron repentinamente vaciados a lo largo de toda Europa de todos sus leprosos y las casas se destinaron al confinamiento de los pobres. Foucault desea comprender tanto las fuerzas sociales que actuaron en toda Europa para producir una organización tan dramática de la pobreza como el sistema de clasificación cultural de una época que incluyó a tanta gente en una sola categoría. ¿Por qué, se pregunta Foucault, durante 1656 y en el plazo de varios meses, se confinó en París a una de cada cien personas?

Foucault señala el establecimiento del Hospital General por parte del rey como un evento histórico de capital importancia. A primera vista, esta reagrupación de una serie de construcciones y de funciones caritativas bajo una misma institución podría parecer nada más que una reforma administrativa. Estos diversos edificios parisinos –uno de ellos había

alojado un arsenal, otro era resto de un hogar para veteranos de guerra—toman ahora a su cargo el cuidado de los pobres, de los locos, de los desamparados. El edicto real establecía que todos los pobres “de todos los sexos, lugares y edades, de cualquier calidad y nacimiento, y en cualquier estado que se encuentren, válidos o inválidos, enfermos o convalecientes, curables o incurables” (HLI 81), tenían derecho a ser alimentados, vestidos, alojados, y en general cuidados. Una nueva serie de administradores de alto nivel quedaron establecidos por el rey, los cuales tenían jurisdicción no sólo sobre los pobres confinados en los edificios actuales, sino sobre todos los que se encontraban en la ciudad de París. El edicto declaraba que el poder de estos administradores era casi absoluto: “Tienen todo poder de autoridad, de dirección, de administración, de comercio, de policía, de jurisdicción, de corrección y de sanción sobre todos los pobres de París, tanto dentro como fuera del *Hôpital Général*” (HL I 81).

Aunque se asignaron algunos médicos para hacer las rondas de varias casas de confinamiento, Foucault enfatiza vigorosamente que no se trataba inicialmente de instituciones médicas. Eran los pobres, los recalcitrantes, los vagabundos tanto como los locos quienes iban a parar allí con todos los demás. Foucault se afana por demostrar que la súbita emergencia del “gran encierro” no podría comprenderse como la desordenada aparición de lo que más tarde se convertiría en nuestros hospitales y nuestras clínicas médicas definitivamente. Ni en éste ni en ningún otro lugar relata Foucault la historia del progreso científico. Antes bien, la historia de Foucault es una historia en otro sentido. Es en el movimiento cada vez más importante hacia la internación social, hacia el aislamiento y la observación de todo tipo de gente lo que constituye el primer despuntar de lo que han llegado a ser nuestra medicina moderna, nuestra psiquiatría y nuestras ciencias sociales. Estas ciencias humanas finalmente desarrollarán sus métodos, refinarán sus conceptos y agudizarán sus defensas, pero seguirán operando dentro de instituciones de confinamiento. Foucault las interpreta como si desempeñaran un papel cada vez más crucial en la especificación y articulación de la clasificación y del control de los seres humanos, no como si nos acercaran a una verdad cada vez más pura.

En *Historia de la locura*, Foucault identifica explícitamente el establecimiento del *Hôpital Général* como una política directa de la autoridad real. Ve en ella “una manifestación... del orden monárquico y burgués que se organiza en Francia en esta misma época” (HL I 82). Se identifica a los actores, las acciones se atribuyen a sencillas razones motivacionales y los efectos de esas acciones son debidamente anotados. En sus obras posteriores, raramente será explícito Foucault respecto de las explicaciones causales de quién actúa y por qué lo hace; más tarde las dinámicas sociales, estructurales y políticas serán problematizadas y reevaluadas. Sin embargo, en *Historia de la locura* es sólo el contenido discontinuo de los cambios culturales lo que permanece inaprensible e inexplicado. El lado institucional y que se vincula al poder de las cosas queda como un relato explícito. Foucault explica, por ejemplo, que en 1676 el rey había

extendido este sistema de internación y asistencia a toda Francia. Hacia la época de la Revolución Francesa había una gran profusión y variedad de estas instituciones de caridad, tanto en Francia como en todos los lugares del continente. Pero en el comienzo, explica Foucault, “debió formarse silenciosamente, en el transcurso de largos años, una sensibilidad común a la cultura europea, que se manifiesta bruscamente a mediados del siglo xvii; es ella la que ha aislado de golpe esta categoría de gente destinada a poblar los lugares de internación” (HL I 89). Emerge una nueva forma de discurso y una nueva forma de institución social. Así, como nos dice Foucault, “debía poseer una unidad que justificara su urgencia” (HL I, 89). Y por cierto que la había. El gran encierro “organiza en una unidad compleja una nueva sensibilidad ante la miseria y los deberes de asistencia, nuevas formas de reacción frente a los problemas económicos del desempleo y la enfermedad, una nueva ética del trabajo, y también el sueño de una ciudad donde la obligación moral se confundiera con la ley civil, dentro de las formas autoritarias del constreñimiento” (HL I 104).

Foucault confecciona una lista de los imperativos que hacen posible y necesaria la aparición de las casas de confinamiento. Primero, estaba la necesidad de trabajo, al mismo tiempo como imperativo moral y social. En el estatuto del *Hôpital*, se enfatizaban los peligros para la ciudad representados por la enfermedad y la mendicidad. Como apareció una nueva forma de organización económica, el mantenimiento de los gremios se debilitó y, en consecuencia, se hicieron presentes los trastornos sociales y la dislocación consiguiente. Pero, mientras que en los períodos previos de gran desempleo, la ciudad se protegía a sí misma contra las bandas de vagabundos poniendo guardias en sus puertas, ahora levanta casas de internación en el interior de las murallas. “El desocupado no será ya ni expulsado ni castigado; es sostenido con dinero de la nación a costa de la pérdida de su libertad individual. Entre él y la sociedad se establece un sistema implícito de obligación: tiene el derecho a ser alimentado, pero debe aceptar la constricción física y moral de la internación” (HL I 105).

Foucault explica de un modo relativamente sencillo este vínculo entre el bienestar del individuo (y de las poblaciones) y el control administrativo del Estado, como resultado de presiones económicas y sociales. Su análisis de las formas toma en particular un idioma cultural que se desarrolla de modo altamente original, pero la dimensión causal del análisis de Foucault no lo es. Dice: “La internación tiene en toda Europa el mismo significado, por lo menos al principio. Es una de las respuestas dadas por el siglo xvii a una crisis económica que afecta al mundo occidental en su conjunto: descenso de salarios, desempleo, escasez de la moneda...” (HL I 105). En las obras posteriores de Foucault la periodización, la relativa importancia de estos imperativos socioeconómicos, las complejas relaciones entre la “sensibilidad de la época” con el discurso científico, y los mecanismos específicos de sus operaciones serán problematizados y raramente incorporados en términos tan directamente causales. Pero la unidad temática de los intereses de Foucault, al menos, ya es suficientemente clara.

Nuestras relaciones modernas con el insano emergen abruptamente después de la Revolución Francesa: “No hay psiquiatra, no hay historiador que no se deje llevar, a comienzos del sigloXIX, por el mismo principio de indignación: en todos los lugares hallamos el mismo escándalo, la misma reprobación virtuosa” (HL II 88). Esta indignación procedía del hecho recientemente percibido de que el insano y el criminal eran alojados juntos en las mismas casas de confinamiento. Con toda claridad, o al menos con toda claridad para aquellos que formaban parte de esta nueva sensibilidad emergente, esto constituía una flagrante violación de las categorías. La separación moderna del insano respecto del criminal, del indigente, del depravado, y su incorporación al dominio de la medicina aparece primero en las notas de los escandalizados e indignados gritos del dolor humanitario. Foucault afirma rápidamente que esto no constituyó un simple avance del tratamiento humano de los otros avances guiado por la ciencia. No, “es en el fondo mismo del confinamiento donde nace el fenómeno; es a él al que hay que preguntar cuál es esa nueva conciencia de la locura” (HL II 91). Aunque suene misterioso, Foucault presentará aquí una explicación directa en dos niveles.

En primer término había, de alguna manera, una causa eficiente. Eran la nobleza y la *intelligentsia* de las protestas de los prisioneros “criminales” lo que llamaba la atención hacia la mezcla entre los criminales y los insanos. Eran ellos mismos los que exigían, de su propia parte, una separación de lo que consideraban una incompatible y repentinamente incongruente promiscuidad de diferentes categorías de personas. No pedían una liberación de los insanos y menos aun un mejor tratamiento para ellos. Solicitaban solamente que los criminales ordinarios no se mezclaran con los insanos, a menos que se pretendiera que ellos también perdiesen la razón antes de dejar las casas de confinamiento. “La presencia de los locos aparece como una injusticia; pero *para los otros*” (HL II 97).

En segundo término, tuvo lugar una profunda reestructuración tanto de la sensibilidad social como de las relaciones económicas. La pobreza, que había sido considerada como un vicio y un peligro para el cuerpo social, se ve ahora como una secreta pero esencial ventaja para la nación. Aquellos pobres que estaban dispuestos a trabajar por bajos salarios y a consumir poco, constituían uno de los ingredientes esenciales de la riqueza de la nación. La noción de población como un recurso crucial desde el punto de vista económico y social comenzó a tomarse en cuenta para organizarla, para hacerla productiva.

Foucault trata de modo considerable el tema de la población en varios de sus otros libros. En *Las palabras y las cosas* el análisis del trabajo y de sus cambios de organización discursiva en la Época Clásica y en nuestra actual Época del Hombre constituyen aproximadamente una tercera parte del libro, tanto como el análisis paralelo de la vida y el lenguaje. En *Vigilar y castigar*, Foucault lleva más allá este análisis de la estructura discursiva del trabajo y de la población y sitúa este análisis en el cambiante desarrollo de lo que ahora llama “bio-poder”. Bio-poder (véase

capítulo 6), nuestra moderna forma de poder, se caracteriza por una creciente organización de la población y del bienestar con el objeto de aumentar la fuerza y la productividad. En este análisis, lo discursivo y lo institucional son reintroducidos nuevamente en un complejo conjunto de relaciones. Pero, en su forma posterior, se le otorga menos énfasis al Estado y al crecimiento capitalista, que Foucault toma como sustento de una parte esencial de su relato, y se le presta más atención a puntualizar con exactitud de qué manera esta forma de poder se pone en funcionamiento a nivel local.

De aquí se sigue que, si la población era un componente potencial de la riqueza de la nación, entonces, el confinamiento resultaba un grave error y una equivocación económica (*HL II 109*). El confinamiento general tuvo que ser abolido. Fue reemplazado por un confinamiento específico más científico y humano que separaba ciertas categorías de criminales (discutido por Foucault en *Vigilar y castigar*) de los insanos. El loco, ahora considerado como tal, debía ser liberado de sus cadenas y jaulas y devuelto a la salud. Lo que Foucault refiere como la mítica historia de nuestra progresiva humanización del tratamiento de los insanos oculta “debajo de los mitos mismos... una operación, o más bien una serie de operaciones, que han organizado silenciosamente el mundo de los asilos, los métodos de curación y, al mismo tiempo, la experiencia concreta de la locura” (*HL II 218*). Foucault se concentra sobre los reformadores cuáqueros en Inglaterra, asociados con el nombre de Tuke, y con el racionalismo médico dirigido en Francia por Pinel. Su descripción de las técnicas desarrolladas y de la estrategia general para el tratamiento de la locura usadas por estas dos escuelas se exponen de modo paralelo con las usadas para el tratamiento de la conducta criminal por los mismos grupos.

La estrategia de los cuáqueros consistía en hacer que cada recluso o paciente se responsabilizara por su crimen o su enfermedad. “Tuke ha creado un asilo donde se ha sustituido el libre terror de la locura por la angustia cerrada de la responsabilidad, el temor ya no reina fuera de las puertas de la prisión, sino que va a actuar bajo los sellos de la conciencia” (*HL II 223*). El énfasis se ponía en lograr que el paciente aceptara su propia culpa y responsabilidad. Esto implicaba una compleja serie de disposiciones institucionales. Existía en el asilo una jerarquía estructurada de relaciones, en la cual los pacientes ocupaban el lugar más bajo.

Una vez que el paciente había sido responsabilizado por su enfermedad, la intervención terapéutica en forma de castigos se convertía en el modo corriente de tratamiento. La meta de estas intervenciones era conducir al paciente a una concientización de su estatus como sujeto, responsable de sus propias acciones. De allí que el sujeto, observado y castigado por sus guardias, fuese llevado por una serie cuidadosamente estructurada de procedimientos a hacerlo por sí mismo. Una vez que esta internalización se cumpliera, sostiene la teoría, el paciente estaría curado. “El movimiento por el cual, objetivándose para el otro, el alienado recupera su libertad, es el mismo que encontramos en el ‘Trabajo’ y en la ‘Consideración’” (*HL II 223-224*).

En Francia, Pinel siguió un enfoque paralelo aunque algo diferente respecto del insano. El asilo se convierte para él en “un instrumento de uniformidad moral y de denuncia social. Se trata de hacer reinar, bajo las especies de lo universal, una moral” (HL II 238-239). El loco debe ser tratado de modo que vea que ha transgredido los criterios éticos universales de la humanidad. Debe hacérselo regresar a una afirmación de los criterios sociales por medio de una serie de técnicas de retracción, alteración consciente y disciplina tanto del cuerpo como del alma.

Muchas de estas técnicas, que incluían de modo sistemático la extorsión de la confesión, desempeñan un papel central en la genealogía foucaultiana del sujeto moderno que esboza en grandes trazos en la *Historia de la sexualidad*. Por cierto, todos estos temas se harán presentes de nuevo en las obras posteriores de Foucault –la constitución de los seres humanos como sujetos, el tratamiento de los seres humanos como objetos, el conjunto de relaciones entre castigo y vigilancia– y volveremos sobre ellas con más detalle en los capítulos 7, 8 y 9. En *Historia de la locura*, Foucault señala estos temas como desarrollos generales, tanto sociales como culturales, localizados en instituciones específicas. En su obra posterior, Foucault cambiará el énfasis, sacándolo del nivel de las instituciones *per se* y buscando aislar e identificar un nivel de análisis por debajo del umbral de las instituciones. Tratará de mostrar que muchos conceptos de sociedad, cultura como concepción del mundo y del individuo (y no sólo los de locura, razón, ciencia) se producen como parte de un cambio más abarcador en el conjunto de relaciones de poder y discurso que se han preparado durante largo tiempo.

En *Historia de la locura*, la autonomía de las técnicas de Pinel se subordina a la importancia que Foucault da a la figura del “personaje médico”. La hace llegar hasta Freud y su énfasis sobre las relaciones paciente-médico y, de este modo, lee su desarrollo previo a la luz de aquél; más tarde verá a Freud como parte de una tendencia más larga. Sin embargo, esta discusión del personaje médico introduce otro tema principal de los últimos trabajos de Freud: la importancia central que las prácticas y los sistemas de conocimiento desempeñan sobre los seres humanos en el desarrollo de estructuras de confinamiento y dominación en nuestra civilización. Es a través de la persona del médico que la locura se vuelve insanía y se convierte, a partir de ese momento, en objeto de investigación dentro del campo de la medicina. “Con el nuevo estatus del personaje médico es con lo que desaparece el significado más profundo del confinamiento: la enfermedad mental, con las significaciones que ahora le atribuimos, se hace entonces posible” (HL II 252).

Tanto los cuáqueros como los racionalistas franceses están de acuerdo en la importancia de la intervención médica. Para ambos, el médico se convierte en la figura esencial del asilo. En primer lugar, tenía el poder para regular quién entraba en el asilo y quién permanecía fuera. En segundo lugar, transformó el espacio interior del asilo en espacio médico. En *Historia de la locura* Foucault enfatiza la figura confiable del médico más que su estatus científico. Dice: “La intervención del

médico no se realiza en virtud de un saber o de un poder medicinal, que él tuviera como algo propio, y que estaría justificado por un conjunto de conocimientos objetivos. No es en su calidad de *sabio* que el *homo medicus* posee autoridad dentro del asilo, sino como prudente... como garantía jurídica y moral..." (HL II 253).

En sus obras posteriores, Foucault volverá a poner énfasis en la importancia del conocimiento del médico como base, en sí misma, de su estatura moral. Desarrolla un análisis altamente sofisticado de las ciencias humanas—ciencias “sospechosas” que nunca alcanzaron el nivel de la ciencia normal kuhniana— y sus funciones políticas, sociales y culturales. Foucault sostendrá que es precisamente el hecho de que las ciencias humanas (en particular aquellas que se relacionan con la psiquiatría) hayan contribuido tan poco al conocimiento objetivo sobre los seres humanos y, sin embargo, tengan tanta importancia y poder en nuestra civilización, lo que debe ser enfocado y explicado. De qué modo y por qué esta debilidad científica se convierte en un componente del poder moderno es un tema esencial de los últimos trabajos de Foucault. En *Historia de la locura*, sin embargo, Foucault minimiza, y en algún sentido reduce, la importancia y la función del conocimiento cuando dice: “Si el personaje médico puede aislar la locura no es porque la conozca sino porque la domina, y lo que dentro del positivismo tomará figura de objetividad, no será sino el otro declive de la dominación” (HL II 254). Lo que en *Historia de la locura* es una máscara, finalmente formará parte de una compleja construcción estratégica, y un componente esencial de la dominación moderna.

En *Historia de la locura*, Foucault traza el crecimiento del positivismo científico como una cobertura para la explicación real del poder de cura que se encuentra detrás de la objetividad —una explicación que sólo llegará a ser clara un siglo más tarde, con la obra de Freud—. En el siglo XIX, los practicantes carecían de un lugar en su sistema para una explicación de su propio éxito. “Si quisieran analizarse las estructuras profundas de la objetividad en el conocimiento y la práctica de la psiquiatría del siglo XIX, de Pinel a Freud, deberíamos mostrar que esa objetividad es, desde el principio, una cosificación de orden mágico... Lo que se llama práctica psiquiátrica es una cierta táctica moral, contemporánea del fin del siglo XVIII, preservada en los ritos de la vida del asilo, y recubierta con los mitos del positivismo” (HL II 259-260).

Lo único de lo que los positivistas no podían dar razón era de la efectividad de sus operaciones. Foucault señala a Freud como el siguiente *locus* del cambio en la saga de la razón y la locura. Freud, en el relato de Foucault, adquiere su importancia por haber separado y jerarquizado, como objeto científico, la relación médico-paciente como componente esencial en el tratamiento de las enfermedades mentales. “Freud ha puesto en claro todas las estructuras del asilo... Pero ha explotado, en cambio, la estructura que envuelve al personaje del médico; ha amplificado sus virtudes de taumaturgo” (HL II 261-262). El *locus* de la operación del poder y de la efectividad de la terapia fue, al mismo tiempo,

algo a lo que Freud otorgó su verdadera importancia tanto como el encubrimiento de un mito todavía mayor del cientificismo. La autoridad del psicoanalista no provenía de su ciencia, como Freud sabía muy bien.

Pero incluso la habilidad de psicoanalista para comprender la enfermedad mental del paciente se oscurece, de acuerdo con Foucault. “El psicoanálisis podría resolver algunas formas de locura; sigue siendo extraño al trabajo soberano de la sinrazón” (*HL* II 263). Foucault cierra *Historia de la locura* con algunas referencias altamente condensadas a ciertas formas fundamentales de la alteridad que se extienden más allá del alcance de la razón y de la ciencia y que, en cierta forma inexplicable, parecen darse su propia posibilidad. Señala el “destello resplandeciente” de poetas como Artaud, Hölderlin y Nerval, quienes, de alguna manera, han escapado a la “gigantesca reclusión moral” y vislumbraron esta fundamental experiencia de la sinrazón que nos llama más allá de los límites admitidos por la sociedad. Foucault se interroga sobre si esta alteridad abre una “contestación radical” de la cultura occidental.

Esta referencia a una alteridad absoluta que encuentra y elude la historia se hace algo menos oscura en ocasión de los análisis posteriores de lo que Foucault describe como “el retroceso y el retorno a los orígenes” en *Las palabras y las cosas* (319-326). Foucault analiza esta búsqueda como experiencia fundamental fuera de la historia que refunde a la historia como una de las formas esenciales del pensamiento moderno. Con los primeros trabajos de Heidegger en mente, demuestra que este movimiento filosófico es característico de las formas más desarrolladas del pensamiento moderno y, sin embargo está destinado a fracasar. Por cierto, el propio Foucault busca ahora otros medios distintos del recurso a un límite ontológico que nos define pero que nos es necesariamente inaccesible, para formular el problema de los límites del conocimiento del hombre respecto de su propio ser y, por lo tanto, de los límites y funciones de las ciencias humanas.

En *Historia de la locura*, Foucault se consideraba parte de ese tipo raro y especial de pensadores que comparten un atisbo de la “empresa soberana de la sinrazón”. Mas tarde buscó establecer su análisis en el cuerpo, tornando públicamente accesible el contenido concreto respecto del cual sigue presente la tentación de hallar la base ontológica de nuestras prácticas históricas. En la *Historia de la sexualidad*, por ejemplo, Foucault interpreta la búsqueda de una secreta, inaccesible sexualidad detrás de las apariencias, no como un intento de lo que persigue correctamente la verdad profunda de la condición humana, sino más bien como una construcción mítica del pensamiento moderno que desempeña un papel importante en nuestra forma contemporánea de saber y poder. Así, Foucault ha llevado adelante el intento —ya perseguido por aquellos que sostienen que la hermenéutica de la sospecha constituye un método legítimo de las ciencias sociales— para articular un significado profundo detrás de las apariencias. Más bien, como se verá más adelante, trata ahora de interpretar esas apariencias como un conjunto organizado de prácticas históricas que ha producido el sujeto como materia de las

ciencias humanas. Se trata tan sólo de una ligera distorsión que sustituye “la Palabra de Dios” por la “locura”, y aplica la propia crítica de Foucault a la hermenéutica, a la cual éste llama exégesis, de acuerdo con su sugerencia de que la locura es una experiencia profundamente secreta, enmascarada por la racionalidad y por el discurso, de lo que es el ser humano. De este modo, la descripción que hace Foucault de la locura como profunda alteridad está cerca de convertirse, peligrosamente, en una “exégesis que escucha, a través de los entredichos, de los símbolos, de las imágenes sensibles, a través de todo el aparato de la Revelación, la locura siempre secret(a), siempre más allá de sí mism(a)” (NC 12).

La sentencia, extraída del siguiente libro de Foucault, *El nacimiento de la clínica*, muestra cuán pronto advirtió que sus coqueteos con la profundidad hermenéutica formaban parte de la tradición humanística que estaba tratando de superar y, por eso mismo, eran una vía muerta. Por cierto, la mayor parte de los análisis expuestos en *Historia de la locura* se consagran abiertamente a las prácticas públicas accesibles y a sus efectos, no a las secretas fuentes ontológicas, y el libro se habría robustecido con la eliminación de este recurso a la ontología. Pero antes de que Foucault retomara una vez más los temas más prometedores de *Historia de la locura*, prosiguió con una ofensiva contra la hermenéutica, de la cual sólo emergió con sus obras de la década de 1970.

La arqueología de la medicina

La ofensiva metodológica lanzada contra la búsqueda de una verdad más profunda debajo de las apariencias se hace presente con la oleada de estructuralismo que sumergió a Francia en la década de 1960. En su siguiente libro, *El nacimiento de la clínica* (1963), que aparece dos años después de su libro sobre la locura, Foucault se dispone a mostrar que “las figuras del saber y del lenguaje... obedecen a la misma ley profunda” (NC 279) –una estructura que subyace a las teorías, el discurso, las prácticas y la sensibilidad de una época, en la medida en que contribuyen a una comprensión “científica” de lo que es ser humano.

Una vez más, como era de esperar en Foucault, esta estructura cambia de modo discontinuo en ciertas coyunturas cruciales y, de modo más exclusivo que en *Historia de la locura*, Foucault se concentra en el “imborrable umbral cronológico” (NC 174) entre la Época Clásica y la moderna Época del Hombre. Resultará poco sorprendente que esa familiaridad con las reflexiones sobre la sociedad occidental que es esta “reestructuración repentina, radical” coincida con la Revolución Francesa.

Foucault acepta la explicación corriente sobre la profesión médica con respecto al tiempo y la importancia de su irrupción, pero da sobre ella una reinterpretación total. La concepción oficial es que, de acuerdo con Bichat, la medicina rompe finalmente con la fantasía y la superstición y

llega a la verdad objetiva sobre el cuerpo y sus enfermedades. Desde la moderna perspectiva de percepción cuidadosa y descripción neutral, la antigua medicina parece no sólo falsa sino también literalmente incomprensible ¿Qué sentido puede darse a un informe como el que sigue, con el cual Foucault da comienzo a su obra?:

Hacia mediados del siglo XVIII, Pomme cuidó y curó a una histérica haciéndola tomar “baños de diez a doce horas por día, durante diez meses completos”. Al término de esta cura contra el disecamiento del sistema nervioso y el calor que lo alimentaba, Pomme vio “porciones membranosas, parecidas a fragmentos de pergamino empapado [...] desprenderse con ligeros dolores y salir diariamente con la orina, desollarse a la vez el uréter del lado derecho y salir entero por la misma vía”. Lo mismo ocurrió “con los intestinos que, en otro momento, se despojaron de su túnica interna, la que vimos salir por el recto. El esófago, la tráquea y la lengua se habían desollado a su vez; y la enferma había arrojado diferentes piezas, ya por vómito, ya por la expectoración” (NC 1).

No podemos saber en qué medida este informe es empíricamente verdadero o falso, ni siquiera sabemos qué podría considerarse como confirmación de esta experiencia.

La estrategia de Foucault consiste en que hagamos nuestra propia y sorprendente constatación de que no sabemos qué puede significar esta descripción, en un tiempo tomada seriamente como relato objetivo e incluso comprenderla, y convertirla en una devastadora crítica para nuestra propia percepción de que ahora, al menos, la ciencia médica ha llegado a converger en la verdad objetiva. El punto en el cual radica el método arqueológico, que es tan importante para Foucault en esta etapa de su obra que aparece en el título de tres de sus libros, es que el arqueólogo verifica sobre todo tipo de discurso y de saber, especialmente los nuestros, el mismo tipo de distanciamiento de verdad y de significado que se aplica materialmente a los informes médicos y a otras teorías de la Época Clásica. Pero existe aquí un aspecto positivo del registro arqueológico. En primer lugar, como tratamos el lenguaje y las prácticas de las disciplinas de otra época como meros objetos sin significado, podemos acceder a un nivel de descripción que demuestra que lo que permanece incomprensible no carece de su propio orden sistemático. Los médicos como Pomme, al brindar su extraña descripción, se encontraban inconscientemente bajo el gobierno de precisos “códigos de conocimiento” estructurales (NC 90).¹ A continuación, nos damos cuenta de que la organización del conocimiento médico en la Época Clásica tenía una estructura formal comprensible; nos damos cuenta de que lo que conside-

¹ Hasta qué punto es general y estructuralista la comprensión de Foucault del “código” puede apreciarse mejor durante esta etapa en las notas que realiza en el prefacio de *Las palabras y las cosas*, tres años más tarde. “Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre sus órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá” (PC 5).

ramos como una verdad plena de sentido proclamada por la medicina moderna puede tratarse, sin embargo, como si estuviese gobernada por estructuras arbitrarias similares.

Se tiene la impresión de que, por primera vez desde hace milenios, los médicos, libres al fin de teorías y de quimeras, han consentido en abordar para él mismo y en la pureza de una mirada no prevenida, el objeto de su experiencia. Pero es menester volver al análisis: son las formas de visibilidad las que han cambiado; el nuevo espíritu médico del cual Bichat es, sin duda, el primer testigo absolutamente coherente, no debe inscribirse en el orden de las purificaciones psicológicas y epistemológicas; no es otra cosa que una reorganización sintáctica de la enfermedad (NC 274).

Es importante constatar qué lejos ha llegado Foucault hasta este punto desde una especie de hermenéutica. En el prefacio a *El nacimiento de la clínica* critica explícitamente lo que denomina comentario, el cual incluye tanto la búsqueda de un trasfondo ontológico oculto por el discurso como cualquier intento de resucitar la perdida inteligibilidad de la disciplina tal como se la consideraba seriamente en otra época. Kuhn, por ejemplo, puntualiza que una primera impresión de la física aristotélica la presenta como enigmática y poco o nada plausible, pero antes de usar esto como una evidencia para hacernos reconsiderar la seguridad de que nuestra propia física al menos tiene sentido, Kuhn procura hacer plausible a Aristóteles. Después de todo, anota Kuhn, lo que Aristóteles tuvo que decir sobre biología y política era “tan penetrante como profundo”. La prueba del éxito de su hermenéutica, que revive el modo en que Aristóteles observaba la naturaleza, consiste en que “se desvaneció parte de su apariencia absurda.”² Nada podría encontrarse más lejos del método de Foucault que este intento de revivir el sentido perdido con el reencuentro de su horizonte de inteligibilidad. Si seguimos esta línea de investigación, advierte Foucault, “estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya se ha dicho” (NC 10).

De cualquier forma, Foucault se sorprende de que no sea posible sustituir el comentario por el “análisis estructural”. Promete demostrar en su “arqueología de la percepción médica” que es posible cualquier otro enfoque, que no trate de hallar un sentido más profundo y una verdad más esencial en el discurso por medio de la agregación de todavía más discurso. Este método “no pretende apoyarse ni en la conciencia presente de los clínicos, ni siquiera en la repetición de lo que en otro tiempo ellos pudieron decir” (NC 10). Quiere demostrar que el discurso, la práctica y la experiencia médicas pueden volverse inteligibles de modo diferente, es decir por medio de la demostración de que tienen una estructura sistemática:

Pero aquí no se trata sino del dominio de la medicina y de la manera cómo

² Kuhn, *Essential Tension*, pp. XI, XII, XIII.

se ha estructurado en algunos años el conocimiento singular del individuo enfermo. Para que la experiencia clínica fuera posible como forma de conocimiento, ha sido menester toda una reorganización del campo hospitalario, una definición nueva del estatuto del enfermo en la sociedad y la instauración de una cierta relación entre la asistencia y la experiencia, el auxilio y el saber; se ha debido envolver al enfermo en un espacio colectivo y homogéneo [...].

Esta estructura, en la cual se articulan el espacio, el lenguaje y la muerte –lo que se llama, en definitiva, el método anatomoclínico–, constituye la condición histórica de una medicina que se da y que nosotros recibimos como positiva (NC 275-276).

Al usar este método, advertimos que cuando la estructura clásica de la medicina toma repentinamente el camino hacia la moderna estructura de la percepción clínica, lo que cambia esencialmente no es el contenido semántico sino la forma sintáctica. “Las imágenes del dolor no son conjuradas en beneficio de un conocimiento neutralizado; han sido distribuidas de nuevo en el espacio donde se cruzan los cuerpos y las miradas. Ha cambiado la configuración sorda en la que se apoya el lenguaje” (NC 3).

En *El nacimiento de la clínica*, Foucault abandona su estudio de las prácticas sociales que intentan otorgar sentido y control a la profunda y universal experiencia subjetiva de la locura, para examinar aquellas prácticas que hacen posible a los seres humanos tratarse a sí mismos como objetos en el más puro sentido. Ahora, en lugar de ver a las prácticas y a los discursos como intentos de sistematizar la más profunda y más inaccesible de todas las experiencias humanas, Foucault, en la misma línea de su distanciamiento de cualquier especie de hermenéutica y su aproximación a una suerte de estructuralismo, dirige su atención al análisis del cuerpo como un cadáver yacente ante la mirada del médico, cuya estricta condición de objeto no da lugar alguno a la búsqueda de cualquier significación oculta.

Será sin duda decisivo para nuestra cultura que el primer discurso científico, tendido por ella sobre el individuo, haya debido pasar por este momento de la muerte. Es que el hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia [...] sino en la apertura de su propia supresión; de la experiencia de la sinrazón han nacido todas las psicologías [...] de la integración de la muerte en el pensamiento médico ha nacido una medicina que se da como ciencia del individuo (NC 276).

El nacimiento de la clínica, con su intento de encontrar la estructura silenciosa que sostiene las prácticas, el discurso, la experiencia de la percepción (la mirada) tanto como el conocimiento subjetivo y su objeto, representa el viraje más extremo de Foucault hacia el estructuralismo. Pero aunque “incapaz de evitar un recurso frecuente al análisis estructural” (AS 27), aun en este aspecto, Foucault jamás fue un estructuralista completo. No buscaba estructuras *atemporales*, sino “condiciones *históricas* de posibilidad” (NC 15, el subrayado es nuestro). Pero en el libro

clínico sostiene, en efecto, que la arqueología podría descubrir “estructuras profundas” (NC 90), subyacentes en la medicina o, presumiblemente, en cualquier otra disciplina seria que estudie a los seres humanos.

2. LA ARQUEOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS

En el momento en que terminó su historia de la locura y su arqueología del discurso y de la práctica médica, Foucault tenía varias opciones metodológicas y posibles dominios accesibles para su estudio. Podría haber proseguido el estudio del significado de las prácticas discursivas y de su dependencia relativa de las instituciones sociales –el tipo de historia que inauguró la *Historia de la locura* y a la cual retornó más tarde– o podría haber desarrollado el enfoque arqueológico de *El nacimiento de la clínica*, que procuraba eludir la cuestión del significado enfatizando las condiciones estructurales de posibilidad tanto de la práctica como del discurso. En cada caso, para hacer justicia a los importantes descubrimientos metodológicos de ambos libros, debería haber purificado sus métodos, restringiendo las exigencias de cada uno. Podría haber proseguido su giro hacia la futilidad de la búsqueda de un significado ontológico profundo, extendiendo el análisis de las prácticas históricas subyacentes en el lenguaje y las instituciones, presente en el libro sobre la locura, y eliminando al mismo tiempo sus pretensiones ontológicas. O, mejor aun, realizar una autocrítica del análisis de la *Historia de la locura*, mostrando las estrategias de control a largo plazo, condicionando y usando los métodos y resultados obtenidos por las ciencias “objetivas” del hombre, de modo de poder desarrollar la descripción arqueológica de *El nacimiento de la clínica*, al tiempo que restringía sus tendencias cuasi-estructuralistas. En lugar de seguir un código que acompañase y sustentase el dominio de las prácticas sociales, políticas, institucionales y discursivas, podría haber restringido sus métodos arqueológicos a un intento más plausible (aunque en última instancia insostenible) de descubrir las reglas estructurales que gobiernan exclusivamente el discurso.

De hecho, es esta última opción la que escogió Foucault. Bajo la influencia del entusiasmo estructuralista que inundaba París, trató de

purificar y retener apenas aquellos aspectos formales de su trabajo que ahora aparecen como más cuestionables, tanto para él como para nosotros. Es decir, restó importancia a su interés en las instituciones sociales y se concentró de modo casi exclusivo sobre el discurso, su autonomía y sus transformaciones discontinuas. De allí su intento de divorciar el discurso tanto como fuera posible de su sustento social, y de descubrir las reglas de sus autorregulaciones, intento que analizaremos y criticaremos oportunamente, en lo que resta del capítulo I.

Mientras restringía su método al análisis del discurso, Foucault ampliaba su dominio de investigación para cubrir las principales ciencias del hombre. Esto provenía de una extensión natural, dado que Foucault siempre se había interesado por la forma en que los seres humanos buscan conocerse a sí mismos en nuestra cultura. Después de haber tratado de comprender, en primer lugar, de qué manera la civilización occidental había tratado de considerar y otorgar sentido a lo que era radicalmente “otro” respecto del género humano, volvía ahora a los sistemas de autocomprensión que el pensamiento occidental ha generado a través de su reflexión sobre aquellos aspectos de los seres humanos que resultaban más accesibles. Estos aspectos podrían clasificarse groseramente en lo social, el individuo concreto y los significados compartidos. En la clasificación de Foucault, estos aspectos se estudian a través de varias disciplinas que se relacionan con el trabajo, la vida y el lenguaje. Es éste el tema principal de su libro *Las palabras y las cosas* (1966).

Foucault interpreta, como ocurre con muchos otros intelectuales de la Francia de su época, que la comprensión de los seres humanos ha llegado a una coyuntura crucial. Parecería que, por fin, el estudio de los seres humanos, luego de haber recorrido diversos caminos promisorios que finalmente terminaron fracasando en su propósito de cumplir sus promesas, por fin había fundado un programa que podía llegar a cumplirse. El proyecto estructuralista de Lévi-Strauss, Lacan y Chomsky parece haber abierto un dominio del análisis formal que podía ser beneficiosamente proseguido por cualquiera que se considerase liberado de los preconceptos tradicionales. *Las palabras y las cosas*, subtítulo *Una arqueología de las ciencias humanas* (y originalmente titulado *La arqueología del estructuralismo*), es precisamente un intento de extender estas disciplinas estructuralistas determinando “las posibilidades y los derechos, las condiciones y los límites de una formalización justificada” (PC 370).

La arqueología de las ciencias humanas aplica y purifica el método desarrollado por la arqueología de la percepción médica. Intenta estudiar la estructura del discurso de varias disciplinas que han pretendido imponer teorías de la sociedad, del individuo y del lenguaje. Como expone Foucault: “Es evidente que tal análisis no dispensa de la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico [...] han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías,

formarse las racionalidades para anularse y desvancerse quizá pronto” (PC 7). Para realizar este trabajo, Foucault introdujo su celebrada pero poco empleada noción de *episteme*, que más tarde definió de la manera siguiente:

Por *episteme* se entiende [...] el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados [...]. La *episteme* no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas (AS 322-323).

Para llevar adelante esta empresa, Foucault trata de señalar y describir los sistemas epistémicos que subyacen en las tres épocas principales del pensamiento occidental. Estas tres épocas son rotuladas de modo convencional: el Renacimiento, la Época Clásica y la Modernidad. El nivel de análisis arqueológico de Foucault hace posible caracterizarlas de un modo nuevo y revelador. Luego de un breve y perspicaz relato de las características que organizan el principio del Renacimiento, Foucault dedica gran parte de *Las palabras y las cosas* a detallados análisis de la *episteme* de la Época Clásica, que desarrolla sobre la relación entre representación y *mathesis*. Sólo desde esta distancia se prepara para una reflexión sobre la modernidad. El método arqueológico de distanciamiento le permite caracterizar a la Modernidad como la Época del Hombre, y mostrar que “el hombre” es una especie de sujeto total y de objeto total de su propio conocimiento, lo cual da a las ciencias del hombre una estructura especialmente atormentada y, en última instancia, neutralizante.

En los siguientes tres capítulos nos proponemos sintetizar el fascinante relato de la Época Clásica solamente en la medida en que proporciona un contraste necesario para el análisis de la Modernidad. Intentaremos después explicar su notoria síntesis del hombre, de crucial importancia, y sus estrategias, poderosas desde el punto de vista intelectual, pero en última instancia insuficientes por sí mismas para ser usadas en el intento de comprender al hombre como tal. Finalmente, examinaremos con algún detalle las reflexiones metodológicas de Foucault sobre sus primeros libros para sostener que, aunque sus metateorías respecto de las teorías occidentales del hombre liberan a Foucault de las dificultades que diagnosticó correctamente en las ciencias del hombre, sin embargo se ve conducido por esta causa a esa suerte de retorcidos *impasses* sobre los que nos había advertido para que los reconociéramos. Sólo entonces nos encontraremos en una posición de apreciar el nuevo y fructífero papel que Foucault asigna a la arqueología en sus trabajos posteriores.

El origen de las representaciones en la Época Clásica

En todo caso, es posible definir la episteme clásica, en su disposición más general, por el sistema articulado de una mathesis, de una taxonomía, y de un análisis genético. Las ciencias llevan siempre consigo el proyecto, aun cuando sea lejano, de una puesta exhaustiva en orden; señalan siempre también hacia el descubrimiento de los elementos simples y de su composición progresiva; y en su medio son un cuadro, presentación de los conocimientos en un sistema contemporáneo de sí mismo. Por lo que se refiere a los grandes debates que han ocupado la opinión, se alojan en forma muy natural en los pliegues de esta organización (PC 80, 81).

De acuerdo con Foucault, la Época Clásica resume en sí misma el proyecto de construir un método de análisis universal que pueda producir una absoluta certeza por medio del perfecto ordenamiento de las representaciones y signos que refleje del mundo, el orden del ser –porque ser, en la Época Clásica, tenía un orden universal–. El cuadro era el lugar donde podía exponerse este orden. Aquí, el método universal de análisis podrá extenderse hacia delante, en la forma clara y progresiva de las representaciones que nos da la pintura del verdadero orden del mundo. Es sobre este cuadro particular que las ciencias ocupan su lugar, pero es la posibilidad de ese cuadro la que define las estructuras más generales de la *episteme*.

Foucault señala a Descartes como una figura emblemática que procuró certezas a través de la búsqueda de un método que se las garantizara. La comparación y el orden se convierten en los términos clave. La comparación se transforma en un método de pretensión universal, que se basa en la búsqueda de naturalezas simples que el sujeto analiza y construye a partir de su simplicidad. Si estas naturalezas han sido correctamente aisladas y el método de construcción es seguro, entonces progresaremos desde lo más simple a lo más complejo con perfecta seguridad. Establecemos una serie en la cual el primer término es de una naturaleza tal que lo intuimos independientemente de cualquier otra naturaleza. De esta manera, todas las cuestiones de identidad y diferencia pueden reducirse, gracias al uso de este método, a cuestiones de orden. “Y justo en esto es en lo que consiste el método y su ‘progreso’: en remitir toda medida (toda determinación por igualdad o desigualdad) a una puesta en serie que, a partir de lo simple, haga aparecer las diferencias como grados de complejidad” (PC 60). El ordenamiento correcto de los elementos, de lo simple a lo complejo, en una progresión gradual, se torna crucial. Se trata de una operación de método, el método de análisis. Si se lo desarrolla correctamente, se logra la perfecta certeza.

El instrumento clave que permitirá el método de análisis para producir el certero ordenamiento de las cosas en un cuadro es el signo. “Un sistema arbitrario de signos debe permitir el análisis de las cosas en sus elementos

más simples; debe descomponer hasta llegar al origen; pero debe demostrar también cómo son posibles las combinaciones de estos elementos y permitir la génesis ideal de la complejidad de las cosas” (PC 68).

En la Época Clásica, el hombre no era *el* hacedor, *el* artífice –Dios– sino, como *locus* de clarificación, *un* artífice. Había un mundo creado por Dios, que existía por sí mismo. El papel del hombre era clarificar el orden del mundo. Cumplía esta tarea, como hemos visto, por medio de la evidencia y de ciertas ideas. La clave era que el medio de representación era fiable y transparente. El papel del pensador era brindar una descripción artificial del orden de lo que ya estaba allí. No creaba el mundo, ni ultimaba la representación. Construía un lenguaje artificial, un orden convencional de signos. Pero no era el hombre el que otorgaba significado a esa actividad. Es esto lo que Foucault quiere expresar cuando dice que no había una teoría de la significación en la Época Clásica. El hombre clarificaba, pero no creaba; no era una fuente trascendental de significación. De allí que si nos preguntamos cuál era la principal actividad del sujeto –el “yo pienso”– encontraremos la respuesta relativamente trivial de que consistía en la tendencia de lograr claridad en los conceptos.

De allí que naturaleza y naturaleza humana continúen estando unidas. La naturaleza humana tiene un papel especial en relación con la naturaleza que se refiere a la actividad humana del conocimiento: “en la gran disposición de la *episteme* clásica, la naturaleza, la naturaleza humana, y sus relaciones son momentos funcionales definidos y previstos” (PC 302). Se mantienen unidas por el poder del discurso. Representación y ser van juntos en el discurso, que es, al mismo tiempo, tanto el lenguaje como aquello a lo cual representa. Pero de aquí se sigue que por lo tanto, “el lenguaje clásico, como *discurso común* de la representación y las cosas, como el lugar en el interior del cual se entrecruzan naturaleza y naturaleza humana, excluye en absoluto algo que sería ‘la ciencia del hombre’. En tanto que este lenguaje se habló en la cultura occidental, no era posible que se planteara el problema de la existencia humana en su misma naturaleza pues lo que se anudaba en él era la prerepresentación y el ser” (PC, 303). Dado que esto se tomaba como garantía del lenguaje, porque esa naturaleza suya era la que hacía posible la representación exitosa, el papel de los seres humanos en relación con las representaciones y las cosas no podía problematizarse en sí mismo.

Esto mismo puede exponerse de otra manera: la actividad de los seres humanos, en su construcción del cuadro, no podría representarse a sí misma, no había lugar en el cuadro para ella. Dado que, de hecho, un ser era el que construía este cuadro, por cierto que debería haber habido un lugar para él. Había un lugar para el sujeto cognoscente como animal racional, el más alto en la jerarquía de Dios, pero *no* para que se lo representara *per se*, para el hombre como una especie diferente, particular, de ser; en tanto que sujeto ordenador, no podía hallar su lugar en el cuadro que organizaba. Foucault se dedica exclusivamente a la sistematización de los enunciados reales de una época, y ve a la Época Clásica

carente de un lugar para el hombre en tanto sujeto ordenador y objeto ordenado. El hombre no puede entrar en la pintura clásica sin que la totalidad del esquema atraviere una transformación radical.

Para Foucault, la época de la representación puede abordarse por medio de un análisis de lo que se puede y de lo que no se puede poner en una pintura cuando se trata de representar la comprensión durante la Época Clásica. Foucault inicia *Las palabras y las cosas* con una densa descripción de *Las Meninas*, una pintura de Velázquez (1656). Foucault lee la pintura en términos de representación y sujeto, el emblema del relato de *Las palabras y las cosas*. Su explicación de la pintura sirve para tematizar la estructura del conocimiento tanto en la Época Clásica como para el período que le sigue, la Época del Hombre. El análisis de la pintura realizado por Foucault muestra de qué manera aparecen representados en ella todos los temas de la perspectiva clásica de la representación. El compromiso de Foucault con el método arqueológico, como veremos, descarta una referencia a las inestabilidades no explicitadas que se encuentran en el discurso de esa época pero, pese a ello, aporta sugerencias (que desarrolla en el libro mucho más tarde) de cómo la inestabilidad de la época presagiaba ya la aparición del hombre.

Dejemos que prosiga Foucault con la lectura de *Las Meninas*.

El pintor está ligeramente alejado del cuadro. Lanza una mirada sobre el modelo; quizá se trata de añadir un último toque, pero también puede ser que no se haya dado aún la primera pincelada. El brazo que sostiene el pincel está replegado sobre la izquierda, en dirección de la paleta; está, por un momento, inmóvil entre la tela y los colores. Esta mano hábil depende de la vista; y la vista, a su vez, descansa sobre el gesto suspendido. Entre la fina punta del pincel y el acero de la mirada, el espectáculo va a desplegar su volumen (PC 13).

Vemos al pintor, retratado en un momento congelado en el que se detiene frente a su obra y observa su modelo. Si en ese momento se hubiera encontrado pintando, habría desaparecido detrás del gran bastidor de su lienzo, sobre el cual está trabajando. Pero, como se pinta a sí mismo, no está trabajando; ha sido sorprendido entre pinceladas, lo que le permite hacerse visible para nosotros, los espectadores. “Puede vérselo ahora, en un momento de detención, en el centro neutro de esta oscilación. [...] Como si el pintor no pudiera ser visto a la vez sobre el cuadro en el que se lo representa y ver aquel en el que se ocupa de representar algo. Reina en el umbral de estas dos visibilidades incompatibles.” (PC 13)

En la pintura, el pintor observa un espacio en cuyo interior nos encontramos situados como espectadores. No podemos estar seguros de lo que está pintando, dado que su lienzo se oculta a nuestra vista. Sin embargo, por la estructura del cuadro, estamos fijos en la mirada del pintor y unidos a la pintura, por el hecho de ser nosotros lo que está mirando. “En apariencia, este lugar es simple; es de pura reciprocidad: vemos un cuadro desde el cual, a su vez, nos contempla un

pintor.” Sin embargo, “el pintor sólo dirige la mirada hacia nosotros en la medida en que nos encontramos en el lugar de su objeto. Nosotros, los espectadores, somos una añadidura” (PC 14). Claramente, ocupamos el lugar que también debe ocupar el modelo del pintor.

“En el momento en que colocan al espectador en el campo de su visión, los ojos del pintor lo apresan, lo obligan a entrar en el cuadro, le asignan un lugar a la vez privilegiado y obligatorio, le toman su especie luminosa y visible y la proyectan sobre la superficie inaccesible de la tela vuelta” (PC 14). Modelo y espectador coinciden: “En este lugar preciso aunque indiferente, el contemplador y el contemplado se intercambian sin cesar” (PC 14).

Dado que no podemos ver lo que se encuentra en el lienzo, no podemos decir con certeza quién ocupa el lugar del modelo. Esto evita la oscilación de las miradas del ser fijado. “En realidad, el pintor fija un lugar que no cesa de cambiar de un momento a otro; cambia de contenido, de forma, de rostro, de identidad” (PC 15). Velázquez pintando, el modelo que es observado y la mirada del espectador que se extiende por todo el cuadro; todo el conjunto conlleva una relación, una relación que es necesaria y asegurada por una organización de la pintura inestable y elusiva.

La luz es otro factor importante. Inunda el cuarto desde una ventana situada a la izquierda, que ilumina la escena, las pinturas sobre las paredes y, presumiblemente, la pintura que se está pintando. “Esta ventana extrema, parcial, apenas indicada, libera una luz completa y mixta que sirve de lugar común a la representación [...] es una luz que hace visible toda la representación” (PC 15-16). Vemos la iluminación, pero no su fuente. La fuente se encuentra fuera de la pintura. Como tal, “es un lugar común en el cuadro y en lo que ésta tiene de exterior” (PC 19). Claramente, se trata de la luz del Iluminismo, que establece un espacio en que se corresponden los objetos y las representaciones. Para los pensadores del Iluminismo “la luz, anterior a toda mirada, era el elemento de lo ideal, el lugar de origen, imposible de designar, donde las cosas eran adecuadas a su esencia y la forma por la cual la alcanzaban es a través de la geometría de los cuerpos; llegado a su perfección, el acto de ver se reabsorbía en la figura sin curva ni duración de la luz” (NC 7).

En la pared más distante que se encuentra detrás de la habitación, vemos una serie de pinturas en gran medida ocultas por las sombras. Hay, sin embargo, una excepción que se destaca y brilla con un fulgor particular. No se trata de una pintura, sino de un espejo. Todas las pinturas que aparecen en *Las Meninas* están oscurecidas para nosotros, ya sea por su lugar o por su poca iluminación. Sólo el espejo parece revelar lo que representa: “De todas las representaciones que representa el cuadro, es la única visible; pero nadie la ve” (PC 16). El pintor mira hacia otro lado; las otras figuras de la pintura también están vueltas hacia adelante, se dirigen hacia nosotros, o al menos no miran en la dirección en la cual estarían en condición de ver el espejo.

De acuerdo con las convenciones de la pintura holandesa de la época, el espejo debe revelar, en una perspectiva distorsionada, los contenidos del cuadro en el que figura. Pero no es lo que ocurre aquí; de hecho el espejo no revela nada de lo que representa la pintura en sí misma. “Al fondo de la habitación, ignorado por todos, el espejo inesperado hace resplandecer las figuras que mira el pintor [...]; pero también a las figuras que ven al pintor” (PC, 18). Foucault dice que el espejo proporciona “una metátesis de la visibilidad”, al introducir en el cuadro una representación de aquellas figuras que se están pintando.

La que vemos en el espejo es la imagen de dos figuras, el rey Felipe IV y su esposa Mariana. Son ellos, por cierto, los modelos a quienes se está pintando. Ellos ocupan efectivamente ese espacio para el pintor. Pero es un truco porque nosotros también, como espectadores, ocupamos ese lugar. Pueden ocupar y, en efecto, ocupan ese lugar ante el pintor. El espejo podría reflejarnos, pero, por supuesto, no puede hacerlo.

Al lado del espejo, en el cuadro, hay una puerta levemente iluminada en la que se proyecta la alta silueta de un hombre, que se encuentra de perfil y parece recién llegado. Se lo muestra observando la escena, mirando tanto a las figuras que se representan en la pintura como a los modelos que pinta el artista. Es claro que es una representación del espectador. Como expone Foucault elípticamente “pudiera ser que él también estuviera, hace un momento, en la parte delantera de la escena, en la región invisible que contemplan todos los ojos del cuadro. Lo mismo que las imágenes que se perciben en el fondo del espejo, sería posible que él fuera un emisario de este espacio evidente y oculto” (PC 20). La función del espectador, que no se representa en el espejo, se sitúa en su proximidad —el observador ocasional dirige su atención al mismo lugar que atrae la del pintor y la de todas las otras figuras del cuadro—.

Este lugar es importante sobre todo a causa de la triple función que cumple en la pintura. “En él vienen a superponerse con toda exactitud la mirada del modelo en el momento en que se la pinta, la del espectador que contempla la escena y la del pintor en el momento en que compone su cuadro (no el representado, sino el que está delante de nosotros y del cual hablamos). Estas tres funciones ‘de vista’ se confunden en un punto exterior al cuadro” (PC 23). Este punto es un punto ideal, de otro modo estaría atestado hasta lo imposible, pero también es un punto real porque se trata del lugar que ocupa en ese momento el observador. En cualquier caso, “la realidad es proyectada al interior del cuadro —proyectada y difractada en tres figuras que corresponden a las tres funciones de este punto ideal y real—. Son: a la izquierda, el pintor con su paleta en la mano [y sus ojos sobre el modelo] (autorretrato del autor del cuadro); a la derecha el visitante, con un pie en el escalón, dispuesto a entrar en la habitación [...] por fin, en el centro, el reflejo del rey y de la reina, engalanados, inmóviles, en la actitud de modelos pacientes en el acto de mirar a aquellos que los miran” (PC 24).

Obviamente, como lo interpreta Foucault, el tema principal de *Las Meninas* es la representación. Lo que representa *Las Meninas* es el

mundo de las representaciones, diseñado de modo ordenado sobre un cuadro, en este caso, en la pintura misma. Lo que se representa son las funciones de la representación. Lo que no se representa es un sujeto unificado y unificante que pone estas representaciones y que las convierte en objetos para sí. Este sujeto emergerá, en el relato de Foucault, con la emergencia del hombre, con Kant. El cambio crucial que debe tenerse en cuenta es que el soberano de la Época Clásica es un modelo. Pero ser un modelo es ser el centro de atención y sólo incidentalmente (de modo tan accidental como la imagen contenida en el espejo) ser el objeto de la representación. De la misma manera, es el espectador el que representa la escena para sí mismo, pero no se identifica con su papel de espectador. Así, no es esencialmente el objeto pasivo de la pintura, ni el observador de su mundo. Finalmente, tampoco es el pintor el que ha organizado y, en última instancia, propuesto la escena.

En *Las Meninas* los aspectos de representación –el tema principal de la pintura– han sido dispersados en tres figuras separadas. Sus representaciones están diseminadas en la pintura misma. Estos aspectos son la producción de la representación (el pintor), el objeto representado (los modelos y su mirada) y la observación de la representación. Cada una de estas tres funciones separadas pueden ser y han sido representadas por Velázquez. Esta dispersión de la representación es necesaria al punto de que todas estas funciones pueden ser dispuestas y organizadas en un cuadro. Esto es lo que Foucault quiere decir cuando afirma que “la representación puede darse como pura representación” (PC 25).

El precio pagado por este éxito es que la actividad de representación, el unificado despliegue temporal de las funciones de representación, puede no ser representado en el cuadro. Y es esta tensión lo que produce la inestabilidad en la pintura y en la episteme. La paradoja central de la pintura gira en torno de *la imposibilidad de representar el acto de representar*. Si la tarea esencial de la Época Clásica era la de poner en orden las representaciones sobre un cuadro, lo único que esta época no puede hacer es poner su propia actividad en el cuadro así construido. De allí que las tres funciones de la representación, pero no la actividad misma, hayan podido captarse exitosamente en la pintura. En primer lugar el pintor, quien realiza la pintura, nos dice Foucault, no puede ser representado en el acto de pintar. Está haciendo una pausa. Desaparecerá detrás del lienzo tan pronto como comience a pintar nuevamente. En segundo lugar, los modelos captados en el espejo de modo difuso y periférico. Pero advertimos, en el centro, a los personajes que miran a los modelos, a los que no se los representa en el acto de modelar. Si el rey fuese conducido al interior de la pintura, todas las tensiones internas colapsarían, el trasfondo perdería su estructura y la estructura se quebraría; la interacción y oscilación del espectador y del modelo quedarían congeladas. De hecho, esto es lo que ocurriría si el soberano, en tanto objeto y sujeto, constituyese el tema principal del cuadro. El rey es sólo un modelo. En tercer lugar, lo que ve el espectador es una pintura que se está pintando; ve la representación de una representación. Pero cuando Velázquez sitúa

al observador sustituto detrás de la pintura, ya no se encuentra observando la pintura, sino que pasa a convertirse en un objeto pintado. Tampoco el espejo capta nuestra imagen como espectadores que miramos la pintura que se está pintando, muestra a la pareja real. De allí que la función del espectador tampoco aparezca representada como actividad.

Foucault dice esencialmente esto cuando afirma: “En este cuadro como en toda representación en la que, por así decirlo, se manifieste una esencia, la invisibilidad profunda de lo que se ve es solidaria de la invisibilidad de quien ve—a pesar de los espejos, de las imitaciones, de los retratos” (PC 24). Lo que se ve son funciones de la representación que se despliegan fuera de la pintura. Lo profundamente invisible es la actividad de representación y la fuente de luz que la hace posible. No se encuentran representados en ningún lado porque no pueden estarlo. Es esto precisamente lo que ha mostrado Velázquez: la visibilidad de todas las formas de la tarea de representación y la profunda invisibilidad del acto de representar en el momento de realizarse. Al mostrar primero al espectador que está por entrar, el espejo sobre la pared de atrás y al pintor pintando, Velázquez ha presentado las tres funciones del sujeto. Pero en el cuadro mismo no se las ve, se encuentran situadas detrás de las personas, quienes están mirando hacia el modelo. Asimismo, la persona que observa, el verdadero espectador que está fuera del cuadro: también es profundamente invisible; no puede ser representado en la pintura.

De allí la particular inestabilidad de la representación. El pintor es perfectamente exitoso; muestra todas las funciones requeridas por la representación y la imposibilidad de reunir las en la representación unificada de su actividad. Cada cosa se refiere a un punto singular donde debería estar, por la lógica interna de la pintura y de la época, el artista, el modelo y el espectador. Pero Velázquez no puede pintarlo. Algo esencial no ha sido representado. Sin embargo, no se trata de un error: si la tarea del pintor era representar cada cosa como podía representarse, en verdad Velázquez hizo un buen trabajo.

El hombre y sus dudas: el análisis de la finitud

El enlace de las positivities con la finitud, la duplicación de lo empírico en lo trascendental, la relación perpetua entre el cogito y lo impensado, el retiro y el retorno del origen definieron para nosotros el modo de ser del hombre. Desde el siglo XIX, la reflexión intenta fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber sobre el análisis de este modo de ser y no sobre el de la representación (PC 326).

Repentinamente, de acuerdo con el relato de Foucault, en algún momento de finales del siglo XVIII tuvo lugar uno de los cambios más dramáticos de aquellos cambios epistémicos que la arqueología de Foucault se propone trazar. Un “trastorno profundo”, “una mutación arqueológica” (PC 304)

tuvo lugar, que señaló el colapso de la Época Clásica e hizo posible la emergencia del hombre. De pronto, la representación se volvió opaca. En la medida en que el discurso proveía un medio transparente de representación cuyos elementos lingüísticos correspondían a los primitivos elementos del mundo, la representación no resultaba problemática. Dios había organizado una cadena de seres y preparado el lenguaje en una cadena de correspondencias preestablecida con ella. Los seres humanos habían sido dotados con la capacidad de usar signos lingüísticos, pero los seres humanos, en tanto animales racionales capaces de hablar, eran simplemente otra especie de criaturas cuya naturaleza podía ser interpretada a partir de su propia definición en tanto pudiese ubicarse en su propio lugar sobre la tabla de seres. No era necesario un ser finito para que la representación se hiciese posible; no había lugar en el cuadro para aquel que la ejecutaba. “En el pensamiento clásico, aquello para lo cual existe la representación y que se representa a sí mismo en ella [...] aquello que anuda todos los hilos entrecruzados de la ‘representación del cuadro’ jamás se encuentra presente” (PC 300). Un hombre en tanto ser que accede en su totalidad a la pintura en la misma medida en que ingresa en ella es impensable en la *episteme* clásica. “En la gran disposición de la *episteme* clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos. Y el hombre, como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible, no tiene lugar alguno en ella” (PC 312).

Solamente cuando el discurso clásico ya no pudo seguir apareciendo como un medio perfectible cuyos elementos naturales representaban los elementos naturales del mundo, sólo entonces la relación de representación se convirtió en un problema en sí misma. Foucault no nos ofrece ninguna razón para este cambio decisivo. Simplemente traza un cuadro de los cambios que ocurrieron, rehusando el tradicional gambito de la historia o de las ciencias sociales. No da explicaciones. La razón para esta obstinación puede ser atribuida menos a una inclinación por el oscurantismo que al simple hecho de que cualquier explicación sólo podría adquirir sentido dentro de la estructura de referencia específica y, por eso mismo, dentro de una *episteme* específica. Cualquier explicación propuesta para explicar el cambio de un período al siguiente no agregaría nada a nuestra comprensión de la naturaleza abrupta e inesperada de estos cambios.

En el cambio capital frente al cual nos encontramos, el hombre, tal como lo conocemos hoy, hace su aparición y comienza a medir todas las cosas. A continuación, el orden del mundo ya no sigue siendo el que Dios ha dado y se ha representado en un cuadro, y entonces se quiebra la relación que había tenido lugar entre el hombre y el resto de los seres del mundo. El hombre, que hasta entonces era un ser entre otros, es ahora un sujeto entre objetos. Pero el hombre no sólo es un sujeto entre objetos, rápidamente asume que lo que está buscando comprender no son solamente los objetos del mundo, sino a sí mismo. El hombre comienza a ser el sujeto y el objeto de su propio conocimiento.

El hombre se ve ahora limitado por su implicación en un lenguaje que ya no es un medio transparente sino una densa red con su propia historia inescrutable. Sin un espacio de luz que dé acceso directo a la estructura de los objetos y del mundo, el sujeto de conocimiento, en la medida en que se encuentra enredado en el lenguaje, ya no es un mero espectador. “A fines del siglo XVIII, ver consiste en dejar a la experiencia su mayor opacidad corporal; lo sólido, lo oscuro, la densidad de las cosas encerradas en ellas mismas, tienen poderes de verdad que no toman de la luz” (NC 7). El hombre está totalmente involucrado y con su comprensión oscurecida por los objetos que trata de conocer. “Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural. [...] La finitud del hombre se anuncia –y de manera imperiosa– en la positividad del saber” (PC 305).

Pero la respuesta de Kant y la época que siguió no se dedicó a lamentar esta limitación: antes bien, se trató de convertirla en una ventaja, sentando las bases de todo conocimiento fáctico, es decir, positivo. “El límite no se manifiesta como determinación impuesta al hombre desde el exterior (porque tiene una naturaleza y una historia), sino como finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho y se abre a la positividad de todo límite concreto” (PC 306). Dado que el lenguaje ya no puede realizar la tarea de representar y, por eso, de hacer posible el conocimiento, la función de representación comienza a ser un problema. El hombre toma sobre sí la tarea de realizar la representación. “El análisis del modo de ser del hombre tal como se ha desarrollado a partir del siglo XIX no se aloja en el interior de una teoría de la representación; su tarea es, por el contrario, mostrar cómo es posible que las cosas en general se den a la representación, en qué condiciones, sobre qué suelo.” (PC 327-328).

A diferencia de un *análisis* de la representación, se encuentra ahora una *analítica*. Desde Kant en adelante, una analítica es un intento de mostrar qué representaciones básicas y análisis de representaciones son posibles y en qué medida son legítimos. “El análisis precrítico de lo que el hombre es en esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre” (PC 332) “Allí donde en otro tiempo había una correlación entre una *metafísica* de la representación y de lo infinito y un *análisis* de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su lengua, vemos constituirse una *analítica* de la finitud y de la existencia humana” (PC 308).

El intento de tratar limitaciones fácticas como finitud y de esta manera convertir la finitud en condición de posibilidad de todos los hechos es una noción enteramente nueva. “Los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja de acuerdo con las leyes de una economía, de una filología y de una biología, pero que, por una especie de torsión interna y de recubrimiento habría recibido, por el juego de estas leyes mismas, el derecho de conocerlas y de sacarlas por completo a la luz, todos estos temas familiares para nosotros y ligados a la existencia de las ‘ciencias humanas’ están excluidos del pensamiento clásico” (PC 302).

Así, el hombre emerge no solamente a la vez como sujeto y objeto de conocimiento, sino más aun, paradójicamente, como organizador del espectáculo en el cual él mismo aparece. Lo impensado de *Las Meninas* le había reservado un espacio para él. Según expone Foucault respecto del espacio vacío al frente y al centro del cuadro de Velázquez,

Aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado, surge allí, en este lugar del Rey, que le señalaba de antemano *Las Meninas*, pero del cual quedó excluida durante mucho tiempo su presencia real. Como si, en este espacio vacío hacia el cual se vuelve todo el cuadro de Velázquez, pero que no refleja sino por el azar de un espejo y como por fractura todas las figuras cuya alternancia, exclusión recíproca, rasgos y deslumbramiento supone-mos (el modelo, el pintor, el rey, el espectador), cesan de pronto su imperceptible danza, se cuajan en una figura plena y exigen que, por fin, se relacione con una verdadera mirada todo el espacio de la representación. (PC 304.)

Como sugiere Foucault al poner al hombre en el lugar del rey, el hombre ya no sólo afirma ser capaz de conocer las leyes del mundo que parecen limitarlo a él y a su conocimiento. Dichas limitaciones ya no siguen siendo vistas como impuestas *sobre* el hombre, debido a su lugar intermedio en la gran tabla de los seres, sino, en alguna medida, decretadas e impuestas por el hombre. Así, en una sorprendente inversión, el hombre reclama el conocimiento total en virtud de sus limitaciones.

Pero, para la experiencia del hombre se da un cuerpo que es su cuerpo –fragmento de espacio ambiguo, cuya espacialidad propia e irreductible se articula, sin embargo, sobre el espacio de las cosas–; para esta misma experiencia, el deseo se da como apetito primordial a partir del cual toman valor todas las cosas y un valor relativo; para esta misma experiencia, se da el lenguaje al filo del cual pueden darse todos los discursos de todos los tiempos, todas las sucesiones y todas las simultaneidades. Es decir que cada una de estas formas positivas en las que el hombre puede aprender qué es finito sólo se le da sobre el fondo de su propia finitud. Ahora bien, ésta no es la esencia más purificada de la positividad, pero es aquello a partir de lo cual es posible que aparezca. (PC 306)

La modernidad comienza con la increíble, y en última instancia impracticable, idea de un ser que es soberano precisamente en virtud de ser esclavo, un ser cuya verdadera finitud le permite tomar el lugar de Dios. A esta idea sorprendente, que arranca auténticamente con Kant, de que “los límites del conocimiento fundamentan positivamente la posibilidad de saber” (PC 308), Foucault la llama la analítica de la finitud. Es “una analítica [...] en la cual el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es infinito” (PC 306). Foucault reconoce este movimiento desesperado como definitivo, tanto para el hombre como para la edad moderna. “Nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el

día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma” (PC 309).

Luego de haber argumentado que el hombre es una invención del pensamiento moderno, Foucault procede a resumir las reglas de las torturadas transformaciones del hombre. Señala que hay tres vías en las que las limitaciones fácticas del hombre (las positivities) se distinguen de las que se equiparan con las condiciones que hacen posible el conocimiento (el fundamento).

De un cabo a otro de la experiencia, la finitud se responde a sí misma; es la figura de lo *Mismo* en la identidad y la diferencia de las positivities y su fundamento (PC 307).

Es en este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental donde toda esta analítica de la finitud –tan ligada al destino del pensamiento moderno– va a desplegarse: allí va a verse sucesivamente repetir lo trascendental a lo empírico, al *cogito* repetir lo impensado, el retorno al origen repetir su retroceso... (PC 307).

Volvemos ahora a la discusión de cada una de las vías en las que las limitaciones finitas que Foucault denomina lo empírico, lo impensado y el origen faltante, respectivamente, se consideran diferentes y, sin embargo, idénticas al fundamento o fuente de su propia posibilidad (en la medida en que los repiten). Antes, sin embargo, debemos incluir unas pocas notas generales relativas al método de Foucault.

Dado que Foucault sostiene que lo que cuenta como verdad está determinado por el sistema conceptual o, mejor dicho, por las prácticas discursivas de una disciplina particular, no tiene sentido para él decir que una teoría particular en las ciencias del hombre sea verdadera o equivocada. No puede argumentar que, dado que el discurso antropológico está lleno de contradicciones, es falso, como tampoco que, con sólo ser coherentes, sus teorías pudiesen ser verdaderas, o al menos tener la oportunidad de ser confirmadas. Todo lo que Foucault puede decir criticando las suposiciones del discurso sobre el hombre es que conducen a formas de reflexión “torpes” y “desviadas” (PC 333) y que la “prueba” de su análisis consiste en que el discurso humanístico es, de hecho, “desintegrado” –que excitación y energía han dado lugar tanto al aburrimiento y al descorazonamiento como a las facciones y a las modas–.

Foucault elabora un vigoroso argumento a favor de esta alegada declinación. Procura demostrar que el intento del hombre para afirmar plenamente su finitud y al mismo tiempo para negarla por completo, discurre en un espacio en el que la analítica de la finitud, condenada desde un principio, retorna a través de una serie de fútiles estrategias. Cada nuevo intento tendrá que reclamar una identidad y una diferencia entre la finitud como limitación y la finitud como fuente de todos los hechos, entre lo positivo y lo fundamental. Visto bajo este doble aspecto, el hombre aparece: 1) como un hecho entre otros hechos a ser estudiado empíricamente y, sin embargo, como condición trascendental de la posibilidad de todo conocimiento; 2) como circundado por aquello que no

se explica claramente (lo impensado) y, sin embargo, como un potencialmente lúcido *cogito*, fuente de toda inteligibilidad; y 3) como el producto de una larga historia cuyos orígenes no puede alcanzar y, sin embargo, paradójicamente, como la fuente de esta misma historia.

Al mostrar que el hombre está determinado, [la analítica de la finitud] trata de manifestar que el fundamento de estas determinaciones es el ser mismo del hombre en sus límites radicales; debe manifestar también que los contenidos de la experiencia son ya sus propias condiciones, que el pensamiento obsesiona de antemano lo impensado que se le escapa y que siempre está encargado de reaprehender; muestra cómo este origen, del cual el hombre jamás es contemporáneo, le está a la vez retirado y dado en el modo de la inminencia; en suma, se trata siempre para ella de mostrar cómo lo Otro, lo Lejano, es también lo más Próximo y lo Mismo (PC 330).

Si fuesen completamente desplegadas todas las permutaciones posibles de este sistema humanístico, podríamos esperar ver aparecer tres dobles (que Foucault llama trascendental/empírico, *cogito*/impensado y retroceso/retorno al origen) característicos tanto del modo de ser como del discurso antropológico que intenta proporcionar una teoría de este modo dual de ser. Deberíamos esperar, también, encontrarnos con cada uno de estos dobles, tanto en sus formas modernas (siglo XIX) como contemporáneas (siglo XX). Existen, entonces, vías de trabajo en relación con cada par que se absorben una a la otra; existen tres dobles, cada una de los cuales aparece en las dos épocas. Todo ello hace un total de doce estrategias.

Veremos tan sólo los movimientos más distintivos, tanto con el propósito de calibrar el poder de las críticas específicas de Foucault a las ciencias humanas, como de probar su método general. Por último, es nuestro deseo decidir en qué medida el estudio sistemático que Foucault llama arqueología está libre de estos dobles y proporciona así una alternativa genuina a las ciencias del hombre. Expondremos que el método de Foucault en el tiempo en que escribió *Las palabras y las cosas* está ligado a la teoría estructuralista y que, aunque dice algo más respecto del hombre, todavía participa de algunas de las muchas dificultades que Foucault critica. Esto nos llevará a una comprensión de cómo y por qué el método arqueológico fue cambiado y puesto a prueba, aunque no abandonado, en las siguientes obras de Foucault.

Lo empírico y lo trascendental

El umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se han querido aplicar métodos objetivos al estudio del hombre, sino más bien en el día en que se constituyó un doble empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre (PC 310).

La posibilidad de modificar la desordenada participación del sujeto cognoscente en el mundo actual del lenguaje, de la vida y del trabajo en

un puro fundamento del conocimiento, la transformación del *post hoc* en *a priori*, encuentran su instancia más temprana en la distinción kantiana radical entre lo empírico y lo trascendental. Kant trata de rescatar la *forma* pura del conocimiento de la historia y de la facticidad, relegando toda contingencia y oscuridad al campo del *contenido* del conocimiento. Pero esta simple distinción no resuelve el problema de la positividad, dado que transforma rápidamente en evidente que no sólo el contenido sino también la forma del conocimiento empírico puede verse sometido a influencias empíricas.

La naturaleza de la forma del conocimiento fue estudiada por pensadores que buscaron asimilar lo trascendental a lo empírico. Desarrollaron la línea argumental seguida por la estética trascendental de Kant. Una vez garantizada la forma de nuestras sensibilidades que provee la condición de posibilidad de conocimiento, ¿por qué no darle una base empírica a toda ciencia empírica, investigando la estructura específica de nuestros sentidos? Ha habido infinitas variaciones sobre este sueño natural-reduccionista. Cada una de estas variaciones basaría todo conocimiento en una teoría empírica de la percepción. Otros pensadores, enfrentados al mismo problema, siguieron la línea de la dialéctica trascendental de Kant. Trataron de asimilar lo trascendental a lo histórico, estableciendo la historia del pensamiento del hombre para producir “una historia del conocimiento humano [...] y prescribirle sus formas” (PC 310).

Estas posiciones asumen que existe alguna verdad en sí, accesible ya sea a través de la percepción o ya sea a través de la historia, y que alguna disciplina se encuentra en posesión de un discurso neutral capaz de revelar esta verdad. De acuerdo con Foucault “es el *status* de este discurso verdadero el que sigue siendo ambiguo” (PC 311). Cada una de estas posiciones basa la verdad en las categorías que usa sobre la verdad de la naturaleza o de la historia de forma independiente del discurso respecto del cual mantienen un positivismo acrítico: “La verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación” (PC 311). O, mejor dicho, el discurso garantiza su validez al producir una verdad escatológica, como en el caso de Marx. Foucault no encuentra muchas alternativas diferentes: “Se trata aquí menos de una alternativa que de la oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico al nivel de lo trascendental. Comte y Marx dan buen testimonio del hecho de que la escatología (como verdad objetiva que procede del discurso humano) y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir de la del objeto) son arqueológicamente indisociables: un discurso que quiera ser a la vez empírico y crítico no puede más que ser a la vez positivista y escatológico; el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida. La ingenuidad precrítica reina allí sin partición” (PC 311-312).

Las tensiones inestables entre una teoría del hombre basada en la naturaleza humana y una teoría dialéctica en la que la esencia del hombre es histórica conducen a la búsqueda de una nueva analítica

del sujeto. Se busca entonces una disciplina que tenga a la vez un contenido empírico y, pese a ello, sea trascendental, un *a priori concreto* que pueda dar cuenta del hombre como fuente autoproducida de percepción, cultura e historia. Este enfoque alcanza su forma más completa en el siglo XX, en lo que Foucault llama “la analítica de lo vivido” o, siguiendo a Merleau-Ponty, una “fenomenología existencial”. Foucault reconoce el atractivo de la obra de su ex maestro. Como fenomenología, nos dice, “permite comunicar el espacio del cuerpo con el tiempo de la cultura, las determinaciones de la naturaleza con la pesantez de la historia” (PC 312). Agrega: “Puede comprenderse muy bien que el análisis de lo vivido se haya instaurado, en la reflexión moderna, como una disputa radical entre el positivismo y la escatología; que haya intentado restaurar la dimensión olvidada de lo trascendental; que haya querido conjurar el discurso ingenuo de una verdad reducida a lo empírico y el discurso profético que al fin promete ingenuamente la venida a la experiencia de un hombre” (PC 312).

Por cierto, Foucault no argumenta que dicho enfoque de la fenomenología existencial del cuerpo sea ingenuo y autocontradictorio. Simplemente señala que este proyecto es ambiguo: “Ello no quita que el análisis de lo vivido sea un discurso de naturaleza mixta: se dirige a una capa específica pero ambigua, demasiado concreta para que pueda aplicársele un lenguaje meticuloso y descriptivo, demasiado retirada sin embargo sobre la positividad de las cosas para que se pueda escapar, a partir de allí, de esta ingenuidad, discutirla y buscar sus fundamentos” (PC 312). Agrega que, sin embargo, es inestable y nunca podría completarse: “se corresponden en una oscilación indefinida lo que se da en la experiencia y aquello que hace posible la experiencia” (PC 327).

Para Merleau-Ponty era precisamente ese carácter ambiguo e incompleto de sus proyectos lo que los hacía interesantes. Sin embargo, para Foucault, esa condición muestra que el proyecto tenía pocas esperanzas desde un principio. Al tratar de hacer del cuerpo y de sus limitaciones las condiciones de existencia de todo conocimiento, el análisis de la experiencia actual “no hace más [...] que satisfacer, con mucho cuidado, las exigencias prematuras que se plantearon desde que se quiso hacer valer, en el hombre, lo empírico por lo trascendental” (PC 312-313).

No hay manera de superar la inestabilidad del binomio trascendental/empírico. Sus problemas congénitos sólo se resolverán (o disolverán)* cuando se descarte el discurso antropológico. “La verdadera impugnación del positivismo y de la escatología no está, pues, en un retorno a lo vivido (que a decir verdad los confirma, antes bien, al enraizarlos); pero si pudiera llevarse a cabo, sería a partir de una cuestión que, sin duda, parece aberrante, por lo muy en discordia que está con lo que ha hecho históricamente posible nuestro pensamiento. Esta cuestión consistiría en preguntarse verdaderamente si el hombre existe” (PC 313).

Por cierto, más que en la búsqueda de una teoría propiamente dicha,

*En el original inglés, juego de palabras: “*Its congenital problems will only be (dis)solved*”. (N. del T.)

esta cuestión nos pondría en la vía hacia una teoría más adecuada, al probar que es el hombre la fuente de estas dificultades. Nuestro eventual interrogante sería: el nuevo discurso arqueológico de Foucault, ¿puede evitar el binomio trascendental/empírico que se presenta en el discurso antropológico? Pero, primero, debemos ponernos al corriente de los otros dobles.

El cogito y lo impensado

El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la episteme, sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso (PC 317).

El ser del hombre y su reflexión sobre ese ser se encuentran abrumados por problemas paralelos, en tanto que el hombre insiste en tomar su participación en el mundo como la condición de su propia posibilidad. Además, la relación entre el ser del hombre y su reflexión es en sí misma una fuente de perplejidades progresivas y, peor aun, el asiento de una inevitable parálisis moral.

Una vez que el hombre se ve implicado en el mundo y, por muchas razones, su soberano, empieza una extraña relación con su propia implicación. Su uso de un lenguaje que no domina, su pertenencia a un organismo viviente al cual no puede penetrar completamente con su pensamiento y los deseos que no puede controlar deben tomarse como base de su habilidad para pensar y actuar. Si el hombre está destinado a ser inteligible para sí mismo, este impensado debe ser, en última instancia, accesible al pensamiento y dominable por medio de la acción y, sin embargo, precisamente en la medida en que lo impensado permanece en la oscuridad, nunca puede ser completamente absorbido por el *cogito*. Así, “el *cogito* moderno... es menos una evidencia descubierta que una tarea incesante que debe ser retomada” (PC 315).

Una vez más, es Kant quien establece las reglas básicas del juego, reclamando la claridad como nuestra *forma* de pensamiento y acción, y anunciando el imperativo para obtener tanta claridad como fuese posible en lo relativo al *contenido*: “la reflexión trascendental en su forma moderna, [...] encuentra su punto de necesidad [...] en la existencia muda, dispuesta sin embargo a hablar [...] de ese no conocido a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí” (PC 314). Pero Kant ya advirtió que una claridad total concerniente al contenido es, en principio, imposible. El pensamiento moderno recoge el problema después de Kant, después incluso de que su residual confianza clásica en la claridad de las formas puras se ha disipado: “todo el pensamiento

moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado –de reflexionar en la forma del Para sí los contenidos del En sí, de desenajerar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da su trasfondo [...] a las experiencias” (PC 318).

Foucault pasa rápidamente sobre las escaramuzas de hegelianos y schopenhauerianos con lo ignorado y se centra en la versión auténticamente contemporánea del esfuerzo husserliano: “en los análisis de Husserl lo impensado era lo implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado: de cualquier manera, la inagotable compañía que se ofrece al saber reflexivo como la proyección mezclada de lo que el hombre es en su verdad, pero que desempeña también el papel de fondo anterior a partir del cual el hombre debe recogerse y remontarse hasta su verdad” (PC 318). Foucault acepta la versión sobre Husserl, corriente en Francia, que lo muestra evolucionando hacia una de las formas del análisis de lo vivido,¹ por lo cual no se detiene en las contorsiones metodológicas cada vez menos plausibles de Husserl. Sin embargo, y dado que dichas contorsiones tienden a confirmar las contradicciones del *cogito* moderno, son dignas de ser consideradas en detalle.

Las disciplinadas descripciones fenomenológicas de Husserl le permitieron ver que toda experiencia explícita de objetos da por supuesto un trasfondo de prácticas y relaciones con otros objetos, a lo cual llama el “horizonte externo” de los objetos. Husserl también observó que si la experiencia humana estuviese destinada a hacer inteligible dicho trasfondo, éste no podría ser implícito, sino que debería convertírsele en objeto de análisis. Así, en *La crisis de las ciencias europeas* (*The Crisis of the European Sciences*),² su último trabajo, aborda el problema de hacer explícito el trasfondo y declara haber demostrado que todo lo que se da por supuesto en la constitución de la objetividad puede ser tratado como

¹ La descripción de Foucault sobre Husserl es similar a la que puede encontrarse en las conferencias dictadas por Merleau-Ponty en la Sorbona: “Fenomenología y ciencias del hombre”. Acepta la afirmación de que, como Merleau-Ponty sostiene en *Phenomenology of Perception* (traducción castellana, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta), Husserl tuvo una etapa existencialista en la que llevó adelante el intento de convertir la totalidad de las habilidades y prácticas de lo ignorado en creencias explícitas (véase *Phenomenology of Perception*, traducido por Colin Smith, London, Routledge & Keegan Paul, 1962, p. 274). Aunque esta interpretación todavía tenga influencia en Francia, algunas investigaciones han mostrado que este énfasis sobre la obra de Husserl como un proyecto fenomenológico que “bajo nuestra mirada, [...] no cesa de desanudarse en una descripción de lo vivido, empírica a pesar suyo, y una ontología de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del ‘pienso’” (PC 317) es un invento de Merleau-Ponty, que se dedicó a leer sus propias ideas en los textos póstumos y todavía no publicados de su maestro. Husserl, de hecho, sostiene que hasta el fin la perspectiva de su propia obra que Foucault caracterizó sucintamente y rechazó en sus implicaciones: “habría reanimado si la vocación más profunda de la *ratio* occidental, curvándola sobre sí misma en una reflexión que sería una radicalización de la filosofía pura y fundamento de la posibilidad de su propia historia” (PC 316). Husserl siempre sostuvo que podría restaurar la inteligibilidad del mundo por medio de un análisis de las representaciones del *cogito*. La equívoca caracterización que realiza Foucault de la descripción del *cogito* hecha por Husserl es, de hecho, una cuidadosa caracterización del pensamiento de Merleau-Ponty.

² E. Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanstone: Northwestern University Press, 1970), véase especialmente sección 40.

objeto. Especialmente, sostiene que por medio de la reducción trascendental, que sitúa al fenomenólogo fuera del horizonte de su propio pensamiento, éste puede analizar el trasfondo que originalmente aparece como impensado e impensable, como “en verdad” un conjunto sedimentado de creencias que el fenomenólogo puede “revivir” con el propósito de tratarlas como un sistema de creencias. De este modo, el fenomenólogo husserliano se encuentra en una posición doblemente ambigua. Propone demostrar que muchas prácticas cuya no representabilidad aporta al trasfondo de todo pensamiento pueden tratarse, pese a todo, como si se tratara de hechos y creencias, y logra este implausible *tour de force* pretendiendo que es capaz de mantenerse completamente dentro y completamente fuera de su propio campo cultural y perceptivo. Se trata de la famosa escisión del yo (*Ich-Spaltung*) descrita por Husserl en las *Meditaciones cartesianas* (*Cartesian Meditations*) que elevan al fenomenólogo a la condición de puro espectador de su propio involucramiento.³

También la moralidad, en la Época del Hombre, consiste en un intento de dar claridad y echar luz sobre esas difusas fuerzas que, ya sea en la sociedad (como en el caso de Marx o de Habermas) o ya sea en el inconsciente (como en el de Freud y de Merleau-Ponty), motivan a la acción: “es la reflexión, es la toma de conciencia, es la elucidación de lo silenciado, la palabra restituida a lo mudo, el surgimiento a luz de aquella parte de sombra que retira al hombre de sí mismo, es la reanimación de lo inerte, es todo lo que constituye por sí solo el contenido y la forma de la ética” (PC 319). Aunque esta elucidación alcance así la condición de la acción política, prometiendo la liberación, y aunque es, ciertamente, activa, no obstante no constituye el camino que suponen estos defensores del *cogito*. Como lo han observado Sade y Nietzsche, el pensamiento es un “acto peligroso” (PC 319). Sobre la base de la asunción de que sólo las fuentes de la motivación son o bien oscuras fuerzas inconscientes o bien claros objetos de reflexión consciente, se arriba a la necesidad de una clara reflexión sobre las fuentes de nuestras acciones. Pero los valores objetivados resultantes de ella se convierten en meros objetos a los cuales podemos escoger o rechazar a voluntad, y entonces pierden su poder de movilizarnos. Como lo reconoció Sartre, quienquiera que alcance total claridad sobre sí mismo y sobre la sociedad sería, en efecto, un soberano elector, pero un soberano que pronto no tendría ninguna razón para elegir. De acuerdo con la lógica de esta perspectiva, o somos meros objetos guiados por oscuras compulsiones, o somos sujetos lúcidos que sólo podemos actuar arbitrariamente. Así, “para el pensamiento moderno, ninguna moralidad es posible” (PC 314).

En suma, el discurso sobre el hombre enfrenta el siguiente dilema: el trasfondo que se da por supuesto de los compromisos y de las prácticas, precisamente porque es desconocido, hace posibles el pensamiento y la acción pero, al mismo tiempo, pone su fuente y su significado fuera de nuestro control. El intento de reapropiarse del trasfondo, sin embargo,

³ E. Husserl, *Cartesian Meditations* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), sección 15. (Traducción castellana, *Meditaciones cartesianas*, México, El Colegio de México.)

está condenado a la desilusión: en primer lugar, existe una inevitable insatisfacción con una tarea como la de Sísifo, que clarifica el trasfondo como un infinito conjunto de creencias, cada una de las cuales tiene sentido en sí misma solamente en un trasfondo más amplio. Es ésta una tarea que, como un derecho popular, forma parte del intento de tratar al hombre como un “sistema procesador de información”, pero que, como puntualiza Foucault, puede más bien anunciar “la monotonía de un camino que, sin duda, no tiene frontera, pero que quizá no tiene esperanza” (PC 305). En segundo lugar, existe la desesperación del nihilismo, porque si el trasfondo puede ser totalmente clarificado, objetivado y representado, la superación de la esclavización y la superstición que resulta de ello, lejos de ser un triunfo, podría significar el fin de la acción significativa.

El retroceso y el retorno al origen

A este análisis corresponde el esfuerzo por pensar un origen que está siempre sustraído, para avanzar en esta dirección en la que el ser del hombre está siempre en relación consigo mismo, en un alejamiento y en una distancia que lo constituyen. (PC 327).

El último doble de la analítica de la finitud produce, tanto en el modo de ser del hombre como en las ciencias del hombre, relatos que están “ligados el uno al otro y que se enfrentan” (AS 39) sobre la historia y los orígenes. El doble se remonta, como en los dos primeros casos, a la pérdida de la transparencia del lenguaje y el contacto con sus orígenes. Antes que una simple duplicación de la representación, como en la teoría onomatopoyética, el origen del lenguaje se convierte en un genuina cuestión histórica. Los inicios del lenguaje están envueltos en el misterio, y retroceden más y más en el pasado ante el avance de la investigación empírica.

Éste es un ejemplo de un fenómeno general. “El hombre siempre puede pensar lo que para él es válido como origen sólo sobre un fondo de algo ya iniciado” (PC 321). El hombre descubre, en palabras de Heidegger, que está “siempre ya” en el mundo, en el lenguaje, en la sociedad y en la naturaleza. Como lo expone Foucault, “el hombre esta separado del origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia; entre todas las cosas que nacen en el tiempo y mueren sin duda en él, el hombre, separado de cualquier origen, está más allá” (PC 332).

Pero también el lenguaje proporciona un indicio de cómo puede llegar a cumplirse el regreso a los orígenes. El hombre nunca puede recibir de parte del lenguaje un relato objetivo de cómo comenzó o de qué manera opera. Sin embargo, emplea el lenguaje, por lo que de alguna manera lo comprende. Toma y emplea la lengua materna “sin saberlo, si bien es necesario saberlo de cierta manera, pues es por ello por lo que los hombres entran en comunicación y se encuentran en la red ya anudada de la comprensión” (PC 322).

Generalizando a partir de esta idea de que el lenguaje no puede ser conocido objetivamente, precisamente a causa de que ya es una especie de *know how*, la analítica de la finitud trata de reapropiarse de toda la historia, demostrando que el hombre ya tiene una historia en la medida en que, justamente, sus prácticas sociales son capaces de organizar todos los acontecimientos de un modo histórico, incluyendo los de su propia cultura. Y, de modo más general todavía, produce que la verdadera habilidad del hombre para comprenderse a sí mismo a través de la realización de proyectos sobre la base de lo que está dado, tenga una triple estructura que corresponde al pasado, al presente y al futuro. Así, el *know how* del hombre abre un campo temporal en el que tiempo e historia se vuelven posibles:⁴ “es en él donde las cosas (aun aquellas que lo sobrepasan) encuentran su comienzo: más que cicatriz señalada en un instante cualquiera de la duración, es la apertura a partir de la cual puede reconstituirse el tiempo en general, deformarse la duración y hacer su aparición las cosas en el momento que les es propio” (PC 323). En *El ser y el tiempo*, que es el ejemplo culminante de esta estrategia, Heidegger argumenta en detalle que el origen o fuente de la temporalidad sólo puede comprenderse a través de la comprensión del auténtico *Dasein* (*Dasein* es el equivalente aproximado de ser humano).

En “¿Qué es Metafísica?” (“*What is Metaphysics?*”), una conferencia dictada años después de *El ser y el tiempo*, Heidegger desarrolla la idea de que el *Dasein*, dado que es la apertura por la cual la historia, como serie de acontecimientos, puede llegar a producirse, y en la que pueden encontrarse los objetos, deviene, a partir de todos los seres, como “trascendencia”. Esto es, el hombre es un campo abierto o claro (*Lichtung* –un juego de palabras que en alemán [como en español] quiere decir tanto claro en un campo como claridad–) que abarca todas las entidades particulares y permite el acceso a ellas. De este modo, el hombre no puede ser idéntico a cualquier objeto que ponga en evidencia en el claro establecido por sus prácticas. Foucault expresa esta idea acertadamente, pero de un modo aun más metafórico que Heidegger: “Si en el orden empírico las cosas retroceden siempre para él, son inasibles en su punto cero, el hombre se encuentra fundamentalmente en retroceso en relación con este retroceso de las cosas y a ello se debe que ellas puedan hacer pesar su sólida anterioridad sobre lo inmediato de la experiencia originaria” (PC 323).

Pero como todos los intentos de relatar lo positivo y lo fundamental (aquí, el origen temporal y la claridad temporalizadora como dos especies de fuentes o de origen) realizan de este modo la limitación factual del trasfondo de su propia posibilidad (en este caso, para hacer que las

⁴ En este punto, sin declararlo así, Foucault ha naufragado en las más dificultosas profundidades del primer Heidegger. Presupone una familiaridad con la posición de Heidegger en *El ser y el tiempo* que presenta cuidadosamente y critica con eficacia. (El propio Heidegger rechazó esta temprana perspectiva suya de la temporalidad en sus obras posteriores. Véase por ejemplo “Tiempo y ser”, en *Cuestiones IV.*) Advertimos al lector que no hay manera de aclarar la posición de Heidegger, y de hacer plausible la crítica de Foucault sin escribir un libro sobre la Segunda parte de *El ser y el tiempo*.

prácticas históricas encuentren a la historia como puente de sus propios orígenes) esta solución es inestable. El origen, una vez recuperado en la forma de las prácticas históricas del hombre, retrocede una vez más a partir de estas prácticas, retirándolas hasta hacerlas inaccesibles para quienes las practican. Aunque el hombre se define por las prácticas culturales que establece el claro temporal dentro del cual pueden aprehenderse los objetos, y esta temporalidad está “preontológicamente cercana” al hombre, dado que constituye su verdadero ser, éste no puede reflexionar sobre qué son las prácticas, precisamente porque están demasiado cerca de él y, por eso, son demasiado abarcadoras. Así, la primordial temporalidad del hombre está “ontológicamente demasiado lejos” de su comprensión. Y dado que Heidegger equipara el claro con el Ser (entendido correctamente) puede decir en “La carta sobre el Humanismo” (“*The Letter in Humanism*”) “El ser es más amplio y lejano que todos los entes, y sin embargo más cercano al hombre que cualquier ente” (BW 210).

Sin embargo (como muestra Foucault con gran perceptividad e ingenuidad) en la versión de Heidegger de la analítica de la finitud, el origen, esto es, las prácticas que producen, retroceden ellas mismas al pasado. En la última obra de su primer período, “Sobre la esencia de la verdad” (“*On the Essence of Truth*”) (1930) Heidegger trata de dar contenido histórico y cultural al pleno horizonte temporal que en *El ser y el tiempo* se descubre como una “pura unidad extática”. Después de todo, no todas las culturas tienen un sentido de la historia, de modo que se nos presenta la pregunta: ¿en qué momento preciso comienza nuestro horizonte de prácticas? Lo que contesta Heidegger es que el claro histórico que hace posible la historia está, en sí mismo, abierto a los cuestionamientos de los primeros filósofos. Los presocráticos dieron comienzo a nuestra historia al instalar interpretaciones conflictivas de lo que significa ser. “El desocultamiento inicial del ente en su totalidad, la pregunta por el ente como tal, y el comienzo de la historia occidental, son lo mismo y simultáneos en un ‘tiempo’, que abre inconmensurablemente para cualquier medida, lo abierto” (BW 129). Y no sólo es el origen que, fijado así por Heidegger en el siglo VI a C., todavía permanece de alguna manera “inconmensurable”, sino que también *este origen* comienza a retroceder hacia el pasado más distante. Los críticos señalan, y Heidegger finalmente lo reconoce (BW 390), que la comprensión del ser y de la verdad ya se encuentran presentes en Homero. Así, Foucault se justifica cuando pregunta: “y si el retroceso del origen se da así en su mayor claridad, ¿acaso no es el origen mismo el que se libera y se remonta hasta sí mismo en la dinastía de su arcaísmo” (PC 324). El intento de puntualizar estas prácticas que dan comienzo a nuestra historia, antes que permitirnos esclarecer las fuentes de la cultura, se encuentra con que esas prácticas se remontan más y más atrás, hacia el pasado distante, hasta llegar a lo que Heidegger llama “el misterio esencial” (BW 132).

Como se podría esperar, dada la lógica de la analítica de la finitud, Heidegger se ve forzado, finalmente, a concluir que el hombre está

condenado a infructuosos proyectos para tratar de echar luz sobre el origen, que en este caso se equivale al intento de dar nombre al ser y, de este modo, a arrastrar el claro al descubierto. Por cierto, Heidegger llega a sostener que este error ontológico es definitivo en el hombre. “El hombre yerra. El hombre no va primero al error. Sólo va al error... y así está ya en el error” (*BW* 135). El olvido inevitable del inevitable ocultamiento del ser, correlativo con el intento de esclarecer la finitud del hombre conduce, de acuerdo con Heidegger, al esencial deambular del hombre en la angustia. “*Dasein* es ese volver a la penuria” (*BW* 137).

De acuerdo con Foucault, en la tarea final de la problemática del origen, la fuente del ser del hombre no llega a alcanzarse, y esta verdad por sí misma no puede ser aprendida a través de la búsqueda y el sentimiento de haber encontrado alguna fuente. Aquí “se dibuja la experiencia de Hölderlin, de Nietzsche y de Heidegger, en la que el retorno sólo se da en el retroceso extremo del origen” (*PC* 325). Es en la experiencia de estos pensadores que “este desgarrón incesante libera el origen en la medida misma de su retirada” (*PC* 325).

En esta situación, dado que el hombre ya ha fracasado al encontrar esta fuente en el pasado, la única esperanza parecería ligarse al futuro. Desde el origen, o desde el fundamento de la historia del hombre, no sólo es imposible que algún evento en el pasado sea su comienzo, ni un campo temporal abierto, ni un acontecimiento “original” que, como las palabras de los presocráticos, establece las prácticas, que a su vez fundan la historia; resulta que, en cualquiera caso, el significado de los orígenes del hombre queda, pese a todo, *siempre* por ser comprendido. Donde quiera que estén las prácticas, en el pasado arcaico, dan al hombre su comprensión del ser y de la historia, que sólo será revelada en un futuro mítico y distante. Como dice Foucault: “el origen, convirtiéndose en aquello que el pensamiento tiene aún que pensar, [...] le estaría prometido en una inminencia siempre más cercana, nunca cumplida. El origen es, pues, aquello que está en vías de volver [...] el retorno de aquello que siempre ha comenzado ya, la proximidad de una luz que ha iluminado desde siempre” (*PC* 323).

Como expone Heidegger en “La carta sobre el Humanismo”, “la esencia del hombre no está considerada a su altura, ni pensada en su procedencia esencial que, para la humanidad histórica, siempre será su porvenir esencial” (*BW* 203, 204). De acuerdo con Heidegger, el pensamiento que busca comprender nuestro futuro es “la serenidad de lo apacible” (*BW* 138). Foucault se hace eco de Nietzsche, que apoya su posición: “Así, por tercera vez, el origen se perfila a través del tiempo; pero esta vez es el retroceso en el porvenir, la prescripción que recibe el pensamiento y que se da a sí mismo de avanzar a paso de paloma hacia aquello que no ha cesado de hacerlo posible” (*PC* 323).

De este modo, se preserva la lógica de la analítica de la finitud. El hombre descubre que no es él la fuente de su propio ser –que jamás puede recuperar los orígenes de su historia– mientras que al mismo tiempo procura mostrar, de una manera “muy compleja y muy enmarañada” (*PC*

323) que esta limitación no es algo que realmente lo limite, sino más bien la fuente trascendental de esa verdadera historia cuyos comienzos escapan a su investigación empírica.

Conclusión sobre los dobles

Los tres tipos de dobles forman una serie de superposiciones. Desde el momento en que el hombre emergió como un ser finito, todos los dobles fueron estrategias igualmente posibles para concebir esta finitud de modo que fuese preservada y, a la vez, superada. Pero los dobles parecen haberse agotado en sí mismos todos al mismo tiempo porque, de acuerdo con Foucault, “Es en este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental [donde] va a verse *sucesivamente* repetir lo trascendental a lo empírico, al *cogito* repetir lo impensado, el retorno al origen repetir su retroceso (PC 307, las cursivas son nuestras).

Desde un comienzo, los filósofos y los científicos sociales comenzaron a enredarse en varios intentos de fundar su conocimiento demostrando que lo trascendental y lo empírico pueden ser lo mismo y, sin embargo, diferentes. Pero encontraron que un hombre reducido a su aspecto empírico no podría ser tenido en cuenta para la posibilidad de conocimiento, y que si se enfatizaba la dimensión trascendental no se podría reclamar objetividad científica ni dar cuenta de la oscuridad y contingencia de la naturaleza empírica. Así, durante el tiempo en que esta cuestión ocupaba a pensadores serios había un “juego interminable de una referencia duplicada” (PC 308) –un estadio en el cual Foucault asocia el positivismo de Comte con el discurso escatológico de Hegel y de Marx–.

Después de un tiempo, sin embargo, este juego intelectual de ida y vuelta comenzó a aburrir, y los pensadores más recientes han buscado “un discurso que no sería ni del orden de la reducción ni del orden de la promesa: un discurso cuya tensión mantendría separados lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez” (PC 312). La totalidad de la problemática se estabilizaba así por una suerte de duplicación en la cual naturalismo y trascendentalismo coexisten en un ambiguo balance: Husserl duplica la actitud natural por medio de la actitud trascendental sin tratar de reducir una a la otra; Heidegger trata al *Dasein* o a las prácticas humanas al mismo tiempo como si fuesen un hecho y una condición de posibilidad (óptico/ontológico en su terminología) sin observar esto como una oposición que tuviese que ser resuelta; Merleau-Ponty convierte al cuerpo, simplemente, en esa ambigua entidad que es a la vez un hecho y, sin embargo, la condición de posibilidad de todos los hechos. Pero aceptar la ambigüedad implica invocar de este modo el fin de esta línea de argumentación.

Mientras la cuestión empírico/trascendental se encuentra en camino a su ambiguo *impasse* final, la nueva idea es ganar sustento en la medida en que se puede obtener claridad sobre el hombre sujetando su intrínseca

condición de oscuridad factual a la reflexión filosófica lúcida. Foucault resume así este nuevo enfoque: “se trata [...] no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de retomar en una conciencia filosófica clara todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce” (PC 314). Esta estrategia, en la que la cuestión ya no es ciencia *versus* filosofía, sino oscuridad *versus* claridad, es la que emplean Hegel, Marx y Freud, pero no llega a convertirse en tema filosófico central hasta la fenomenología de Husserl.

Finalmente, una vez que la infinita tarea de clarificación se considera una tarea desesperada de principio a fin, un tercer proyecto de otorgar sentido a lo que es irreductiblemente oscuro comienza a emerger más dificultosamente aun. El enfoque hermenéutico, que trata de encontrar sentido en la historia, desarrolla y agota dos posibles estrategias igualmente fútiles: el retorno total o el retiro total del origen. Por un lado, Marx, Hegel y Spengler piensan la historia como un movimiento hacia una suerte de finalización, una realización del verdadero significado del hombre, para mejor o para peor. Así, estos autores conciben el retorno a la vida original como el fin de la historia. Por fin, el pensamiento se apropiaría de sus orígenes y alcanzaría la perfección por el solo hecho de hacer desaparecer lo indeterminado de su propia motivación. Por otro lado, pensadores como Hölderlin, como Nietzsche y como Heidegger sostienen que una comprensión más profunda del ser humano se encuentra en el pasado mítico, pero que ahora el hombre puede no sólo llegar a alcanzar su comprensión original, llegando a recuperar agudamente lo que ha perdido –conciencia del origen como pura ausencia–. El origen está cerca sólo en proporción al dolor del retroceso extremo, y, en el límite, tanto el origen como el hombre pueden olvidarse por completo. Ambas perspectivas concluyen –ya sea en la realización o en la desesperación– con la aniquilación del hombre en la historia. Para comprender su propio significado, el hombre debe aprehender su origen y éste, sin embargo, se le escapa necesariamente.

En suma: las tres estrategias de que dispone la analítica de la finitud para unificar lo positivo y lo fundamental son la reducción, la clarificación y la interpretación. Aunque algunos aspectos de estas tres estrategias puedan encontrarse en cualquier estadio de las ciencias del hombre, a su turno, cada estrategia ocupa el centro de la atención del pensamiento serio y se desarrolla hasta que su carácter defectuoso se hace obvio y los pensadores serios pierden interés en ella.

Ésta es la formulación final de las estrategias de Foucault que se encontraron disponibles en primer lugar para los pensadores de los siglos XIX y XX que buscaban “fundamentar filosóficamente la posibilidad del saber” (PC 326), “cuando toda la *episteme* occidental osciló a fines del siglo XVIII” (PC 326). Así, este análisis puede ser considerado como un test del método arqueológico de Foucault. Obviamente, observar las permutaciones posibles que permitió la *episteme* da un panorama sorprendente y

perspicaz de los tortuosos cambios de doscientos años de pensamiento complejo y confuso. Pese a todo, antes de nuestra evaluación final, debemos responder si el propio intento de Foucault en la reflexión metodológica lo lleva efectivamente a romper con cada uno de los tres *impasses* interrelacionados que revela como inherentes del humanismo moderno. Un discurso libre de estos dobles de conceptos podría ofrecer una nueva esperanza de comprender a los seres humanos. El propio Foucault nos ha dicho, sin embargo, que un discurso que reproduce esos dobles todavía debe estar basado en una sutil aceptación del hombre, o en algún desvío todavía más profundo, y debería abandonarse antes de que nazca y se desarrolle una nueva serie cambios para reformulaciones cada vez más sutiles y más defectuosas. En el próximo capítulo, analizaremos el explícito intento de Foucault de dar cuenta de su método arqueológico teóricamente, y en el capítulo final de la primera parte sostendremos que esta teoría cuasi-estructuralista lleva hacia problemas similares a aquellos que tan claramente percibió Foucault en las ciencias del hombre.

3. HACIA UNA TEORÍA DE LA PRÁCTICA DISCURSIVA

Una fenomenología para terminar con todas las fenomenologías

En *Las palabras y las cosas*, Foucault sostiene de modo convincente que las ciencias del hombre, así como sus precursoras clásicas, no pueden ser portadoras de una teoría comprensiva de los seres humanos, y están igualmente condenadas a la “desintegración”. Sin embargo, en esta etapa de su pensamiento, no piensa de ninguna manera que estas dificultades puedan conducirnos, efectivamente, a un intento de arribar a una comprensión teórica de los seres humanos. Más bien, como Kant, que despertó de su sueño dogmático y dedujo las categorías que pusieron a la física en una senda segura, Foucault parece despertarnos de nuestro “sueño antropológico” con el propósito de abrir nuestros ojos al estudio exitoso de los seres humanos. Se ha comprometido en una “empresa por la que se trata de desatar las últimas sujeciones antropológicas, una empresa que quiere, en cambio, revelar de qué manera esas constricciones llegaron a ser tales” (AS 349)–. Ya hemos visto a Foucault ensayando este nuevo método en su análisis de la irrupción de las ciencias del hombre; *La arqueología del saber* presenta este nuevo método en detalle y puntualiza la teoría del discurso sobre el cual se basa.

Cuando, tras una década de actividad académica durante la cual se dedicó a reconsiderar la locura y la medicina y socavó los fundamentos de las ciencias del hombre, Foucault se tomó su tiempo para reflexionar sobre las poderosas innovaciones técnicas que había desarrollado, y halló que en el curso de su análisis había descubierto un inexplorado territorio –“un dominio no demasiado distante, que no ha sido todavía objeto de ningún análisis...” (AS 349)–. “Irreductible a las interpretaciones y a las formalizaciones” (AS 349), este dominio es inaccesible tanto para las descendientes de las ciencias del hombre que se ocupan seriamente del significado, es decir, la hermenéutica, como para aquellas que hacen abandono de todo significado, esto es, el estructuralismo. El tratado meto-

dológico de Foucault, *La arqueología del saber*, toma posesión de este nuevo dominio y proporciona el equipo necesario para su exploración.

A diferencia de otros territorios desconocidos, se trata aquí de uno que está tan cerca de nosotros que es muy difícil encontrarlo. Foucault arriba a él a través de una serie de pasos tentativos, que retrasa por razones pedagógicas como una especie de circuito que va desde las formaciones discursivas a los enunciados, y otra vez a las formaciones discursivas. Trataremos de reordenar esos pasos como si fueran una secuencia lógica.

Al reflexionar sobre su análisis del discurso, Foucault encuentra que su “tema central” (AS 193) ha sido lo que considera un tipo de función lingüística previamente desapercibida, el enunciado (*enoncé*). El enunciado no es una locución ni una proposición, no es una entidad psicológica ni lógica y tampoco es un suceso ni una forma ideal.

Los enunciados no son proposiciones, dado que la misma sentencia con el mismo significado puede constituir enunciados diferentes, esto es, poseer diferentes condiciones de verdad, que dependen del conjunto de enunciados dentro del cual aparecen. La identidad del enunciado es

relativa y oscila según el uso que se hace del enunciado y la manera en que se manipula... En determinada escala de la macrohistoria, se puede considerar que una afirmación como “las especies evolucionan” forma el mismo enunciado en Darwin y en Simpson; a un nivel más fino, y considerando campos de utilización más limitados (el “neo-darwinismo” por oposición al sistema darwinista propiamente dicho), se trata de dos enunciados diferentes. La constancia del enunciado, la conservación de su identidad a través de los acontecimientos singulares de las enunciaciões, sus desdoblamientos a través de la identidad de las formas, todo esto es función del *campo de utilización* en que se encuentra inserto (AS 175).

Por otra parte, los enunciados tampoco son expresiones. Diversas expresiones pueden ser repeticiones de un idéntico enunciado como, por ejemplo, cuando la azafata explica los procedimientos de salvataje de una línea aérea en diversos idiomas. Por cierto, el enunciado tampoco es una entidad gramatical limitada a las sentencias. Los mapas pueden ser enunciados si se los usa como representaciones de un área geográfica, e incluso aun el diseño esquemático del teclado de una máquina de escribir puede ser un enunciado, si aparece en un manual como representación de la forma en que están dispuestas de manera estandarizada las letras de un teclado.

Más aun, Foucault sostiene que los enunciados no solamente son actos de habla [*speech acts*] sino que, como lo admite, estaba equivocado al pensar que los enunciados eran diferentes de los “actos de habla” descubiertos y catalogados por el filósofo John Austin, y sistematizados como tales por la teoría de John Searle.¹ Por cierto, una comparación

¹ Foucault nota la sorprendente similitud de los enunciados con los actos de habla —“¿No podría decirse que existe enunciado siempre que se puede reconocer y aislar un acto de formulación, algo así como ese *speech act*, ese acto ‘elocutorio’ de que hablan los analistas ingleses?” (AS 137)— pero niega la identidad de enunciado y acto de habla, utilizando el equívoco argumento de que diversos tipos de enunciados, tales como descripciones o investigaciones, pueden estar compuestos de un solo enunciado complejo

entre los enunciados del Foucault y los actos de habla de Searle puede ser altamente esclarecedora.

Searle anota que los actos de habla tienen un significado literal a despecho de otros posibles niveles de interpretación. Foucault también afirma que los enunciados son actuaciones que pueden tomarse al pie de la letra otorgando escaso valor tanto a la posible ambigüedad de las sentencias usadas para su formulación (en la medida en que tales sentencias ambiguas son tema de comentarios en los textos) como a los factores implicados en su locución (dichos factores se estudian con criterio hermenéutico, por ejemplo, en el psicoanálisis de cada acto de la vida cotidiana).

La polisemia –que justifica la hermenéutica y el descubrimiento de otro sentido– concierne a la frase y a los campos semánticos que hace actuar: no sólo un conjunto de palabras puede dar lugar a varios sentidos y a varias construcciones posibles; puede, pues, haber en él, entrelazados o alternando, significados diversos, pero sobre un zócalo enunciativo que se mantiene idéntico. Igualmente, la supresión de una actuación verbal por otra, su sustitución o su interferencia, son fenómenos que pertenecen al nivel de la formulación [...] pero el enunciado mismo es independiente en absoluto de este desdoblamiento o esta represión (AS 185).

Searle y Foucault están de acuerdo, entonces, en la existencia de un sentido literal que nos exige de tener que realizar una mirada más profunda. Para situar este enunciado, el arqueólogo apenas necesita aceptarlo al pie de la letra, y situarlo en su contexto actual de otros enunciados superficiales. Searle, sin embargo, se interesa en la manera en que quien escucha *comprende* un acto de habla. Esto requiere algo más que situarlo entre otros actos de habla. Para comprender un acto de habla, el oyente debe escucharlo en un contexto local y en contraste con cierto trasfondo de prácticas que no son tan sólo otros enunciados.² Foucault presupone esta directa forma cotidiana de comprensión, pero no se interesa en ella.

y, sin embargo, seguir siendo un enunciado, mientras que, de acuerdo con la comprensión de Foucault de la teoría de los actos de habla, estos últimos no pueden tener otro tipo de actos entre sus componentes. “Hace falta, con frecuencia, más de un enunciado para efectuar un *speech act*: juramento, plegaria, contrato, promesa, demostración, exigen cierto número de fórmulas distintas de frases separadas: sería difícil discutir a cada una de ellas el estatuto de enunciado con el pretexto de que todas están cruzadas por un único acto elocutorio” (AS 138-139).

Searle, sin embargo, ha criticado esta alegada diferencia entre actos de habla y enunciados, puntualizando en una carta a Foucault que también en la teoría de los actos de habla, un tipo de acto, por ejemplo, una afirmación, puede ser parte de otro, por ejemplo una promesa. Esta objeción ha sido aceptada por Foucault: “En lo que se refiere al análisis de los actos de habla, estoy en un completo acuerdo con sus comentarios. Estaba equivocado al decir que los enunciados no eran actos de habla, pero tenía el propósito de subrayar el hecho de que los observaba desde un ángulo diferente al suyo” (carta de Foucault a Searle, 15 de mayo de 1979).

² Aclarar las analogías y diferencias entre la arqueología y la gramática transformacional echa una luz muy necesaria sobre la concepción de Foucault de la “interdependencia” entre las prácticas sociales no discursivas y la formaciones discursivas autónomas. En la perspectiva de Chomsky, las reglas generales determinan series de palabras que pueden,

Se va comprendiendo ahora por qué Foucault puede considerar tan ligeramente la identidad entre los enunciados y los actos de habla. Su interés es, por cierto, completamente distinto del de Austin y Searle. No se involucra con los actos de habla *cotidianos*, de modo que no se interesa en una teoría de los actos de habla —el intento de determinar las reglas que gobiernan la producción de cada tipo de acto de habla—. Tampoco se muestra interesado por la forma en que un contexto local y pragmático y un sustrato de prácticas no discursivas determinan las condiciones de satisfacción de los actos de habla ordinarios, tales como la afirmación “El gato está sobre el felpudo” o la petición “Por favor, cierre la puerta”. Más bien, Foucault se interesa en ese tipo de actos de habla que están divorciados de la situación local de la afirmación y del contraste con un fragmento del transfondo cotidiano común en la medida en que constituyen un dominio autónomo. (En qué medida autónomo será el tema de una discusión posterior). Estos actos de habla ganan en autonomía pero sólo si pasan por una suerte de pruebas institucionales, como son las reglas de la argumentación dialéctica, la interrogación inquisitorial o la confirma-

en un lenguaje determinado, producirse o aceptarse como sentencias bien conformadas. Sin embargo, las reglas de formación o la *competencia* lingüísticas, descubiertas en la búsqueda de regularidades semejantes a reglas que las personas emplean profusamente y aceptan como gramaticalmente correctas, no son suficientes por sí solas para explicar qué tipos de oraciones se producen de hecho y son consideradas correctas. Para explicar el hecho de que no cualquier tipo de sentencias gramaticales que puedan expresarse pueden ser comprendidas si se producen, Chomsky apela a limitaciones extralingüísticas del proceso mental humano, tales como la capacidad de la memoria, la fatiga y el mantenimiento de la atención, que operan en el hablante más allá del límite de la *producción (performance)* de aquellos tipos de sentencias gramaticales que en ese momento pueden expresarse y comprenderse. En otro nivel, la arqueología, que toma el campo de la producción lingüística como su dominio de posibilidades, demuestra por qué ciertos tipos de actos de habla que son aceptables, pese a todo, desde un punto de vista lingüístico, no se producen en una época determinada porque no pueden ser tomados seriamente. Esta limitación que avanza sobre la producción lingüística se explica por la formulación de reglas que captan lo que podrían llamarse *competencias serias*. Estas reglas de competencia gobiernan la práctica discursiva, como las reglas generativas de la sintaxis propuestas por Chomsky, son autónomas, restrictivas y carecen de significado; su única función consiste en excluir algunos enunciados posibles como posiblemente no serios, y abren así “un vacío, un espacio indiferente, en el cual faltan tanto la interioridad como la promesa” (AS 64).

Esta restricción de la competencia sería requiere a su vez una versión arqueológica de la noción de producción. Las prácticas no discursivas, entonces, deben entrar como producciones variables (análogas a las variables psicológicas de Chomsky) para restringir más el resultado del discurso. Estos factores sociales tendrían sólo una función limitante. No ejercerían ninguna influencia aun las reglas que en un cierto periodo determinan qué tipos de enunciados pueden tomarse seriamente. Su única función sería restringir todavía más la rarificación producida por estas reglas de formación. Foucault reconoce esta similitud entre la arqueología y la gramática transformacional más bien de modo críptico: “dirigiéndose, en la masa de las cosas dichas, al enunciado definido como función de realización de la *actuación* verbal, [la arqueología] se desprende de una investigación que tendría como campo privilegiado la *competencia* lingüística; en tanto que tal descripción constituye, para definir la aceptabilidad de los enunciados, un modelo generador, la arqueología intenta establecer, para definir las condiciones de su realización, unas reglas de formación; de ahí entre esos dos modos de análisis un número determinador de analogías, pero también de diferencias (en particular, por lo que atañe al nivel posible de formalización)” (AS 347-348).

ción empírica. “Siempre es posible decir la verdad en un vacío; uno sólo puede estar en la verdad sino obedeciendo las reglas de alguna ‘policía’ discursiva que debe reactivar cada vez que habla” (DL 224).

Una vez pasada la prueba apropiada, los enunciados pueden comprenderse en tanto verdaderos por un oyente informado de un modo que no necesita hacer referencia al contexto cotidiano en el cual se expresa el enunciado. Esta exótica especie de actos de habla floreció en una forma especialmente pura en Grecia en torno al 300 a. C., cuando Platón comenzó a hacer explícito el interés en las reglas que permitían a los oradores ser considerados seriamente y, extrapolando el contexto de relativa independencia de esos actos de habla hacia una independencia total, inventó la teoría pura. Pero, por supuesto, cualquier cultura en la que unos métodos les permitan a los oradores privilegiados hablar con autoridad más allá del rango de su mera situación personal y de su poder, podría convertirse en objeto de un estudio arqueológico. En cualquier acto de habla, un sujeto autorizado afirma (escribe, pinta, dice) lo que –sobre la base de un método aceptado– se proclama como una verdad seria.

Esta justificación, sistemática e institucionalizada, de la declaración de la verdad de ciertos actos de habla toma su lugar en un contexto en que verdad y falsedad tienen serias consecuencias sociales. Para evitar la engañosa tendencia de Foucault de referirse a este atípico conjunto de enunciados que son de su interés simplemente como *enunciados*, permítasenos que denominemos a estos actos de habla especiales, *actos de habla serios*. Cualquier acto de habla puede ser serio si reúne los procedimientos necesarios, comunidad de expertos y demás elementos. Por ejemplo: “va a llover” es, por lo común, un acto de habla cotidiana con significado solamente local, pero puede ser también un acto de habla serio si lo expresa un representante del Servicio Meteorológico Nacional como consecuencia de una teoría metodológica general. Como veremos en la segunda parte, Foucault sostiene que nuestra cultura tiene la tendencia a convertir cada vez más el discurso cotidiano en discurso serio. Es ésta, de acuerdo con Foucault, la manifestación de un deseo de verdad, que “constantemente crece en fuerza, en profundidad y en implacabilidad” (DL 219).

El método de justificación y refutación confiere a estos actos de habla serios el derecho a reclamar para sí la condición de saber (*savoir*) y los convierte en objetos dignos de ser estudiados, repetidos y transmitidos a otros. Entre todas las cosas que se dicen, se exponen y se escriben, este tipo de afirmaciones serias son relativamente raras, y es precisamente a causa de su misma rareza, y a causa de su reclamo de seriedad, que son apreciados: “Los enunciados no son, como el aire que respiramos, una transparencia infinita: sino cosas que se transmiten y se conservan, que tienen un valor y que tratamos de apropiarnos; [...] cosas que desdoblamos, no sólo por medio de la copia o la traducción, sino por la exégesis, el comentario y la proliferación interna del sentido” (AS 203).

Foucault no está interesado en contribuir a los comentarios que evocan este tipo de discursos serios, ni tampoco en recolectar y formalizar este conjunto de afirmaciones cuyo reclamo de verdad debe ser verificado. La

primera es una tarea para cierto tipo de exégetas, y la segunda para filósofos de la ciencia que buscan racionalizar disciplinas exitosas. Foucault tampoco está interesado en el modo en que los oradores y los oyentes serios se comprenden entre sí en ocasiones específicas. Sin duda, estaría de acuerdo con los autores que, de Wittgenstein a Kuhn y Searle, sostienen que la comprensión específica de actos de habla específicos implica tomar una actitud participativa en un trasfondo de prácticas, dado que no es posible expresar plenamente lo que se quiere decir como para excluir cualquier posible confusión. En la época en que se encontraba escribiendo *La arqueología del saber*, sin embargo, Foucault estaba interesado exclusivamente en los diversos tipos de actos de habla serios, las regularidades exhibidas por sus relaciones con otros actos de habla del mismo y de otros tipos –a los cuales llama formaciones discursivas– y en las graduales, y a veces repentinas, pero siempre regulares transformaciones sufridas por esas formaciones discursivas. Es al servicio de este interés que, en *La arqueología del saber*, Foucault desarrolló un método que le permitió evitar las consideraciones acerca de las condiciones “internas” que gobiernan la comprensión del acto de habla, y centrarse exclusivamente sobre lo que se dice y se escribe efectivamente y sobre la forma en que se adapta dentro de la formación discursiva –el sistema relativamente autónomo de actos de habla serios en el cual se produce–.

Estudiar las formaciones discursivas requiere una doble reducción. El investigador no sólo debe acotar la *verdad* que proclama el acto de habla serio que está investigando –la reducción fenomenológica de Husserl– sino que también debe acotar el *sentido* que exhiben los actos que estudia; esto es, no sólo debe permanecer neutral respecto de si todo reclamo de verdad tiene sentido en absoluto y, de modo más general, respecto de si es coherente la noción de una pretensión de verdad separada de todo contexto.

En *El nacimiento de la clínica* vimos un ejemplo de ruptura con un significado serio en el tratamiento que da Foucault a la descripción de Pomme de la mujer remojada durante diez meses, cuyos diversos órganos internos se fueron despellejando. En *La arqueología del saber*, sin embargo, lo que se acota es la totalidad de la noción de *sentido* serio. No por esa razón el arqueólogo fracasa al comprender los enunciados como actos de habla significativos –no está acotando todo el sentido, como un estructuralista o un behaviorista, hasta conseguir que desaparezca el mínimo eco de sentido–. Está acotando, precisamente, el reclamo del acto de habla serio en su significación *seria*, de ser lo que Kuhn denomina “penetrantes y profundos”. Esto no diferencia para el arqueólogo, cualquiera sea el grado en que se conciba esta significación, si se trata del “don” del sujeto trascendental en Husserl, o de cualquier otro sentido que provenga del lugar de la expresión en una totalidad de expresiones que, por el contrario, otorgan sentido contra un trasfondo de prácticas compartidas interconectadas, tal como aparece en Wittgenstein. Foucault deja en suspenso la pretensión de los actos de habla serios en el contexto de verdad independiente de su contexto, suspendiendo su reclamo de poseer inteligibilidad. Continuando al mejor Husserl, Foucault trata tanto a la

referencia *como* al sentido como meros fenómenos. “Se trata de suspender, en el examen del lenguaje, no sólo el punto de vista del significado (ya se ha adquirido la costumbre) sino el del significante” (AS 188).

Los fenomenólogos como Husserl y Merleau-Ponty ponían entre paréntesis la legitimidad de libre verdad proclamada fuera del contexto, pero jamás suspendieron la creencia en su *sentido*. Más bien, su empresa estuvo dedicada, precisamente, a establecer las *condiciones de su posibilidad*. Así, aunque Husserl acotaba la asunción de la actitud natural de que los enunciados refieren a objetos trascendentes, su intención era usar esta puesta entre paréntesis para estudiar, y en última instancia fundamentar, esta pretensión de verdad. Husserl afirmaba ser capaz de demostrar el origen del significado y la verdad en las *Gestalts* perceptivas del mundo cotidiano, y así trazar el desarrollo teleológico de la verdad situacional que reclama dentro del flamante contexto libre que la verdad exige de la ciencia. Este aspecto de la fenomenología de Husserl fue ampliado por Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*. Foucault rechaza ambos intentos como formas del análisis de la experiencia real, todavía atrapadas en el doble trascendental/empírico.

Así, Foucault afirma haber dejado atrás tanto la fenomenología trascendental como la existencial. Como Husserl y Merleau-Ponty, se propone describir con el mayor detalle el modo en que surgen las pretensiones serias de verdad, pero su distanciamiento es mucho más radical que el de ambos. Los fenomenólogos esperan fundar la validez de los discursos serios en la percepción después de fundamentar la percepción demostrando su primacía, mientras que Foucault considera esto como un intento de fundar la verdad por el mecanismo de hacer una “historia del referente” como si no se hubiese operado un total distanciamiento fenomenológico: “pero de lo que aquí se trata, no es de neutralizar el discurso, de hacerlo signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar lo que permanece silenciosamente más allá de él; sino por el contrario mantenerlo en su consistencia, hacerlo surgir en la complejidad que le es propia” (AS 78).

En otras palabras, Foucault, a diferencia de Husserl y Merleau-Ponty, no considera de ninguna manera la dependencia del discurso respecto de objetos que son anteriores al mismo como algo que necesite fundamentarse, como si el acto de habla serio debiera tomarse seriamente; simplemente no toma seriamente en absoluto los actos de habla serios. No sólo se mantiene neutral frente al reclamo de verdad de todos y cada uno de los actos de habla (la reducción trascendental) sino también frente a la necesidad de una justificación trascendental de la posibilidad de las pretensiones de verdad (fenomenología trascendental). Su doble reducción, con su persistencia en la neutralidad respecto de cualquier noción de verdad, abre la posibilidad de una *pura descripción* de los eventos discursivos. “Así aparece el proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades en que en ellos se forman” (AS 43).

Hablando estrictamente, la propia noción de horizonte pertenece al discurso hermenéutico que el arqueólogo deja atrás. Antes que explicar

un *horizonte* de inteligibilidad, Foucault está describiendo, simplemente, un *espacio* lógico abierto en cuyo interior ocurre cierto discurso. Para abrir este espacio lógico, Foucault sustituye la exégesis de los monumentos significativos dejados por la humanidad, que han constituido la preocupación del humanismo tradicional, por la construcción cuasi-estructuralista de conjuntos de elementos no significativos:

En nuestros días, la historia es lo que transforma los *documentos* en *monumentos*, y que, allí donde se trataba de reconocer por su vaciado lo que había sido, despliega una masa de elementos que hay que aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones, constituir en conjuntos. Hubo un tiempo en que la arqueología, como disciplina de los monumentos mudos [...], de los objetos sin contexto [...], tendía a la historia y no adquiría sentido sino por la restitución de un discurso histórico; podría decirse, jugando un poco con las palabras, que en nuestros días, la historia tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento (AS 11).

Esta descontextualización, que suprime el horizonte de inteligibilidad y significado tan querido por los partidarios de la hermenéutica, permite sólo un espacio lógico para las posibles permutaciones de los tipos de enunciados. La arqueología describe actos de habla serios sólo en la medida en que éstos caen dentro de este espacio. “El análisis enunciativo es, pues, un análisis histórico, pero que se desarrolla fuera de toda interpretación: a las cosas dichas no les pregunta lo que ocultan, lo que se había dicho en ellas y a pesar de ellas, lo no dicho que cubren [...], sino, por el contrario, sobre qué modo existen [...], lo que es para ellas haber aparecido, y ninguna otra en su lugar” (AS 184).

El fenomenólogo husserliano se interesa en reconstruir dentro de su propio acotamiento cualquier sentido que se encontrase con anterioridad. Por lo tanto, consideraría un fracaso el no haber logrado establecer completamente el horizonte de significación en su *cogito* explícito. Foucault, por su parte, no se interesa por capturar en su análisis cada uno de los elementos que el participante vive dentro del horizonte. No hay objeción a este método que, en su análisis, abandona las relaciones significativas entre todos los enunciados. Como nota Foucault, aun la neutralidad husserliana puede resultar un término demasiado débil para un distanciamiento tan radical: “Sin duda, más que de exterioridad sería mejor hablar de ‘neutralidad’; pero esta misma palabra remite demasiado fácilmente a un suspenso de creencia [...] o a una colocación entre paréntesis de toda posición de existencia, cuando de lo que se trata es de volver a encontrar ese exterior en el que se reparten [...] en su espacio desplegado, los acontecimientos enunciativos” (AS 206).

Se podría preguntar si, por muy distanciado que se encuentre el punto de vista, aun sería posible identificar los actos de habla de modo de describir formaciones discursivas y estudiar su pretensión de ser profundamente significativas. Sin embargo, Foucault sostiene que no necesita compartir las creencias de aquellos que toman seriamente estos actos de habla serios para poder localizarlos entre todas las cosas que se dicen y

se escriben. Puede dar cuenta de la seriedad de los que se encuentran implicados en el discurso para seleccionar, y así limitar, lo que se toma seriamente en un determinado período, y defenderlo, criticarlo y comentarlo. Así, Foucault es capaz de estudiar simplemente los escasos enunciados serios que se han preservado cuidadosamente y la plétora de comentarios sobre ellos.

El doble distanciamiento, en última instancia fenomenológico, puede así localizar lo que es serio y significativo para una época, sin que resulte serio y significativo para el autor. Foucault define su posición por medio de un explícito repudio a los tres debates antropológicos: “Si, sustituyendo por el análisis de la rareza la búsqueda de las totalidades, por la descripción de las relaciones de exterioridad el tema del fundamento trascendental, por el análisis de las acumulaciones la búsqueda del origen, se es positivista, yo soy un positivista afortunado, no me cuesta trabajo concederlo” (AS 212-213).

Foucault se deleita en su libertad frente al bagaje filosófico característico de las ciencias del hombre que le permite este extremo positivismo fenomenológico. Y es reconfortante, en verdad, ser capaz de comprender y explicar el fenómeno de las ciencias humanas sin verse enredado en los serios debates y contradicciones que se generan, inevitablemente, en la explicación científica de la conducta humana. En *Las palabras y las cosas*, Foucault demostró cuán estimulante y edificante puede ser esta empresa. Ahora, es necesario examinar en detalle el método que le permitió a Foucault alcanzar sus descubrimientos (*insights*) manteniendo su distancia. Sólo entonces podremos preguntarnos en qué consiste el poder explicativo que Foucault reclamaba para su método, y en qué medida ese reclamo se encuentra justificado.

Más allá del estructuralismo: de las condiciones de posibilidad a las condiciones de existencia

Una característica importante de los actos de habla serios es que no pueden existir aislados. Searle toma nota, en su discusión, de que lo que llama la red de los actos de habla, tales como pedir un voto para el presidente, sólo es posible en una red formada por otros actos de habla. Foucault adopta una perspectiva similar respecto de los enunciados. Hablando de lo que llama la función enunciativa, que es lo que hace serio a un discurso, anota: “Tener carácter de la función enunciativa: no puede ejercerse sin la existencia de un dominio asociado” (AS 160). La cuestión crucial es cómo tratar esta relación entre los actos de habla individuales y el dominio que determina su seriedad. Dado que rechaza ambas hermenéuticas, que demanda comprender las locuciones sobre la base de un trasfondo común de significación, y formalización (que hay que distin-

guir del formalismo estructuralista), que trata de reconstruir un sistema deductivo de *proposiciones* científicas, Foucault propone, como la única alternativa restante, que el dominio en el cual los actos de habla pueden tomarse seriamente, “no es un secreto, la unidad de un sentido oculto, ni una forma única y general: es un sistema reglado” (CE 112).

Si los enunciados se encuentran unificados en sistemas reglados, entonces deben ser elementos para las reglas del relato. Este modelo de inteligibilidad es familiar desde la *mathesis* de la Época Clásica, donde toda organización era comprendida como una combinación de representaciones primitivas. Por supuesto, Foucault ha abandonado la noción de representación, tanto en su forma clásica como kantiana, pero la idea de una descomposición de un todo en sus partes y sus relaciones sistemáticas sigue presente en él. Foucault llama a su nuevo método “análisis arqueológico” (AS 151) –“un método de análisis purgado de todo antropologismo” (AS 26)–.

Esta meta de producir un análisis de las redes interrelacionadas de actos de habla serios como un sistema de elementos ordenados por reglas de transformación, anota Foucault, recuerda al estructuralismo. “Se trata de desplegar los principios y las consecuencias de una transformación autóctona que está en vías de realizarse en el dominio del saber histórico. Que esta transformación, los problemas que plantea, los instrumentos que utiliza, los conceptos que en ella se definen y los resultados que obtiene no sean, en cierta medida, ajenos a lo que se llama análisis estructural, es muy posible” (AS 2515). Pero Foucault agrega en esa misma página que aunque su trabajo no se opone al estructuralismo “no es este análisis el que, específicamente, se halla en juego” (AS 25), y pone de relieve, doscientas páginas más adelante, que “los métodos y conceptos” de la arqueología “no pueden en ningún caso inducir a confusión con el estructuralismo” (AS 342). En el prefacio a la traducción inglesa de *Las palabras y las cosas*, escrito un año después de *La arqueología del saber*, se vuelve todavía más enfático al insistir en que no ha “usado ninguno de los métodos, conceptos o términos claves que caracterizan el análisis estructural”. ¿En qué consiste esta sutil pero significativa diferencia?

Como se ha dicho, existen dos tipos de estructuralismo: el estructuralismo atomístico, en el que los elementos se encuentran completamente especificados aparte de su función en un sistema, y el estructuralismo holístico, en el que lo que cuenta como un elemento *posible* se define aparte del sistema, pero lo que cuenta como un elemento real es una función del sistema total de diferencias en que ese elemento dado se encuentra implicado. Foucault considera primero el análisis atomístico, con sus componentes primitivos definidos independientemente: “A primera vista, aparece el enunciado como un elemento último, que no se puede descomponer, susceptible de ser aislado por sí mismo y capaz de entrar en un juego de relaciones con otros elementos semejantes a él... Átomo de discurso” (AS 133). Pero el arqueólogo se conduce en el sentido de distinguir el dominio de los actos de habla serios de dominios tales como el de la gramática, en el cual los elementos aislables (en este caso, las clases de palabras) se hallan reunidos en un orden más alto de unidades, de

acuerdo con reglas formales abstractas. “Mientras que la construcción gramatical, para efectuarse, no necesita más que elementos y reglas [...], no hay enunciado en general, enunciado libre, neutro e independiente, sino siempre un enunciado que forma parte de una serie o de un conjunto [...], se incorpora siempre a un juego enunciativo” (AS 166).

Obviamente, los actos de habla serios no pueden aislarse del resto del “juego enunciativo”. Los que se constituyen como serios son las reglas vigentes de un específico juego de verdad dentro del cual desempeñan un determinado papel. Foucault denomina campos enunciativos a las reglas específicas de verdad, cuyas estructuras, sin embargo, no se definen aún en detalle. De este modo, puede distinguir claramente su posición de todas las formas del estructuralismo atomista que se ocupan de elementos aislados: “De manera general, puede decirse que una secuencia de elementos lingüísticos no es un enunciado más que en el caso de que esté inmersa en un campo enunciativo en el que aparece entonces como elemento singular” (AS 165).

La arqueología, entonces, nada tiene en común con el atomismo estructuralista; sus elementos son el *producto* de un campo de relaciones. Su relación con el estructuralismo holístico, sin embargo, es mucho más compleja. Claramente, Foucault tiene en mente esta rama mucho más sutil y más influyente del estructuralismo, en la que lo que cuenta como elemento posible es una función del sistema, cuando consigna que la meta del estructuralismo es “definir unos elementos recurrentes, con sus formas de oposición, y su criterio de individualización [lo cual]... hace posible establecer unas leyes de construcción, unas equivalencias, y unas reglas de transformación” (AS 337). Pero, dado que los elementos de Foucault son enunciados o actos de habla serios, si estaba siguiendo este método, debió definir o identificar el conjunto de tipos de posibles actos de habla serios aparte de cualquier sistema y, entonces, dejar a cada sistema específico de actos de habla determinar qué posible acto de habla serio puede ser considerado como tal. Aunque podría parecer que este proyecto da sentido a una preocupación estructuralista al estipular cuáles son elementos no significativos, en cambio, no tiene sentido para el arqueólogo que, aunque acota el significado, se apoya en el hecho de que los enunciados se asumen como significativos para quienes los emplean.

El arqueólogo encuentra que estos elementos (los enunciados) no sólo son *individualizados* por la totalidad del sistema de enunciados, sino que pueden ser *identificados* como elementos sólo en el sistema específico en que otorga sentido. Así, aunque los actos de habla, tanto para Foucault como para Searle, conllevan alguna suerte de “contenido informativo” o “sentencia significativa” fijos, el que se trate o no de dos actos de habla que significan la misma cosa (es decir, que determinan las mismas condiciones de verdad) no depende tan sólo de las palabras que determinan su contenido de información, sino también del contexto en el cual aparecen. Para Searle, quien se interesa en los actos de habla cotidianos, este contexto es el trasfondo de las experiencias cotidianas; para Foucault, que se interesa en los actos de habla serios, es el sistema de otros actos

de habla serios (las formaciones discursivas) donde el acto de habla particular en cuestión adquiere un sentido serio. De este modo Foucault, como los estructuralistas holísticos, sostiene que la *individuación* del enunciado depende de un campo asociado. Para Foucault, “si el contenido informativo y las posibilidades de utilización son las mismas, podrá decirse que es en un lugar y en otro el mismo enunciado” (AS 174). Pero el holismo pragmático de Foucault es más radical que el holismo de los estructuralistas. Incluso la *identidad* de un enunciado depende del uso que se hace de él. Como ya hemos visto, “no sólo esa identidad del enunciado no puede, de una vez para siempre, situarse en relación con la de la frase, sino que ella misma es relativa y oscila según el uso que se hace del enunciado y la manera en que se manipula” (AS 175).

Nos encontramos ahora en situación de plantear con precisión en qué medida difieren la arqueología y el estructuralismo holísticos del atomismo, e incluso también de diferenciar esencialmente uno de otro. El *atomismo* estructuralista identifica e individualiza elementos aislados. El *holismo* estructuralista identifica elementos aislados y así afirma que el sistema determina cuál de los conjuntos completos de elementos posibles será individualizado como real. En este caso, se podría decir que la totalidad real es menos que la suma de las partes posibles. El *holismo arqueológico* afirma que la totalidad determina qué cosa puede contar incluso como un elemento posible. La totalidad del contexto verbal es más fundamental que sus elementos y, por eso, es más que la suma de sus partes. Por cierto, no hay partes, excepto dentro del campo que las identifica e individualiza.

Como no se pueden abstraer los elementos del sistema de los elementos reales cuando se describen actos de habla serios, por eso tampoco se puede establecer un cuadro de todas las posibles permutaciones de los enunciados, sino que solamente pueden describirse las reglas específicas de transformación. Mientras que los estructuralistas afirman que pueden encontrar leyes transculturales, ahistóricas y abstractas que definen el espacio total de las permutaciones posibles de elementos carentes de significado, el arqueólogo solamente sostiene que es capaz de encontrar las reglas locales del cambio en una determinada época, en una formación discursiva particular, las cuales definen la identidad y el sentido de un enunciado. Hablando estrictamente, si una regla es un principio formal que define las condiciones necesarias y suficientes que un acto de habla debe satisfacer antes de ser tenido como serio, no hay reglas para la totalidad de los casos. Antes bien, las reglas que gobiernan el sistema de enunciados no son otra cosa que las maneras en que se relacionan los enunciados en un momento determinado: “Un enunciado pertenece a una formación discursiva como una frase pertenece a un texto, y una proposición a un conjunto deductivo. Pero mientras que la regularidad de una frase está definida por las leyes de una lengua y de una proposición por las leyes de una lógica, la regularidad de los enunciados está definida por la misma formación discursiva. Su dependencia y su ley no son más que una sola cosa” (AS 197).

No se trata de un sistema completo; no hay manera de determinar por adelantado las condiciones de posibilidad de las cuales el sistema presente es sólo una instancia posible. Solamente se pueden describir sistemas específicos y determinar qué tipos de enunciados serios se producen en este momento. Por cierto, la arqueología es una empresa puramente descriptiva. Procura “describir unos enunciados, describir la función enunciativa de que son portadores, analizar las condiciones en que se ejerce esta función, recorrer los diferentes dominios que supone y la manera en que se articulan” (AS 195-196).³

La manera en que resume Foucault estas importantes diferencias es para enfatizar que mientras el estructuralista estudia posibilidades, el arqueólogo estudia existencias. “El enunciado no es, pues, una estructura (es decir, un conjunto de relaciones entre elementos variables, que autorice así un número quizá infinito de modelos concretos); es una función de existencia, propiedad de los signos y a partir de la cual se puede decidir [...] si ‘casan’ o no, según qué reglas se suceden o se yuxtaponen, a qué signo, y qué especie de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita)” (AS 145).

Podemos concluir que, aunque existen razones para llamar *análisis* al método del arqueólogo, dado que trata con “elementos” y “reglas”, esta forma de análisis tiene poco en común con la *mathesis* clásica o con sus modernos descendientes estructuralistas y sus variaciones. Por cierto, este método de descomposición de las categorías intracontextuales dependientes de los enunciados y de sus transformaciones dependientes del contexto podría resultar mejor que los elementos atómicos y las reglas abstractas de formación, que, siguiendo a Kant, se conocen como *analítica*, dado que procura descubrir las condiciones *a priori* que hacen posible el análisis practicado en cada disciplina específica, incluido el estructuralismo.

Pero esta comparación todavía debe ser matizada. Aunque Foucault busca una descripción *a priori* de las “condiciones de emergencia de los enunciados” (AS 216), no se trata de condiciones formales trascendentales. “Nada [...] sería más grato, pero más inexacto, que concebir este *a priori* formal que estuviese, además, dotado de una historia: gran figura inmóvil y vacía que surgiese un día en la superficie del tiempo, que hiciese valer sobre el pensamiento de los hombres una tiranía a la que nadie podría escapar, y que luego desapareciese de golpe en un eclipse [...]: trascendental sincopado, juego de formas parpadeantes” (AS 217-218). En la medida en que no existen elementos básicos (actuales o posibles) en que se asiente el análisis (y es por eso que el método de Foucault no puede llamarse estructuralista), no existe un nivel superior (vacío) de reglas trascendentales para una época ni, *a fortiori*, reglas que puedan describir en forma atemporal los principios que gobiernan el cambio entre diferen-

³ En ocasiones, Foucault realiza una vigorosa afirmación en el sentido de que el arqueólogo puede determinar cuáles son los enunciados serios que *pueden* ocurrir, o los que *deben* ocurrir, en el momento presente, pero debemos dejar para más tarde un examen de las razones de asignar a la arqueología un poder explicativo semejante.

tes épocas.⁴ En resumen: el método de Foucault, al no tener un fundamento más profundo de elementos que puedan ser aislados y al no tener principios más generales de orden, no es trascendental.

A despecho de este rechazo de las condiciones de posibilidad y su descubrimiento de condiciones de existencia, la arqueología todavía recuerda al estructuralismo en dos importantes aspectos. Uno de ellos —a saber, el rechazo de todo recurso a la interioridad de una conciencia individual del sujeto y proveedora de sentido— se comparte con otros tantos movimientos (el psicoanálisis, la etnología, la lingüística, la fenomenología existencial del Heidegger, el “conductismo” de Wittgenstein) que resulta una clara evocación del movimiento que se distancia de la antropología y del cual el estructuralismo es solamente una manifestación. La otra similitud es más específica e importante: tanto Foucault como los estructuralistas no se interesan en el sentido serio que los participantes puedan otorgarle al fenómeno estudiado por ellos, cualquiera sea éste. De este modo rechazan la perspectiva, que comparten los pragmatistas como Dewey, los fenomenólogos como Heidegger y los filósofos del lenguaje corriente, como Wittgenstein, de que, para poder estudiar las prácticas lingüísticas se debe tener en cuenta el trasfondo de prácticas compartidas que lo hacen inteligible.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger llama a este sustrato el claro. En sus escritos más tardíos lo llamó lo abierto, y describió la diferencia fundamental entre este trasfondo de prácticas y la red de creencias o enunciados como diferencia ontológica. Foucault rechaza aquí de modo explícito tanto la fenomenología de Husserl como la hermenéutica de Heidegger cuando se opone a esta descripción exegética de la actitud arqueológica. El arqueólogo aísla conjuntos de enunciados, para analizarlos en una exterioridad sin duda paradójica, ya que no remite a ninguna forma adversa de interioridad. Para considerarlos en su discontinuidad, sin tener que referirlos [...] a una abertura o a una diferencia más fundamental” (AS 205-206). Lo que Foucault reclama como un descubrimiento propio es el nuevo dominio de los enunciados serios que, aunque experimentados como si dependieran de prácticas no discursivas que se encuentran en su interior, pueden describirse y explicarse por parte del arqueólogo como un ámbito autónomo.

El arqueólogo insiste en que no se pueden estudiar actos de habla serios, posibles o reales, aislados entre sí, pero también afirma que sí se pueden estudiar conjuntos o sistemas de éstos aislados del conjunto de prácticas. No es necesario vincular cada contexto con su trasfondo de prácticas. Lo que cuenta como contexto relevante es determinado en

⁴ Esta devoción por la descripción de estructuras concretas comprendidas como condiciones de existencia conduce a una sorprendente similitud con lo que Heidegger, en *El ser y el tiempo*, llama analítica existencial. Pero hay una importante diferencia aquí también. Porque, aunque tanto Heidegger como Foucault intentan liberar y relacionar los principios “fácticos” que estructuran el espacio determinando de la emergencia de objetos y sujetos, el método de Heidegger es hermenéutico o interno, mientras que el de Foucault es arqueológico, o externo.

sí mismo por un sistema de enunciados serios en el cual se emplea un enunciado particular. “El efecto de contexto puede determinarse sobre el fondo de una relación más general entre las formulaciones, sobre el fondo de toda una red verbal” (AS 163). De este modo, el arqueólogo puede estudiar la *red* de prácticas discursivas y tratarla como un conjunto de elementos interconectados, mientras acota lo que Foucault llamará más tarde el “tejido espeso” de relaciones no discursivas que forman el sustrato de inteligibilidad para esos hablantes reales.

Foucault insiste en el carácter puramente lingüístico de su materia de estudio y le acuerda la autonomía de un campo de estabilidad y de un campo de uso. Precisamente a causa de que los actos de habla serios forman un sistema, el arqueólogo puede estudiarlo simplemente desde el exterior de la función enunciativa, esto es, cualquiera sea el uso que haga la gente de cierto periodo de los actos de habla serios. Foucault, como un estructuralista, está seguro de que esta función es *una función solamente de otros actos de habla serios*. Observados desde este punto de vista, los enunciados parecen hacerse serios solamente contra un trasfondo de prácticas científicas y no científicas, pero visto desde afuera, este trasfondo de prácticas compartidas resulta que no desempeña un papel esencial en la determinación de lo que será de los actos de habla, en un momento determinado, para que adquieran un sentido serio. Lo que otorga a un acto de habla su seriedad y, por lo tanto, lo convierte en enunciado, es el lugar que ocupa en la red de otros actos de habla serios y nada más.

Seguramente, Foucault se encuentra en lo cierto al argumentar que los enunciados, como “especies que evolucionan”, tienen significado solamente en una formación discursiva que explicita sus verdaderas condiciones. Pero se puede concluir de esta dependencia del contexto que los actos de habla serios obtienen su seriedad únicamente a partir de su propio entramado de prácticas discursivas. Esta conclusión estructuralista necesariamente confunde y condiciona. Las propias investigaciones de Foucault lo llevaron por último a rechazar este *non sequitur*. Sin embargo, en la época de *La arqueología del saber*, lo que comparte Foucault con los estructuralistas es el aislamiento y la objetivación de cada dominio elegido de la investigación teórica –un dominio que se supone que tiene su propia legalidad autónoma–.

El análisis de las formaciones discursivas

Para poner a prueba las posibilidades de una disciplina situada en la mitad del dominio entre las prácticas cotidianas no discursivas y las disciplinas formalizables tales como la matemática y algunas de las ciencias naturales, Foucault elige probar su nuevo método arqueológico sobre el conjunto de enunciados que conforman el así llamado campo de las ciencias del hombre. Si este dominio puede ser circunscripto, analizado y explicado como un dominio autónomo que emplea sólo descripciones

puras, sin apelar a los significados o formalizaciones, entonces la arqueología habría demostrado que es una contribución a una nueva disciplina. Se podría esperar que una disciplina como ésta, por su propia desconexión con el sentido común de la comprensión, fuese en efecto el primer paso hacia una teoría exitosa de un aspecto importante de los seres humanos.

Foucault se propone comenzar, como un empirista puro, seleccionando simplemente como sus datos elementales una serie de aquellos que son tomados como actos de habla serios durante un período determinado. (Presumiblemente, el trabajo de selección previa ha sido realizado por los curadores de la *Bibliothèque Nationale*. El hecho de que estos compiladores ya hayan tomado su propia decisión acerca de lo que es serio y la hayan aplicado para su propia clasificación del *corpus* resultante, basada en prácticas discursivas y no discursivas, no resulta un problema para Foucault. El arqueólogo no considera este conjunto original de enunciados y la clasificación concomitante en disciplinas que se presuponen valiosas; antes bien, simplemente, los enunciados proporcionan los datos brutos para una sistematización independiente.)

Una vez que se realiza la doble puesta entre paréntesis de los actos de habla serios al punto de que ya no podemos apelar ni a su significado ni a su verdad y, por eso, tampoco podemos evocar el proceso de pensamiento de los grandes pensadores ni tampoco el progreso de la ciencia hacia el conocimiento, contamos con una nueva forma de sistematizar el discurso. Por cierto, de acuerdo con Foucault, las unidades tradicionales fracasan aun en sus propios términos. Observa que no hay característica esencial de cualquier disciplina que se defina de la manera tradicional que permanezca igual a través de los cambios. Las disciplinas no definen sus objetos, tipos de descripción, practicantes legítimos, conceptos y métodos de la misma manera en un período y en otro, y aun dentro de un mismo período determinado, los objetos de una ciencia se encuentran experimentando cambios, transformaciones y sustituciones constantes.

Foucault no es el primero en haber detectado este problema. Wittgenstein diría que las disciplinas no están exentas de la verdad general de que no clasificamos objetos, ya sea que se trate de sillas o de deportes, o de datos botánicos o físicos, con la identificación de una esencia o de una lista de características esenciales. Más bien “percibimos una complicada red de semejanzas que se superponen y se entrecruzan: a veces son semejanzas generales, a veces, semejanzas particulares”. Nuestros conceptos, sostiene Wittgenstein, son como hebras hechas con muchas fibras. “La solidez del hilo no se encuentra en una fibra que corra todo a lo largo sino en el entrecruzamiento de muchas fibras.” Gracias a una definición, entonces, recuperamos este “recuerdo familiar”, seleccionando un ejemplo perspicaz y organizando otros casos más o menos de la misma forma que en este ejemplo.⁵

Los historiadores de la ciencia que, como Kuhn, se han centrado en las discontinuidades, como Foucault, han afrontado el problema de dar

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, Basil Blackwell Publishers, 1953), pp. 32, 49.

cuenta de la unidad a través del cambio. La solución de Kuhn, influida por Wittgenstein, es introducir la noción de un paradigma –un ejemplo específico de trabajo exitoso– para tratar de explicar la unidad de una comunidad científica con sus objetos, métodos y, de esta manera, con los términos compartidos de fidelidad a ese determinado paradigma antes que a un conjunto específico de creencias.

Foucault guarda un extraño silencio sobre la descripción de Kuhn fundada en el paradigma, que parecería aplicable a su propio problema de explicar la unidad de un cuerpo de conocimientos, evitando tanto el recurso hermenéutico a un común referente oculto como el intento formalista de hallar condiciones necesarias y suficientes para la identidad. Quizás esto es así porque en ese momento, como otros lectores de Kuhn, entendía que el paradigma era un conjunto de creencias, un armazón conceptual general, compartido por los practicantes de una determinada disciplina. Así, en una entrevista posterior a *La arqueología del saber*, Foucault parece no distinguir entre sistematicidad, las formas teóricas y los paradigmas.⁶ Por medio de la asimilación de esta prometedora propuesta de Kuhn a una posición familiar, Foucault se ve llevado a aceptar como la única explicación posible una unidad de las disciplinas más tradicional basada en un conjunto compartido de reglas que los practicantes consideran aceptable. “La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Ellas fijan sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de reglas” (DL 224). Kuhn, por otra parte, es totalmente explícito respecto de que “la determinación de los paradigmas compartidos no es [...] la determinación de reglas compartidas. [...] Las reglas [...] se derivan de los paradigmas; pero éstos pueden dirigir la investigación, incluso sin reglas”.⁷

Por supuesto, Foucault no sostiene que las normas supuestamente autoimpuestas que definen una disciplina por sus practicantes den razón de su constancia a través de los cambiantes objetos y métodos, porque éstas también cambian. Pero cuando llega a proponer un principio de unidad a través de las discontinuidades que no apelan a los sujetos individuales, pasa otra vez por sobre la posibilidad de que las unidades disciplinarias puedan ser el resultado de prácticas compartidas no reflexivas y asume que la unidad debe fundarse en el nivel del discurso regido por sus propias reglas.

Sobre la asunción de que los actos de habla serios revelan el principio de su propia unidad autónoma para un nuevo estudio descriptivo, Foucault debe introducir ahora la maquinaria conceptual que usará para catalogar este nuevo dominio. Equipar de este modo a un investigador para la investigación en el corazón de las antiguas ciencias del hombre es una precaución que debe tomarse en cada etapa para asegurarse de que

⁶ *L'Arc* 70, p. 18.

⁷ Thomas S. Khun, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2^a. ed. (Chicago, University of Chicago Press, 1970). (Hay edición castellana, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica).

el análisis de los actos de habla serios evitará caer en las viejas categorías antropológicas. Foucault procura garantizar la pureza de su enfoque de dos maneras.

En primer lugar, y dado que la defensa más segura es una efectiva ofensiva, propone una estrategia provisional para analizar verdaderamente el discurso, cuya influencia persuasiva se está tratando de evitar: las ciencias del hombre. Este discurso ofrece las ventajas de “un campo en el que las relaciones [discursivas] corren el peligro de ser numerosas, densas y relativamente fáciles de describir” (AS 48) y, sin embargo, un campo en que la disciplina no ha alcanzado el estadio de la formalización. Así, Foucault planea analizar “el conjunto de los enunciados a través de los cuales se han constituido categorías [antropológicas], el conjunto de los enunciados que han elegido por ‘objeto’ el sujeto de los discursos [...] y han acometido la tarea de desplegarlo como campo de conocimientos” (AS 49).

En segundo lugar, las nuevas categorías para describir los conjuntos de actos de habla serios deben ser constantemente contrastadas con los derivados de ambos extremos del par trascendental/empírico, utilizados para analizar las proposiciones. Con estas precauciones Foucault procede a introducir sus cuatro nuevas categorías para el análisis de las formaciones discursivas: objetos, sujetos, conceptos y estrategias.

Objetos

La forma más obvia de catalogar las formaciones discursivas podría ser agrupar todas estos actos de habla serios que se refieren a un objeto común. Es esto lo que Foucault intentó en su libro sobre la locura, seleccionando para los estudios antropológicos aquellos enunciados que tenían como objeto cierta experiencia. Pero en la época de *La arqueología del saber* asume que, lejos de estar diferenciadas por sus objetos, las formaciones discursivas *producen* el objeto respecto del cual hablan. La locura no era, como había creído anteriormente, un objeto o experiencia límite fuera del discurso que cada edad había intentado captar en sus propios términos. Foucault nos sigue tratando de “reconstituir... cualquier experiencia primitiva, fundamental, sorda, apenas articulada, y tal como habría sido organizada a continuación (traducida, deformada, disfrazada, reprimida quizá) por los discursos” (AS 77). Antes bien, Foucault observa ahora que la “enfermedad mental ha estado constituida por el conjunto de lo que ha sido dicho en el grupo de todos los enunciados que la nombraban, la recortaban, la describían, la explicaban, constaban sus desarrollos, indicaban sus diversas correlaciones, la juzgaban y eventualmente le prestaban la palabra, articulando en su nombre discursos que debían pasar por ser los suyos” (AS 52). Se sigue de aquí que, para Foucault, “no se trata de interpretar el discurso para hacer a través de él una historia del referente” (AS 77).

Entonces, quizá, lo que unifica el campo de estudio son las condiciones

trascendentales que definen la objetividad del discurso, y así gobiernan la producción de objetos trascendentes. Pero este giro kantiano de lo empírico a lo trascendente fracasa en su intento de captar el fenómeno. Ningún objeto, fijo y unificado, ni las reglas trascendentales que gobiernan los significados dados por un sujeto trascendental pueden dar cuenta del objeto sistemáticamente cambiante, la locura.

Foucault resume sucintamente estas dos opiniones. La tendencia a pensar el lenguaje en términos tanto de referentes como de palabras destinadas a indicar objetos deben resistirse. Puntualiza que “de un análisis como el que emprendo, las *palabras* se hallan tan deliberadamente ausentes como las propias *cosas*” (AS 80). La arqueología es, entonces, “tarea que consiste en no tratar –en dejar de tratar– los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan” (AS 81). De allí que “no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa” (AS 73), lo que se requiere es una manera de hablar sobre “el espacio en el que diversos objetos se perfilan y continuamente se transforman” (AS 53).

¿Qué dice de este espacio? Una primera explicación de Foucault parece ser una versión restringida del punto de vista compartido por Wittgenstein y Heidegger. Estos tres pensadores sostienen que una constelación completa de las prácticas permite a aquellos que comparten estas prácticas distinguir estos objetos y hablar ellos. Foucault enfatiza todavía más la importancia de las prácticas sociales no discursivas en su lista de relaciones que hacen posible identificar objetos y darlos a la realidad pública. “Estas relaciones se hallan establecidas entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización” (AS 74). Enfatiza, como otros pensadores interesados en el trasfondo de prácticas que hacen posible la objetividad, que este espacio donde pueden encontrarse los objetos no podría hallarse analizando los conceptos de los objetos que produce: “estas relaciones no están presentes en el objeto; no son ellas las que se despliegan cuando se hace su análisis. [...] No definen su constitución interna, sino lo que le permite aparecer, [...] estar colocado en un campo de exterioridad” (AS 74).

Podría parecer que Foucault simplemente aplica esta tesis general que concierne a la importancia del trasfondo de prácticas de las funciones enunciativas que hacen posible los actos de habla serios y sus objetos. Foucault, sin embargo, realiza una vez más un giro estructuralista que distingue nítidamente su explicación de las de Wittgenstein y Heidegger. Aunque es claramente consciente de que las prácticas no discursivas desempeñan un papel en la “formación” de objetos, insiste en que el papel crucial lo tienen lo que llama relaciones *discursivas*. Estas relaciones no son las relaciones lógicas y retóricas que se establecen entre las proposiciones, sino, presumiblemente, las relaciones que se establecen entre los actos de habla usados en contextos específicos para producir ciertas acciones. Como señala Foucault, las relaciones discursivas “se hallan, en

cierto modo, en el límite del discurso: le ofrecen los objetos de que puede hablar, [...] determinan el haz de relaciones que el discurso debe efectuar para poder hablar de tales y cuales objetos, para poder tratarlos, nombrarlos, analizarlos, clasificarlos, explicarlos, etc.” (AS 75).

Para establecer el papel especial de la práctica discursiva, Foucault puntualiza, primero, que las relaciones discursivas que permiten la existencia de una referencia seria no son ni objetivas ni subjetivas. No son lo que Foucault denomina relaciones primarias –relaciones independientes del discurso y sus objetos “que pueden ser descriptos entre instituciones, técnicas, formas sociales, etc.” (AS 74). Estas relaciones tampoco son “relaciones secundarias” –las cuales se fundan en la forma en que los sujetos que realizan las prácticas definen reflexivamente su propia conducta–. “Lo que, por ejemplo, los psiquiatras del siglo XIX han podido decir sobre las relaciones entre la familia y la criminalidad no reproduce [...] el juego de las dependencias reales; pero tampoco reproduce el juego de las relaciones que hacen posibles y sostienen los objetos del discurso psiquiátrico” (AS 75). Por supuesto, “instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos” (AS 272) afectan lo que puede decirse seriamente y, por supuesto, los hablantes individuales que quieren ser tomados seriamente deben hablar sobre esta suerte de objetos acordados colectivamente por los miembros de la comunidad científica de la cual forman parte, pero lo que determina los cánones compartidos de seriedad no son las relaciones reales o primarias ni las reflexivas o secundarias, sino la manera en que estas relaciones primarias o secundarias se encuentran organizadas por la práctica discursiva: “Cuando se habla de un sistema de formación, no se entiende únicamente la yuxtaposición, la coexistencia o la interacción de elementos heterogéneos (instituciones, técnicas, grupos sociales, organizaciones perceptivas, relaciones entre discursos diversos), sino su entrada en relación –y bajo una forma bien determinada– por la práctica discursiva” (AS 119).

Esta tesis de que las prácticas discursivas tienen cierta prioridad porque “establecen” relaciones entre otros tipos de relación, es una de las afirmaciones más importantes y menos discutidas de *La arqueología del saber*. Cualquier teoría que sostenga, por un lado, que la práctica discursiva es autónoma, y que, sin embargo, quiera demostrar al mismo tiempo que “la autonomía del discurso y su especificidad no le dan por ello un estatuto de pura idealidad y de total independencia histórica” (AS 276-277) debe explicar al menos de qué manera las relaciones discursivas interactúan con las primarias y las secundarias. Como señala Foucault: “Así, se abre todo un espacio articulado de descripciones posibles: sistema de las *relaciones primarias o reales*, sistema de las *relaciones secundarias o reflexivas*, y sistema de las *relaciones* que se pueden llamar propiamente *discursivas*. El problema consiste en hacer aparecer la especificidad de estas últimas y su juego con las otras dos” (AS 75). Pero Foucault tiene notoriamente poco que decir en *La arqueología del saber*. Se limita simplemente a señalar el problema diciéndonos que “el campo de los enunciados [...] es un dominio práctico que es autónomo (aunque

dependiente) y que se puede describir a su propio nivel (aunque haya que articularlo sobre otra cosa fuera de él" (AS 206-207).

Esta posición es posible en la medida en que se distingue entre la dependencia causal y la inteligibilidad descriptiva. Así, Foucault podría ser interpretado como si sostuviese que, aunque lo que se dice depende obviamente de la causalidad de muchos factores no discursivos, no es necesario introducir estos factores externos para sistematizar y, de este modo, hacer inteligibles las razones por las que se produce cierto tipo de actos de habla serios y no otros. Esta especie de inteligibilidad sólo requiere que se encuentren y establezcan las reglas de la práctica discursiva. Así, Foucault puede decir: "Finalmente ha habido que ir a un planteamiento de relaciones que caracteriza la propia práctica discursiva, descubriéndose así [...] un conjunto de *reglas* que son inmanentes a una práctica y la definen en su especificidad" (AS 76).

Pero, como acabamos de ver, al parecer Foucault quiere realizar la más vigorosa afirmación respecto de que las reglas de las prácticas discursivas poseen una inteligibilidad autónoma. Afirma que las relaciones discursivas tienen cierto efecto sobre todas las otras relaciones. El mejor ejemplo de Foucault de la manera en que en las prácticas discursivas, si bien dependientes de factores no discursivos, influyen sin embargo prácticas no discursivas, puede encontrarse en su discusión de la relación del discurso médico con otros factores que influyen en la práctica médica. Hemos visto que, en *El nacimiento de la clínica*, la cuestión de la prioridad del discurso no surge porque Foucault asumiera que todas las prácticas –institucionales, técnicas y políticas tanto como aquellas específicamente discursivas– fueran, en cualquier época determinada, manifestaciones todas ellas de una misma estructura o código subyacente. Ahora, sin embargo, ha retornado de ese estructuralismo histórico global y ha restringido su análisis a la estructura de las prácticas discursivas y, de modo más específico aun, a las reglas que gobiernan los actos de habla serios. Entonces, se hace necesario plantear una cuestión: ¿cuál es la relación de las reglas que gobiernan el discurso médico con las otras fuerzas que afectan la práctica médica? La respuesta de Foucault es que el discurso "explota" varios factores sociales, técnicos, institucionales y económicos que determinan la práctica médica reuniéndolos y dándoles "unidad". De este modo, aunque lo que se dice dependa de algunas otras cosas antes que del propio discurso, por decirlo así, dicta los términos de su dependencia. Lo que se quiere decir con esto puede ser mejor visto si se reproduce a Foucault detalladamente:

Foucault comienza por enumerar las relaciones no discursivas (tanto primarias como secundarias) que parecen influir en el discurso médico:

Si en el discurso clínico, el médico es sucesivamente el interrogador soberano y directo, el ojo que mira, el dedo que toca, el órgano de desciframiento de los signos, el punto de integración de descripciones ya hechas, el técnico de laboratorio, es porque todo un haz de relaciones se encuentra en juego. Relaciones entre el espacio hospitalario como lugar a

la vez de asistencia, de observación purificada y sistemática y de terapéutica, parcialmente probada, parcialmente experimental [...]; relaciones entre el papel del médico, y su papel de responsable de la salud pública en el ámbito social (AS 87).

Procede luego a mostrar que lo que constituye la moderna práctica médica no puede ser resultado de la transformación de estas técnicas, instituciones o conceptos.

La clínica médica no debe tomarse por el resultado de una nueva técnica de observación —la de la autopsia, que se practicaba desde mucho antes del siglo XIX— ni como el efecto de esa nueva institución que era la clínica hospitalaria —existía desde hacía décadas en Austria y en Italia—; ni como el resultado de la introducción del concepto de tejido en el *Tratado de las membranas* de Bichat, sino como el establecimiento de relaciones en el discurso médico de cierto número de elementos distintos, de los cuales unos concernían al estatuto de los médicos, otros al lugar institucional y técnico del que hablaban, otros a su posición como sujetos que percibían, observaban, describían, enseñaban, etc. (AS 87-88).

Concluye entonces (y es ésta la afirmación fuerte de Foucault):

Puede decirse que este establecimiento de relaciones entre elementos diferentes (algunos de los cuales son nuevos y otros preexistentes) ha sido *efectuado* por el discurso clínico; es él, en tanto que práctica, el que *instaura* entre todos ellos un sistema de relaciones [...] y que si tiene una unidad, si las modalidades de enunciación que utiliza o a que da lugar no están simplemente yuxtapuestas por una serie de contingencias históricas, se debe a que *hace actuar de manera constante* ese haz de relaciones (AS 88, el subrayado es nuestro).

Sea lo que fuere lo que se entienda por un discurso “que instaura” un “sistema de relaciones”, es claro que en *La arqueología del saber* la afirmación de que el discurso es autónomo puede ser inteligible en sus propios términos. Resulta que es ésta la más extrema e interesante (y si bien en última instancia poco plausible) afirmación de que el discurso unifica la totalidad del sistema de prácticas, y de que es sólo en términos de unidad discursiva que se reúnen de una manera coherente varios factores sociales, políticos, económicos, tecnológicos y pedagógicos. Esta afirmación es sorprendente porque podría haberse pensado que las prácticas institucionales ya se encontrarían coherentes y unificadas para que las prácticas discursivas unificadas pudieran desarrollarse o, al menos, que tendrían que encontrarse algunas prácticas culturales comunes, subyacentes tanto en las prácticas institucionales como en las discursivas, con el propósito de reunir ambos grupos y de mezclar unas con otras. Como lo que, según Kuhn, focaliza y unifica tanto las prácticas científicas como el discurso científico, en una sola empresa, es un paradigma común.

Hacer plausible la perspectiva estructuralista de Foucault ante estas

obvias objeciones es ayudar a hacer más familiar el ejemplo. El funcionamiento de la universidad depende en gran medida de relaciones primarias –incluidas las prácticas económicas, políticas, familiares, institucionales, arquitectónicas y pedagógicas– pero estos elementos diversos pueden fundirse en la universidad moderna solamente a causa de algunas nociones que han sido denominadas “la idea de la universidad”. Pero este concepto, que los administradores, profesores y estudiantes comparten en alguna medida es, en sí mismo, una relación secundaria condicionada en parte por algo más. Este factor unificador final no puede describirse en términos objetivos ni mentales. Se trata, más bien, de cierta manera corrientemente aceptable de hablar (describir, discutir, demandar, anunciar) que se toma seriamente en cierto dominio llamado educación superior. Este tipo de discurso específico se refiere, sin duda, a lo que los administradores, los profesores y los estudiantes piensan acerca de la educación universitaria, pero estas maneras de *pensar* ya no organizan todos los factores que vertebran el sistema universitario más que a partir de varias fuerzas económicas y sociales. Lo que organiza las relaciones institucionales y el pensamiento es, finalmente, el sistema de reglas que determinan qué tipo de *discurso* sobre educación (y qué hablantes) pueden, en un período determinado, ser tomados seriamente. De estas reglas “que determinan” puede decirse seriamente –por más contraintuitivo que parezca– que finalmente “efectúan” o “instauran” la vida universitaria tal como la conocemos.

Por supuesto, aun cuando las reglas del discurso establecen efectivamente un sistema de relaciones dado, no excluyen cuestiones sobre la forma en que el discurso y sus reglas dependen de las prácticas sociales y económicas que unifican. Una universidad moderna no podría instalarse en un país con un sistema feudal simplemente preparando a una elite para hablar como la Junta Californiana de Rectores. Las instituciones corrientes y las prácticas deben, pese a todo, sostener el discurso. Foucault reconoce que “la arqueología pone también de manifiesto unas relaciones entre las formaciones discursivas y unos dominios no discursivos...” (AS 272). En términos de Foucault, debe haber algo con lo cual el discurso pueda ser “articulado”. Por ello, es necesario preguntarse de qué manera afectan al discurso estos factores primarios. Su efecto no puede ser una simple relación de significado ni de causalidad objetiva. “Estas confrontaciones no tienen como finalidad sacar a la luz grandes continuidades culturales, o aislar mecanismos de causalidad. Ante un conjunto de hechos enunciativos, la arqueología no se pregunta lo que ha podido motivarlos (tal es la búsqueda de los contextos de formulación); tampoco trata de descubrir lo que se expresa en ellos (tarea de una hermenéutica)” (AS 272). La “articulación” es una manera de relación *sui generis* de la que la arqueología debe ocuparse. La arqueología “intenta determinar cómo las reglas de formación de que depende [un enunciado] –y que caracterizan la positividad a que pertenece– pueden estar ligadas a sistemas no discursivos: trata de definir unas formas específicas de articulación” (AS 272).

Foucault nos asegura que “hacer aparecer en su pureza el espacio donde se despliegan los acontecimientos discursivos no es tratar de restablecerlo en un aislamiento que no se podría superar; no es encerrarlo sobre sí mismo; es hacerse libre para descubrir en él y fuera de él, juegos de relaciones” (AS 47). Sin embargo, Foucault no nos da, ciertamente, una descripción más profunda de la articulación de relaciones en *La arqueología*. Estamos diciendo que “si [la arqueología] tiene en suspenso semejante análisis causal, si quiere evitar el relevo necesario por el sujeto parlante, no es para asegurar la independencia soberana y solitaria del discurso; es para descubrir el dominio de existencia y funcionamiento de una práctica discursiva”. Pero sólo nos hemos quedado con la promesa de que la arqueología nos dirá, por ejemplo, “cómo el discurso médico como práctica que se dirige a determinado campo de objetos que se encuentra en manos de determinado número de individuos estatutariamente designados, y que tiene, en fin, que ejercer determinadas funciones en la sociedad, se articula sobre prácticas que le son externas y que no son ellas mismas de naturaleza discursiva” (AS 276).

En la segunda parte argumentaremos que sólo cuando Foucault renuncia a sus pretensiones semiestructuralistas de que el discurso tiene alguna suerte de prioridad que es capaz de “emplear” relaciones no discursivas, puede descubrir el dominio legítimo del funcionamiento de las prácticas discursivas, y dar una descripción de la forma por completo singular en que el discurso depende tanto como se retroalimenta e influye sobre las prácticas discursivas a las cuales “sirve”.

Modalidades enunciativas

Dado que Foucault, en *Historia de la locura*, piensa equivocadamente que podría individualizar un campo de discurso situando sus objetos fijos, cuando estaba preparando *El nacimiento de la clínica* pensó en primer lugar que podría aislar estadios fijos y homogéneos de la ciencia médica por medio del descubrimiento de ciertos estilos constantes de enunciados, de ciertas maneras básicas en que se expresan los sujetos. Y a partir de allí, el cuidadoso análisis de una formación discursiva no reveló un conjunto denso y bien definido de objetos, sino más bien una serie llena de lagunas, sustituciones y transformaciones, de modo que el intento de definir un grupo específico de enunciados, en el caso de constituir un “gran texto continuo”, tenía que dar lugar a la descripción de un campo de tipos heterogéneos de enunciados.

Para comprender la variedad de estilos de enunciados, Foucault descubrió que el arqueólogo tiene que tomar en cuenta en su descripción otro cambio sistemático de las prácticas discursivas, como quién tiene derecho a establecer un enunciado, desde qué lugar emana este enunciado y qué posición ocupa el sujeto del discurso. En el caso de la medicina, Foucault tiene que describir, entre otras cosas, cómo se gradúan los médicos, cómo se organizan los hospitales y cómo cambia la posición del

médico como observador, interrogador, recolector de datos, investigador y otras tantas.

Sin embargo, tanto en el estudio de los enunciados, como en el estudio de sus objetos, Foucault encuentra que su análisis lo conduce a los límites de la práctica discursiva. Tuvo que “reconocer que el discurso clínico era tanto un conjunto de hipótesis sobre la vida y la muerte, de elecciones éticas, de decisiones terapéuticas, de reglamentos institucionales, de modelos de enseñanza, como un conjunto de descripciones” (AS 54). Pero la fidelidad para con las preconcepciones teóricas que dicta el método de la arqueología lleva a Foucault a subordinar este descubrimiento y a salvar la relativa autonomía del discurso afirmando que las prácticas éticas, pedagógicas y terapéuticas, en tanto presupuestas por los actos de habla serios, implican ciertamente descripciones médicas y se hace posible, por lo general, concebirlas más ampliamente como relaciones discursivas. Se deja de lado la gama de prácticas pedagógicas no discursivas que, por ejemplo, incluiría la importancia del aprendizaje que va desde las preconcepciones médicas que conciernen a la vida y a la muerte hasta habilidades específicas, como la lectura de rayos X. El enfoque de Foucault se limita a la específica cuestión ¿quién puede ser tomado en serio?, es decir, ¿quién tiene derecho a hablar con la presunción de que lo que dice él/ella es verdad? Y esto, a su vez, remite directamente al sistema más general de las relaciones discursivas que hacen posible la formación y transmisión de actos de habla serios por parte de hablantes serios. “La palabra médica no puede proceder de cualquiera; su valor, su eficacia, sus mismos poderes terapéuticos, y de una manera general su existencia como palabra médica, no son disociables del personaje estatutariamente definido que tiene el derecho de articularla, reivindicando para ellos el poder de conjurar el dolor y la muerte” (AS 83).

En esta determinación de evitar el intento tradicional de encontrar en el pasado del saber médico el “acto fundador” de la conciencia reflexiva de un “sujeto que piensa, conoce, habla”, Foucault pasa entonces por sobre las cotidianas prácticas compartidas de los médicos, que se basan en la enseñanza de modelos y se recogen a través del aprendizaje en un nivel inferior al de la conciencia reflexiva explícita. Sustituye los “modelos de enseñanza” que menciona convirtiéndolos en formulaciones explícitas de criterios de competencia: “el estatuto del médico comporta criterios de competencia y de saber; instituciones, sistemas, normas pedagógicas; condiciones legales que dan derecho [...] a la práctica y a la experimentación del saber” (AS 82-83). Al ignorar ejemplos y otras prácticas similares del sustrato médico que contribuyen a formar a los hablantes serios, Foucault puede pasar desde su justificada afirmación de que el “dominio enunciativo [no está] referido ni a un sujeto individual, ni a algo así como una conciencia colectiva, ni a una subjetividad trascendental”, a la más vigorosa pero injustificada de que “las diferentes formas de la subjetividad parlante [son] efectos propios del campo enunciativo” (AS 207).

Los pensadores hermenéuticos como Heidegger y Kuhn estarían de

acuerdo con Foucault en que los sujetos no son, seguramente, la fuente del discurso. Todos estarían de acuerdo en que la fuente es “un campo anónimo” (AS 207) de prácticas. Pero aquello en lo que insisten los partidarios de la hermenéutica es en que este campo no es puramente discursivo. Este campo, por cierto, no consistiría meramente en “el conjunto de las cosas dichas, las regularidades y las transformaciones que pueden observarse en ellos” (AS 208). Las cambiantes habilidades no discursivas sostienen el cambio de los estilos de enunciados, de las modalidades de enunciación y de los tipos de sujetos que son posibles. Este nivel de prácticas no es directamente accesible para la conciencia reflexiva de los sujetos empíricos; sin embargo, tampoco puede “reanimarse” como el sistema de creencias implícito de una conciencia trascendental, según sostenía Husserl. Afirmar su importancia, entonces, no es caer en la “reanimación” de la historia de la mentalidad médica.

Sin embargo, para el Foucault de esta etapa, la única alternativa a su propio punto de vista parecen ser las tradicionales filosofías del sujeto, que rechaza abiertamente: “Acabo de demostrar que no era ni por las ‘palabras’, ni por las ‘cosas’ con lo que había que definir el régimen de los objetos propios de una formación discursiva; del mismo modo hay que reconocer ahora que no es ni por el recurso a un sujeto trascendental ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones” (AS 90). Sólo se mantiene un estructuralismo modificado que atribuye eficacia autónoma al campo discursivo. De este modo, Foucault se ve obligado a fundar su descripción de las modalidades enunciativas en una “ley de todas estas enunciaciones diversas” (AS 82) –una ley que evita la referencia a los objetos o sujetos, pero a costa de dejar de lado toda característica específica a las prácticas sociales corrientes, cualesquiera que ellas fueran–.

La formación de conceptos

Si se busca demostrar que la unidad de una formación discursiva particular está determinada por su uso de algún conjunto fijo de conceptos, se encuentra una vez más, por supuesto, que la perspectiva tradicional es inadecuada. Como demostró Foucault en *Las palabras y las cosas*, los conceptos cambian, los conceptos incompatibles coinciden, y todos están sujetos a las revoluciones conceptuales. Una vez más, Foucault plantea una descripción completamente externa en oposición al tradicional interés en las reglas internas para la construcción de conceptos accesibles para el sujeto psicológico. Como Kuhn, busca un nivel de análisis que dé cuenta de los conceptos, de sus continuidades, de sus pequeños cambios y del radical reordenamiento, sin el recurso a una racionalidad inmanente, sin el recurso a la noción de que una teoría es reemplazada por otra porque la segunda es superior de acuerdo con algunos principios generales de tiporacional. Pero, a diferencia de Kuhn, quien sostiene que no hay reglas sino cambiantes adhesiones a paradig-

mas que dan cuenta de la continuidad y discontinuidad de los conceptos, Foucault elige seguir en el nivel del sistema de prácticas discursivas que afirma como autónomo y autorregulado. “Semejante análisis concierne [...], en un nivel en cierto modo preconceptual, al campo en que los conceptos pueden coexistir y a las reglas a que está sometido ese campo” (AS 98).

El estatus de los principios explicativos de Foucault, sin embargo, es tan cambiante como el de los conceptos que se propone regular. En este momento, a diferencia de cuando los describe como una *ley* que opera *detrás* del fenómeno discursivo, los describe como *reglas* que operan *dentro* del mismo nivel del discurso: “Lo ‘preconceptual’ descrito así, en lugar de dibujar un horizonte que viniera del fondo de la historia y se mantuviera a través de ella, es por el contrario, al nivel más ‘superficial’ (al nivel de los discursos), el conjunto de las reglas que en él se encuentran efectivamente aplicadas” (AS 102). Estos presumibles significados que, como quiera que sea, Foucault proponía emplear como base de su análisis de las leyes, no son accesibles para quienes las practican, cuyos estilos de enunciados terminan tomando en cuenta los cambiantes conceptos que Foucault espera describir, las verdaderas reglas que son seguidas por los hablantes individuales. Describirá estas reglas, por supuesto, no como formas a las que hay que dotar de sentido en sí mismas, y que deben ser tomadas seriamente, sino, desde su perspectiva arqueológica neutral, como simples reglas de juego de verdad anónima. “En el análisis que se propone aquí, las reglas de formación tienen su lugar no en la ‘mentalidad’ o la conciencia de los individuos, sino en el discurso mismo; se imponen, por consiguiente, según una especie de anonimato uniforme, a todos los individuos que se disponen a hablar en ese campo discursivo” (AS 102).

Es difícil resistir la creciente sospecha de que Foucault es mucho más claro respecto de los tradicionales métodos humanísticos que rechaza, que del estatuto de los principios de formación que intenta introducir. Un punto importante sobre estos principios de formación queda en claro, sin embargo. Ya sea que las mismas reglas del hablante sigan siendo observadas externamente como relaciones entre eventos carentes de significado, como parece sostener Foucault en esta ocasión, o ya sea que, como en el caso de las modalidades enunciativas, estos principios constituyan una ley detrás de los fenómenos, totalmente diferentes de las reglas en las mentes de los hablantes y sólo abordables por la observación arqueológica, los principios en los cuales se encuentra implicado Foucault son principios de una rarefacción.

El arqueólogo no toma seriamente los actos de hablaserios. De este modo, para él, la plétora de discursos generados a partir de afirmar verdades respecto de objetos tomados como verdaderos y el intento de interpretar qué afirmaciones serias se están tratando de decir sobre estos objetos, se muestra como limitado a un estrecho dominio. La rarefacción no quiere decir solamente que el *corpus* total de los actos de habla serios que se expresan puede ser contenido por unas pocas reglas o leyes. Ni tampoco que el arqueólogo pueda rechazar, en alguna medida, algún conjunto de actos

de habla (informes de investigación, bancos de datos, biografías y autobiografías). Quiere decir más bien que, observados externamente, el grupo de actos de habla que en un momento dado puede tomarse seriamente, ocupa pequeñas regiones discontinuas.

Pero, ¿regiones de qué?, podría preguntarse. Y uno se ve tentado de contestar: las regiones del dominio de todos los posibles actos de habla serios. Pero entonces se caería en la afirmación estructuralista de que se puede identificar de antemano todos los elementos posibles, y todas las reglas posibles que gobiernan su combinación, al punto de determinar el campo total de las permutaciones posibles. No se pueden determinar condiciones de posibilidad, sólo condiciones de existencia. Así, la rareza de los actuales actos de habla serios puede definirse sin el recurso a la noción contrastante de totalidad de los posibles actos de habla serios.

La noción de rarefacción puntualiza, presumiblemente, el hecho de que en otras épocas, con otras formaciones discursivas, los actos de habla que para nosotros resultan extravagantes e incomprensibles, eran tomados seriamente, mientras que otros que nosotros tomamos seriamente, si por casualidad llegaban a proferirse en esa época, hubieran parecido, en otros tiempos, los delirios de un demente o de un visionario. Foucault aspira a argumentar que las islas de densidad en las cuales proliferan los actos de habla serios son el resultado de principios que operan desde dentro o desde detrás del discurso para constreñir las cosas que pueden tenerse en cuenta como objetos, el tipo de cosas que pueden decirse seriamente sobre ellos, quién puede decirlas y qué conceptos pueden usarse al decirlas.

La formación de estrategias

Un último intento tradicional para comprender las unidades y discontinuidades de las que alguna vez fueron llamadas disciplinas es dirigir la mirada hacia los temas subyacentes. Foucault no tiene dificultades en mostrarlos problemas de este enfoque. El mismo tema, como la evolución, puede articularse en dos campos de objetos y conceptos. En el siglo XVIII, las ideas acerca de la evolución se basaban en la noción de un *continuum* de especies interrumpido por catástrofes naturales, mientras que en el siglo XIX los evolucionistas ya no se mostraban preocupados por establecer un cuadro continuo de especies, sino uno que incluyera la descripción de grupos discontinuos. Un solo tema, pero dos tipos de discurso. A la inversa, en economía, el mismo conjunto de conceptos se toma a través de dos estrategias diferentes para explicar la formulación del valor –una basada en el intercambio y la otra en la remuneración–.

Entonces, ¿qué es lo que reemplaza a los temas al explicar la unidad de cierto segmento de continuidad y de cambios sistemáticos? Foucault propone que un grupo de actos de habla serios es individuado por los puntos de elección que una formación discursiva hace accesible, “las diferentes posibilidades que abre de reanimar unos temas ya existentes,

de suscitar estrategias opuestas, de dar lugar a intereses inconciliables, de permitir, con un juego de conceptos determinados, jugar partidas diferentes” (AS 60). Esto sugiere que una formación discursiva dada abre cierto espacio a las maniobras, que Foucault denomina “un campo de opciones posibles” (AS 109). Foucault sostiene que este cambiante espacio en el cual emergen ciertas posibilidades para la acción, que son explotadas y luego abandonadas, reemplazaría a las nociones teleológicas del desarrollo de temas o teorías.

Considerada de este modo, la pregunta a contestar es la siguiente: ¿de qué manera estas posibilidades estratégicas se encuentran distribuidas en la historia? ¿Cómo se abre este espacio y de qué manera advertimos sus transformaciones? Una vez más, Foucault halla rápidamente las imperfecciones en el enfoque establecido por el doble kantiano –tanto el enfoque trascendental que reclama un desarrollo necesario de soluciones progresivamente mejores al mismo problema, como el enfoque empírico, que hace de la aparición y desaparición de posibilidades el resultado de ideas e influencias contingentes–. Foucault propone, como una descripción alternativa de las cambiantes candidatas a estrategias investigativas serias, una descripción sistemática de las formas de varias de las estrategias que se describen. Busca “las reglas de formación de... elecciones teóricas... Una formación discursiva será individualizada si se puede definir el sistema de formación de las diferentes estrategias que en ella se despliegan; en otros términos, si se puede demostrar cómo derivan todas ellas [...] de un mismo juego de relaciones” (AS 112-113).

Foucault no ha dedicado su libro a describir un sistema de formación de estrategias y de sus reglas implícitas. Esta densa pero iluminadora sistematización de la analítica de la finitud puede, sin embargo, servir como ejemplo de lo que puede conseguir un método de este tipo. Foucault muestra de qué manera, en el curso de doscientos años, tres estrategias, variaciones todas ellas de la identificación y superación de las limitaciones esenciales del hombre, son más o menos sucesivamente exploradas y agotadas. Los practicantes, por supuesto, no se veían restringidos a sí mismos a un rango limitado de estrategias que eran puestas en juego cuando las limitaciones de los seres humanos descubiertas a finales de la Época Clásica fueron definidas en términos de finitud. No pensaban de sí mismos que jugaban una partida perdida en la que tenían que tratar de fundar las habilidades del hombre para trascender todas las limitaciones sobre la base de su habilidad para reconocerse a sí mismos como seres limitados. Desde el interior, se veían como exploradores de nuevos y prometedores programas de investigación que darían como resultado el descubrimiento de la verdad sobre el hombre. Solamente desde una perspectiva externa podían ser vistos como gobernados por principios de rareza que constreñían el espacio de opciones abiertas a la exploración. Solamente el arqueólogo puede saber que “estas opciones son [...] maneras reguladas [...] de poner en obra posibilidades del discurso” (AS 115).

La discusión de Foucault sobre la analítica de la finitud permite también mostrarnos que “el sistema de formación no es ajeno al tiempo”

(AS 123). Como hemos visto, la analítica de la finitud agrupa ciertas condiciones limitantes, pero el conjunto limitado de estrategias que hace posible esta perspectiva no completamente “descubierta” una vez que el hombre surge como la fuente unificada de representación, debe ser enteramente representativo por sí mismo. No se encuentra aquí una convergencia dialéctica sobre la verdad en la cual las estrategias son exploradas una por una, cada una de ellas *aufgehoben* en un enfoque más adecuado a medida que revela sus contradicciones. Antes bien, lo que existen son series de intersecciones en las cuales, gradualmente, algunas estrategias resultan ser infructuosas, conducir a debates estériles o dar comienzo a tareas infinitas que terminan por aburrir. Al mismo tiempo, se introducen giros nuevos, cuyas torturadas complejidades parecen prometer nuevas maneras de organizar las recalitrantes materias de estudio. De este modo, la analítica de la finitud abre un espacio en el cual las estrategias pueden erigirse, extenderse por todas las áreas de investigación, y por fin terminar siendo reemplazadas por otras a medida que “los elementos [...] sufren cierto número de mutaciones intrínsecas que se incorporan a la práctica discursiva sin que se altere la forma general de su regularidad” (AS 124).

Una vez que advertimos la manera en que los sistemas de formación cambian comprobamos que “tipos definidos de discurso [...] tienen a su vez su tipo propio de historicidad” (AS 227). Es esta nueva comprensión arqueológica de la historia con la que ahora podemos concluir nuestro análisis de las propiedades de las formaciones discursivas.

*Transformación histórica:
el desorden como un tipo de orden*

Dado que el arqueólogo describe las reglas que gobiernan el discurso histórico moderno –un discurso que toma la historia como un progreso pleno hacia la verdad– ya no puede tomar la teleología de la historia seriamente, y en consecuencia tampoco puede seguir presuponiendo la continuidad histórica. Como lo interpreta el arqueólogo, el discurso serio no es una expresión externa de un significado interno profundo: antes bien, revela sus propias reglas de cambio sistemático. “Es una práctica que tiene sus formas propias de secuencia y sucesión” (AS 284). Para ser un historiador serio, participando del desarrollo y continuidad que se modela sobre la biografía, el arqueólogo proclama: “El discurso no es la vida, su tiempo no es el nuestro” (AS 355).

Entonces, ¿qué son el tiempo y la historia para el arqueólogo o, mejor aún, de qué manera describe las discontinuidades y transformaciones que se consideran equivocadamente como portadoras de una marcha de la historia plena de significado? ¿Estas reglas de transformación no congelan todo cambio? Foucault afirma lo contrario: “La arqueología no se propone tratar como simultáneo lo que se da como sucesivo; no intenta fijar el tiempo y sustituir su flujo de acontecimientos por corre-

laciones que dibujen una figura inmóvil. Lo que deja en suspenso es el tema de que la sucesión es un absoluto: un encadenamiento primero o indisoluble al cual estaría sometido el discurso por la ley de su finitud” (AS 283).

Para empezar, el arqueólogo no está interesado en la sucesión empírica de los acontecimientos, ni en las reglas históricas trascendentales que establecerían las condiciones de posibilidad de cualquier cambio. Antes bien, el arqueólogo se interesa en la manera en que una formación discursiva llega a ser sustituida por otra, es decir, la manera “de hacer que aparezcan unas relaciones que caracterizan la temporalidad de las formaciones discursivas” (AS 280). Estas relaciones gobernarían la sucesión de espacios en los cuales, entre otras cosas, se determinan varios tipos de orígenes, y en general, varias comprensiones del tiempo y de la historia. Así, “se trata de mostrar cómo puede existir la sucesión y a qué niveles diferentes se encuentran sucesiones distintas” (AS 283). No hay aquí un intento hermenéutico para volver a situar la sucesión en su fuente. “Tal discurso no tiene como función [...] hallar, en lo más profundo de las cosas dichas [...], el momento de su nacimiento (ya se trate de su creación empírica o del acto trascendental que les da origen); no pretende se recolección de lo originario o recuerdo de la verdad. Tiene, por el contrario, que *hacer* las diferencias: constituir las como objetos, analizarlas y definir su concepto” (AS 345).

Pero, nos asegura Foucault, la alternativa a la hermenéutica no es el estructuralismo. Las relaciones entre las diferencias descritas por el arqueólogo no son condiciones ahistóricas de posibilidad que establecen un espacio para todas las posibles transformaciones. Más bien, se trata presumiblemente de reglas que sólo determinan las condiciones de existencia, esto es, las regularidades de las transformaciones que ocurren realmente. De esta forma, Foucault ayudaría a tener una teoría del cambio que impediría el clásico dilema entre una búsqueda final de reglas ahistóricas para explicar todos los cambios o el abandono frente a un cambio completamente ininteligible.

El arqueólogo deberá “sustituir la referencia indiferenciada al *cambio* [...] por el análisis de las *transformaciones*” (AS 289) Pero esto todavía deja abierta la cuestión decisiva: ¿cuán sistemático es este cambio? ¿Cómo hacer que las reglas de formación, con sus giros y continuidades superpuestas se conviertan en algo sistemático? Foucault es claro respecto de que uno puede y debe describir de qué manera se transformaron los diferentes elementos de un sistema de formación. Pero, ¿podrá esta descripción tomar la forma de un sistema de reglas? Si existen reglas que gobiernan las transformaciones históricas de reglas y de elementos, se establecerían condiciones de posibilidad y volveríamos a caer en el estructuralismo.

Veremos que Foucault, en la época de *La arqueología del saber*, no toma una posición definitiva respecto de este punto, que es tan importante para establecer diferencias entre su obra y la de los estructuralistas, dejándolo en la oscuridad. A la cuestión de si existen metarreglas que

describan las transformaciones responde que “la arqueología trata de establecer el *sistema* de las transformaciones en el que consiste el ‘cambio’” (AS 290, el subrayado es nuestro). Pero este sistema se parece más al caso de la familia de semejanzas que describe Wittgenstein, en la cual, dentro de una familia, persisten ciertas similitudes, mientras que otras desaparecen y se manifiestan otras más nuevas, de la misma manera que en la reestructuración autorregulada del tipo de la que podría encontrarse en Piaget o en Lévi Strauss. “El análisis de los cortes arqueológicos se propone establecer, entre tantas modificaciones diversas, unas analogías y unas diferencias, unas jerarquías, unas complementariedades, unas coincidencias y unos desfases; en suma, describir la dispersión de las propias discontinuidades” (AS 293-294).

El “orden sistemático” de Foucault procura demostrar que es una meticulosa descripción del desorden. Foucault debe sostener que la maraña de relaciones revelada por su descripción del discurso antropológico es, sin embargo, sistematizable, y por lo tanto asimilable a alguna forma de regla. Estas reglas sólo pueden construirse como reglas de formación autónomas en el caso de que el discurso sea serio, si lo preservasen de la influencia de las prácticas cotidianas.

En el último análisis, en la lucha entre la dispersión última y la discontinuidad por un lado, y las reglas del cambio sistemático que restaurarían el orden y la inteligibilidad por otro, Foucault parece dudar, y si bien esboza ambas alternativas, no encuentra ninguna de ellas plenamente satisfactoria. Como un verdadero fenomenólogo, husserliano o wittgensteiniano, su solución consiste en adherirse tan estrechamente como sea posible a los hechos de la dispersión y, entonces, llamar “sistema de transformación” a la descripción resultante. A Foucault le gustaría esclarecer cómo analizar las tendencias a largo plazo, sin tener que recurrir a la teleología humanística o a las metarreglas estructuralistas, y dar cuenta de las discontinuidades como algo más que cambios fortuitos, pero en este punto resulta más claro al referirse a los problemas planteados por las dos corrientes propuestas que respecto de la posibilidad de un enfoque alternativo.

Estrategias discursivas y trasfondo social

Una teoría que debería tenerse en cuenta para lo que se está diciendo tendría que ser capaz de responder una cuestión metodológica adicional ¿Por qué ocurre que, como señala Foucault cuando discute las estrategias, “no todos los juegos posibles se han realizado efectivamente”? (AS 109)⁸ ¿Por qué hay algunas estrategias de las ciencias humanas que podrían tomarse seriamente bajo el imperio de las reglas y son, sin

⁸ No es que Foucault deba dar cuenta de cada acto de habla serio real. A despecho de sus afirmaciones, en un temprano bosquejo de *La arqueología del saber*, de que “el punto es aprehender el enunciado en la estrechez y singularidad del acontecimiento [...]”

embargo, ignoradas? En este punto, Foucault concluye, a partir de unos pocos ejemplos específicos, que la limitación en algunos niveles de análisis dados puede ser resultado de segmentos de discurso relativamente concretos, como los que denomina modelos concretos, o bien de constelaciones discursivas, por lo general relativamente abstractas.

Es mucho más que obvio, sin embargo, que la única explicación restante posible de cómo algunas estrategias permiten o excluyen a otras es que los *discursos* se limitan sistemáticamente unos a otros. Kuhn, por ejemplo, ofrece un relato diferente, que involucra también modelos concretos y que, sin tomar estos modelos como discursivos, evita tanto la posición trascendental como la empirista. Para Kuhn, el tipo más importante de modelo concreto, que denomina paradigma o ejemplar, es una pieza concreta de investigación que todos los que practican aceptan como un ejemplo de lo que es la forma correcta de proceder. Los paradigmas funcionan directamente a través de las prácticas de aquellos que son llevados a ver, pensar y actuar en sus propios términos. Como caso concreto, un ejemplar o paradigma restringe concretamente las posibles elecciones teóricas. Esto pone límite a las posibles estrategias que pueden ser encaradas en serio, sin que sean accesibles al análisis teórico. Como señala Kuhn, los paradigmas implican “una manera de saber que está mal construida y se la expresa en términos de reglas que primero se abstraerían de ejemplos y que después los reemplazarían”.⁹ Así, los paradigmas guían y restringen las prácticas de laboratorio y los discursos serios, a pesar de que no son marcos conceptuales que puedan ser analizados en términos de reglas trascendentales o prejuicios personales analizables como sistemas psicológicos de creencias. Parecería entonces que admitir la importancia de modelos concretos y construirlos como constelaciones discursivas relativamente específicas mantiene la primacía del discurso y de sus reglas, aun al costo de ignorar las convincentes evidencias presentadas por Kuhn.

Foucault podría muy bien contestar, sin embargo, que el relato de Kuhn sólo funciona para las ciencias normales, tales como la física, en las que todos están de acuerdo, en general, respecto de aquellos elementos que deben tenerse en cuenta para considerar buena una obra determinada. Precisamente, las ciencias humanas *no son* ciencias normales en el

demostrar que no podía haber sido otro” (CE 17), parece que *La arqueología* asegura poseer una teoría tan sólo de la ocurrencia de *tipos* específicos de enunciados más que una descripción de cómo se seleccionan finalmente los enunciados. Es esto, presumiblemente, lo que Foucault quiere decir cuando señala bastante oscuramente que “lo que se analiza aquí no son en modo alguno los estados finales del discurso [...]; son varias *regularidades preterminales* en relación con las cuales el estado último [...] se define más bien por sus variantes” (AS 126). Este hecho, que la arqueología estudia los tipos posibles de actos de habla serios más que las producción efectiva de tipos de elocuciones, explica el comentario de Foucault, en principio sorprendente, de que a las relaciones sistemáticas que estudia la arqueología se las puede “calificar de ‘prediscursivas’, pero a condición de admitir que ese prediscurso tiene todavía algo de discursivo, es decir que [...] definen unas reglas que [el discurso] actualiza en tanto que práctica singular” (AS 126).

⁹ Kuhn, *Scientific Revolutions*, p. 192.

sentido de Kuhn. Mantienen desde siempre escuelas conflictivas, cada una con su propio pseudoparadigma. Foucault afronta el hecho de que, para que podamos tener una fundamentación teórica de estas escuelas conflictivas y de sus conflictivas estrategias debemos introducir una forma diferente de inteligibilidad de aquella que se necesita para la elección estratégica en las ciencias naturales.

Las estrategias discursivas que se aceptan no pueden ser resultado de un paradigma científico, dado que éste no existe para la ciencias humanas. De modo que Foucault propone que las ciencias humanas tienen que tener reglas de formación cuasi-estructuralistas (desconocidas para los practicantes) que gobiernen un discurso particular durante un período particular y que determinen así el espectro de tipos de estrategias que pueden tomarse seriamente, esto es, aceptadas por algunas escuelas y seriamente objetadas por otras. Veremos en el capítulo 9 que Foucault introducirá más tarde una nueva noción, similar al paradigma kuhniano, pero no restringida a las ciencias normales, que le permitirá describir la cuestión de la permisión y de la exclusión de las estrategias para las prácticas sociales corrientes de una manera más concreta y plausible.

Por momentos, parece que Foucault acuerda con Heidegger, Wittgenstein y Kuhn en que cuando se llega a lo que son las estrategias elegidas en este momento y a lo que se dice efectivamente, las prácticas no discursivas proporcionan el horizonte, el trasfondo o el elemento en el cual se hace inteligible la elección de la estrategia discursiva. “El análisis arqueológico individualiza y describe unas formaciones discursivas. Es decir, que debe [...] relatarlas, ponerlas en relación, en lo que pueden tener de específico, con las prácticas no discursivas que las rodean y les sirven de elemento general” (AS 263). Sin embargo, Foucault tiene nociones mucho más concretas y sociales del trasfondo de prácticas no discursivas que las que entra en la filosofía. Los factores no discursivos incluyen “un campo institucional, un conjunto de acontecimientos, de prácticas y de decisiones políticas, un encadenamiento de procesos económicos en los que figuran oscilaciones demográficas, técnicas de asistencia, necesidades de mano de obra, niveles diferentes de desempleo, etc.” (AS 263-264). Estos factores no discursivos, parece decir Foucault, sostienen y circundan a los del discurso. Se podría pensar que los factores no discursivos contribuyen a la inteligibilidad de los discursivos y los suplementan, si no influyen en ellos las leyes de formación. Pero, como en el caso de su descripción de las relaciones primarias, Foucault afirma la autonomía del discurso y llega de este modo a la conclusión opuesta. El análisis de las autoridades externas que delimita las elecciones “debe mostrar que ni [...] los procesos de apropiación [del discurso] ni su papel entre las prácticas no discursivas son extrínsecos a su unidad, a su caracterización y a las leyes de su formación” (AS 112).

Antes que constituir un *elemento* o el horizonte dentro del cual tienen lugar las prácticas discursivas, parece que las prácticas no discursivas son ellas mismas *elementos* que las prácticas discursivas toman y transforman. Estos elementos externos carecen de los poderes producti-

vos propios, cualquiera sea su contribución para introducir nuevos objetos, conceptos y estrategias, y no perturban de modo fortuito lo que se dice. “Son [...] por el contrario, elementos formadores del discurso” (AS 112). Actúan dentro del espacio permitido por los principios corrientes de rarefacción para producir otras exclusiones.

En suma, los arqueólogos hacen un uso exactamente opuesto del trasfondo de prácticas sociales al que realizan los filósofos existencial-pragmáticos. Para pensadores como Heidegger, como Wittgenstein, como Kuhn y Searle, es precisamente el trasfondo de prácticas no discursivas lo que nos permite encontrar objetos y hablar acerca de ellos.¹⁰ Antes que constituir objetos que simplemente rarifican todavía más el ya rarificado conjunto de enunciados aceptables, las prácticas sociales producen y gobiernan acciones y discursos y les dan un contenido serio. En esta perspectiva, de amplitud hermenéutica, la regularidad de la práctica discursiva es influyente, pero se explica a sí misma a través de la comprensión de los propósitos a los cuales sirve por medio de prácticas discursivas específicas, presentes en las actividades humanas cotidianas plenas de significación. A la inversa de Foucault, estos pensadores sostienen, cada uno a su manera, que las consideraciones prácticas determinan qué estrategias teóricas serán tomadas seriamente.

Estas cuestiones concernientes a las relaciones de las prácticas no discursivas con las prácticas discursivas apenas se tratan en *La arqueología del saber* porque, como indica Foucault, las estrategias no han sido

¹⁰ En realidad, la situación no es en absoluto tan simple. Cada uno de estos pensadores, con la posible excepción de Kuhn, en un momento ha estado respecto de esta cuestión en una posición que luego ha cambiado, aunque no siempre en la misma dirección. En *El ser y el tiempo*, Heidegger sostiene que la totalidad organizada de cada equipo cotidiano, al que denomina significación, constituía la base de la inteligibilidad, incluyendo el discurso: “La significación (siempre familiar para el ser-ahí), contiene la condición ontológica de posibilidad que permite al ser-ahí descubrir cosas tales como las ‘significaciones’: sobre éstas, a su vez, se funda el ser de las palabras y del lenguaje”. Más tarde, sin embargo, Heidegger escribe al respecto en el margen de su edición de *El ser y el tiempo*: “Falso, el lenguaje no está fundado, sino que es la esencia primordial de la verdad”. Wittgenstein cambió en una dirección opuesta. Empezó por atribuirle la fuente de toda inteligibilidad y conducta significativa a una forma de vida compartida que articula el lenguaje, pero en su último libro *On Certainty*, hizo extensiva su descripción del comportamiento con significado a los bebés y a los mamíferos, y afirma que aquello de lo que habla es algo más básico que el lenguaje y del cual emerge el lenguaje mismo. “Nuestra habla recibe su significado del resto de nuestras acciones” (p. 30, # 229). “Quiero considerar aquí al hombre como un animal; como un ser primitivo al cual se concede instinto pero no raciocinio. Como una criatura en un estado primitivo [...]. El lenguaje no emergió de ninguna especie de raciocinio” (p. 62, #475). Kuhn siempre sostuvo su punto de vista de que las prácticas no lingüísticas son básicas para la ciencia, pero esto no resulta claro hasta la segunda edición de *La estructura de las revoluciones científicas*. Allí destaca explícitamente que el reconocimiento de una obra como ejemplar (paradigma) requiere de una especie de habilidad no lingüística porque, aun cuando los científicos pueden reconocer esta similitud, son incapaces de responder a esta pregunta: ¿Similar a qué?” (p. 192). También Searle ha cambiado de opinión respecto del punto de vista, implícito en *Speech Acts*, de que la conducta lingüística es autónoma preceptual, por la observación contenida en un reciente artículo suyo, *Literal Meaning*, de que la expresión sólo determina condiciones de verdad sobre la base de un trasfondo de prácticas no lingüísticas.

tema de ninguno de sus primeros libros, como sí lo fueron otras formas de unidad de las formaciones discursivas. “En cuanto a las elecciones estratégicas, su lugar y sus implicaciones han sido indicados [...], pero su localización no ha pasado de ser sumaria, y el análisis no se ha detenido apenas sobre su formación” (AS 107).

En los siguientes libros de Foucault, como veremos, las estrategias ocuparán el centro de la escena. Ya no estarán restringidas solamente a las opciones teóricas, sino que se las mostrará como los elementos que sostienen verdaderamente la actividad discursiva. Cuando el carácter y el papel de las estrategias se ensancha de este modo y hace básica la cuestión de la influencia relativa de las prácticas discursivas, el *vis à vis* con las no discursivas finalmente se tematiza y ciertas contradicciones de *La arqueología del saber* se resuelven. Con el propósito de mostrar ahora de qué manera la posición revisada de Foucault representa un notorio progreso sobre la que sostenía en *La arqueología del saber*, primero deberemos poner en evidencia y examinar esas contradicciones latentes.

4. EL FRACASO METODOLÓGICO DE LA ARQUEOLOGÍA

Poder explicativo

Foucault y los partidarios de la hermenéutica concuerdan en que las prácticas “liberan” objetos y sujetos sobre la base de lo que Heidegger denomina un claro¹ en el que ciertos objetos, sujetos o posibilidades para la acción pueden ser identificados e individualizados. También concuerdan en que las relaciones primarias de la causalidad social y física pueden ser tenidas en cuenta en la forma en que las prácticas liberan entidades. Pero discrepan fundamentalmente en su descripción de lo que es la tarea liberadora. De acuerdo con los hermeneutas, que describen los fenómenos desde su interior, las prácticas no discursivas “gobiernan” las acciones humanas por el establecimiento de un horizonte de inteligibilidad en el cual sólo ciertas prácticas discursivas y sus objetos y sujetos aportan sentido. Foucault, el arqueólogo que observa desde fuera, rechaza esta apelación al sentido. Sostiene que, observadas desde una neutralidad externa, las prácticas discursivas proveen por sí mismas un espacio no significativo autogobernado por transformaciones en las cuales los enunciados, sujetos, objetos, conceptos y todo lo demás se toman como plenos de sentido para quienes participan de ellos. Debemos preguntarnos ahora: ¿De qué manera, de acuerdo con Foucault, deben verse las prácticas discursivas como acontecimientos carentes de significado en un espacio externo de forma puramente lógica y gobernando sobre hablantes y enunciados, sujetos y objetos a los que se atribuye sentido?

¹ El uso de “claro” en Heidegger puede verse en la p. 64. Heidegger explica la liberación de objetos en *El ser y el Tiempo*, por ejemplo: “Nuestro análisis [...] mostró que lo que encontramos en-el-mundo ha sido liberado, en su propio ser, a nuestra circunspección inquietante, para dar razón de ello”.

Para comenzar, diremos que Foucault, en su descripción de las formaciones discursivas, rechaza lúcidamente ambos extremos de todos los pares posibles de descripciones formuladas en términos de sujeto/objeto, binomio caro a la tradición humanística. Los sistemas de formación no son ni reglas formales trascendentales ni abstractas leyes empíricas:

Estos sistemas de formación no deben ser tomados [...] por unas formas estáticas que se impusieran desde el exterior de un discurso y que definieran de una vez y para siempre las características y las posibilidades. No son compulsiones que tuviesen su origen en los pensamientos de los hombres o en el juego de sus representaciones; pero tampoco son determinaciones que, formadas en el nivel de las instituciones, o de las relaciones sociales o de la economía, viniesen a transcribirse por la fuerza en la superficie de los discursos (AS 122).

Precisamente, lo positivo que el propio Foucault espera introducir es mucho menos claro. Hemos visto su aparente vacilación respecto de los principios de explicación que establece, suponiendo que funcionan como ley detrás del fenómeno, o como regla en la mente de los productores. Por cierto, “regla”, “ley” y “sistema” se usan como sinónimos en resúmenes como el siguiente: “La relación característica que permite individualizar un conjunto de enunciados concernientes a la locura sería, entonces: la *regla* de aparición simultánea o sucesiva de los diversos objetos que están nombrados, descritos, analizados, apreciados o juzgados: la *ley* de su exclusión o de su implicación recíproca; el *sistema* que rige su transformación” (CE 104, el subrayado es nuestro). Se podría esperar distinguir entre la regla de aparición y la ley de exclusión o entre las leyes que gobiernan las entidades mentales, tales como los conceptos, y las leyes físicas que gobiernan las entidades materiales, como los enunciados, pero cuando Foucault intenta establecer una teoría general de las regularidades discursivas, asimila todos los varios principios explicativos que ha introducido en conexión con sus cuatro categorías de formaciones discursivas de *reglas*,

conjuntos de actuaciones verbales [...] que están ligados [entre sí] al nivel de los *enunciados*. Lo cual implica que se pueda definir el régimen general al que obedecen sus objetos [...], el sistema de sus referenciales: lo cual implica que se defina el *régimen general* al que obedecen los diferentes modelos de enunciación, la distribución posible de las situaciones subjetivas y el sistema que las define y las prescribe [...] que se defina el régimen común a todos sus dominios asociados, las formas de sucesión, de simultaneidad, de repetición de que son todos susceptibles, y el sistema que liga entre ellos todos esos campos de coexistencia: lo cual implica, en fin, que se pueda definir el *régimen general* al que está sometido el estatuto de estos enunciados, la manera como están institucionalizados, recibidos, empleados, reutilizados, combinados entre sí, el modo según el cual se convierten en objetos de apropiación, en instrumentos para el deseo o el interés, en elementos para su estrategia (AS 195, subrayado nuestro).

Pero esto conduce a una nueva dificultad. Si las reglas que las personas

siguen a menudo dan cuenta de lo que se dice, quiere decir que estas reglas son descriptivas, de modo que podríamos decir, simplemente, que las personas actúan *de acuerdo con* ellas, o que, para ser eficaces, los hablantes deben *seguirlas* en este momento. Por cierto, Foucault no trata de decir que las reglas son seguidas por los hablantes. Las reglas no están en la mente de aquellos cuya conducta describen. “El campo de los enunciados no es descrito como una ‘traducción’ de operaciones o de procesos que se desarrollan en otro lugar (en el pensamiento de los hombres, en su conciencia o en su inconsciente, en la esfera de las constituciones trascendentales), sino que es aceptado en su modestia empírica, como el lugar de acontecimientos, de regularidades, de entradas en relación, de modificaciones determinadas, de transformaciones sistemáticas” (AS 207). Se podría suponer, entonces, que dado que no hay reglas subjetivas que seguir, debe tratarse de reglas que sirven para sistematizar los fenómenos; que los enunciados pueden recibir su coherencia de acuerdo con ellas. Y, por cierto, Foucault nos dice precisamente que: “Esta misma dispersión –con sus lagunas, sus desgarraduras, sus entrecruzamientos, sus superposiciones, sus incompatibilidades, sus reemplazos y sus sustituciones– puede estar descrita en su singularidad si se es capaz de determinar las *reglas específicas según las cuales* han sido formados objetos, enunciaciones, conceptos, opciones teóricas” (AS 118, el subrayado es nuestro).

La dificultad, sin embargo, no hace más que profundizarse. Estas reglas tendrían, presumiblemente, tan sólo un valor descriptivo, y sin embargo Foucault les atribuye su propia eficacia causal: “Si hay unidad, ésta no se halla en la coherencia visible y horizontal de los elementos formados; reside, bastante de la parte de acá, en el sistema *que hace posible* y rige su formación” (AS 118, el subrayado es nuestro). Las reglas, según parece, actúan ahora sobre los fenómenos: “Todo el campo enunciativo es a la vez regular y se halla en estado de alerta: no lo domina el sueño; el menor enunciado –el más discreto o el más trivial– *desencadena* todo el juego de las reglas según las cuales están formados su objeto, su modalidad, los conceptos que utiliza y la estrategia de que forma parte” (AS 246, el subrayado es nuestro).

Sin embargo, aunque los practicantes no las sigan, las reglas no dejan de ser prescriptivas: “Por el sistema de formación hay que entender, pues, un haz complejo de relaciones que funcionan como regla: prescribe lo que ha debido ponerse en relación, en una práctica discursiva, para que ésta se refiera a tal o cual enunciación, para que utilice tal o cual concepto, para que organice tal o cual estrategia” (AS 122, el subrayado es nuestro). La peculiaridad de esta extraña alianza entre reglas consideradas como regularidades descriptivas y como fuerzas prescriptivas operativas se torna obvia cuando Foucault se ve llevado a hablar de “localizar las diversas *regularidades* a las que *obedecen* [las actuaciones verbales]” (AS 182, el subrayado es nuestro).

La dificultad de Foucault deriva, en parte, del hecho de que está correctamente convencido de que los principios de producción y rarefac-

ción no son meramente descriptivos, aunque también se da cuenta de que su modo de operación no puede explicarse ni como leyes objetivas ni como reglas subjetivas. Si el arqueólogo estaba tratando de comprender discursos y prácticas con sentido, alguna versión de la hermenéutica de Heidegger, que enfoca las prácticas discursivas en términos no discursivos, podrían haberle proporcionado una tercera descripción, pero dado que el arqueólogo se encuentra dedicado al proyecto reduccionista de explicar el sentido en términos de “discursos-objetos” (AS 235), no se permite ninguna explicación en términos de horizonte de inteligibilidad. La única estrategia que permanece una vez eliminadas las leyes causales objetivas y el horizonte de prácticas con sentido es alguna versión modificada de la teoría estructuralista.

La alternativa estructuralista consiste en afirmar un nivel formal de explicación que no es ni físico ni intencional. Las reglas formales definen las posibles permutaciones de objetos, acciones, o de cualquier otra cosa, y estas reglas dan cuenta de los fenómenos dentro de los límites de las condiciones materiales, sociales y psicológicas. Ésta parece una propuesta plausible si se considera la analogía con la gramática. Las reglas de la gramática son prescriptivas, pero en verdad parecen gobernar la conducta lingüística, dado que si se quiere comprenderlas es necesario conformarse a ellas. Y esto no quiere decir que cada uno tenga un conocimiento reflexivo y una autoconciencia cuando sigue las reglas gramaticales. La habilidad lingüística se adquiere por medio de la aculturación. Estas regularidades de la práctica pueden ser totalmente desconocidas por una comunidad de hablantes y de oyentes y, sin embargo, estas mismas regularidades, reforzadas por las presiones sociales, gobiernan y determinan qué tipo de sentencias pueden expresarse en este momento. Por momentos, parece que Foucault tiene en mente este modelo. Admite que “definir en su individualidad un sistema de formación es, pues, caracterizar un discurso o un grupo de enunciados por la regularidad de una práctica” (AS 122-123).

Pero Foucault no se siente satisfecho con aceptar las prácticas sociales como un nivel de explicación. Las regularidades sociales, según parece, requieren una descripción más extensa. En la lingüística, se han propuesto dos modelos alternativos para explicar de qué manera las reglas gramaticales gobiernan la formación de sentencias. Si por un lado, como en el caso de Chomsky y de Lévi-Strauss, se sostiene que las reglas gramaticales son reglas formales que gobiernan la práctica por ser producidas de modo instantáneo en el cerebro, por otro, al contrario, como en Heidegger y Wittgenstein, se puede sostener que las prácticas lingüísticas tienen, en sí mismas, el poder de sostener y de perpetuar las normas, y las reglas gramaticales son precisamente una descripción aproximativa realizadas por maestros de escuela y por lingüistas. En ningún caso se puede decir que las reglas, por sí mismas, realmente “gobiernan”, “operan”, “determinan” o “limitan” la conducta. En este caso son las neuronas o las prácticas sociales las que tienen el poder causal.

Dado su compromiso con la historia, Foucault debe rechazar la res-

puesta estructuralista acerca de cómo las leyes formales pueden ser eficaces desde el punto de vista causal. Estructuralistas eminentes, como Chomsky y Lévi-Strauss, afirman la eficacia causal de sus transformaciones para fundar sus reglas de transformación en las leyes de la física que operan en el cerebro. Pero la afirmación de que las reglas de transformación tiene su poder porque se producen de modo instantáneo por las leyes de la naturaleza, sólo adquiere sentido para reglas de cruces culturales atemporales. Las regularidades históricamente cambiantes de Foucault están alejadas de esa eficacia objetiva.

Desprovisto de los mecanismos estructuralistas de explicación de sus principios formales, Foucault parece dedicado a una versión de lo que una vez se llamó ilusión formalista, que consiste en “imaginarse que esas leyes de construcción [de una ciencia] son, al mismo tiempo y con pleno derecho, condiciones de existencia” (CE 121). Por supuesto, Foucault no comete exactamente este error. No lee las reglas formales reconstruyendo una ciencia hacia atrás en sus condiciones de ciencia. Lúcidamente, afirma que el sistema de leyes que describe opera en un nivel más profundo que el de la formalización y la ciencia –un nivel que hace posible dicha formalización–. “[La descripción arqueológica] permite captar los discursos en la ley de su devenir efectivo, debe poder dar cuenta del hecho de que tal discurso, en un momento dado, puede acoger y utilizar, o por el contrario excluir, olvidar o desconocer, tal o cual estructura formal” (AS 217). Así, la descripción arqueológica ortogonal de Foucault está ofreciendo un medio para explicar, entre otras cosas, por qué en cierto período el formalismo llegó a convertirse en una estrategia seria. Por esta razón “el *a priori* formal y el *a priori* histórico [de Foucault] no son ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza: si se cruzan es porque ocupan dos dimensiones diferentes” (AS 218). Sin embargo, en esta descripción del poder causal de las reglas de las formaciones discursivas, Foucault, ilegítimamente, hipostasió las regularidades formales observadas que describen las formaciones discursivas en condiciones de la existencia de estas formaciones.

La falta de claridad de Foucault en lo concerniente a la cuestión de la eficacia casual muestra que el arqueólogo jamás se planteó este problema de modo prioritario. La fuerte afirmación de que el discurso *está regido* por reglas contradice el proyecto del arqueólogo. Como una cantidad importante de fenomenólogos, al acotar referencia y sentido, sólo necesita describir los cambios de las prácticas discursivas, con su referente aparente (*referentiel*) y su sentido aparente (plétora de comentarios), que emerge con estas prácticas. Desde un estudio que se sitúa fuera de los significados serios y de las afirmaciones de verdad de las ciencias estudiadas, no se podrían reclamar significados serios y poderes explicativos por sí mismos. Más bien, para ser consistentes, esto tendría que ser lo que Foucault estuviese tratando de recordarnos, es decir, nada más que “una descripción pura de los hechos del discurso” (CE 97). Si Foucault se hubiese limitado a seguir sus propios principios metodológicos, nos habría dado una valiosa descripción de las prácticas discursivas que se

propone estudiar. Sus detalladas descripciones de los estudios sobre trabajo, lenguaje y vida constituyen un caso extremadamente convincente de lo que son las complejas y regulares relaciones entre las prácticas discursivas y lo que contamos como objetos, sujetos, y todo lo demás.

Pero como hemos seguido esta pura descripción encontramos que Foucault se pasa de la raya de su “modesto empirismo” y aunque presenta su método como una encuesta baconiana de regularidades, no puede resistir, al parecer, la tentación de dar una explicación cuasi-estructuralista de los fenómenos que ha descubierto. Lejos de aceptar una teoría descriptiva, parece que espera una prescriptiva: “El análisis de los enunciados y de las formaciones discursivas [...] quiere determinar el principio según el cual *han podido aparecer* los únicos conjuntos significantes que han sido enunciados. Trata de establecer una ley de rareza” (AS 201, el subrayado es nuestro). En este punto parece ir mucho más allá de lo que exige como meras condiciones de posibilidad, y que más bien parecen de determinación total: “se trata de [...] mostrar por qué [un enunciado dado] *no pudo* ser más que ése” (CE 98, el subrayado es nuestro). El arqueólogo podría descubrir “el juego de las reglas que *determina* en una cultura la aparición y desaparición de los enunciados” (CE 100, el subrayado es nuestro). Una y otra vez, Foucault se muestra compelido a abandonar el *post hoc* neutral y fenomenológico de la descripción a cambio de alguna suerte de *a priori* explicativo.

Este movimiento desde un análisis que se pretende meramente descriptivo hacia un intento de explicación teórica para los principios subyacentes que hacen posible el fenómeno no es una simple confusión. Parecería, más bien, que traiciona lo que Heidegger llamaría lo impensado en el Foucault de sus primeros trabajos. ¿Existe algún indicio no tematizado que perturba la temprana metodología de Foucault?

Se podría sospechar que, a despecho de su compromiso con una fenomenología pura y doblemente acotada, Foucault advierte que las prácticas discursivas no son simplemente regulares, sino que, efectivamente, tienen el poder de formar objetos y sujetos. Sin embargo, parece claro que las regularidades que describe no son simples ordenamientos accidentales que pueden ser leídos desde la superficie del discurso, sino que deben ser evidencia de alguna regulación sistemática subyacente. Pese a ello, dado que en esta etapa se encuentra dedicado a considerar que las prácticas discursivas son autónomas y determinan su propio contexto, Foucault es incapaz de advertir el poder regulador que parece gobernar las prácticas discursivas desde fuera de las prácticas mismas. Así, a pesar de que las influencias no discursivas en la forma de prácticas sociales e institucionales, habilidades y prácticas pedagógicas y de los modelos concretos irrumpen constantemente en el análisis de Foucault (y aunque una de sus objeciones básicas para el par sujeto/objeto consiste en que “permite evitar un análisis de la práctica” (AS 343)) debe situar el poder productivo revelado por el discurso en las regularidades de estas mismas prácticas. El resultado es esta extraña noción de regularidades que se regulan a sí mismas. Dada la regularidad de las prácticas discursivas,

para ser el resultado de su propia condición de ser gobernadas, determinadas y controladas, mientras que a la vez se asumen como autónomas, el arqueólogo debe atribuirle eficiencia causal a las mismas reglas que describen la sistematicidad de estas prácticas.

Más allá de la seriedad y del sentido

Finalmente, ¿cuál es el significado del nuevo método arqueológico de Foucault y del análisis que puede proporcionar? Parecería que con el fin de evitar los dobles característicos de la analítica de la finitud, ha rechazado seriamente la verdad y casi todas las nociones de lo trascendental, el *cogito* y el origen, que era lo que seriamente se había propuesto. Está tratando de “operar un descentramiento que no deja sin privilegio a ningún centro” (AS 345). Pero la pureza metodológica resultante parece haberlo dejado en un vacío. Cándidamente, Foucault admite esta dificultad: “Y es que, de momento, y sin que pueda todavía prever un término, mi discurso, lejos de determinar el lugar donde habla, esquivo el suelo en el que podría apoyarse” (AS 345).

Para el Foucault de la época de *La arqueología del saber*, parecería que sólo hay dos alternativas: una seriedad que conceda tal importancia a la verdad objetiva que deje sin importancia al propio discurso, o, paradójicamente, y en el nombre de la importancia del discurso, una posición que se sitúe fuera de todo sentido serio. Y si hay tan sólo estas alternativas, Foucault, que ha hecho una crónica del colapso de los dobles en todas sus formas, debe elegir permanecer fuera, a despecho de su admiración por los poetas y los sofistas que sabían que hablar era mover a los hombres.

El arqueólogo estudia enunciados serios, y así evita verse envuelto en la búsqueda seria de la verdad y del sentido que describe. Como hemos visto, la arqueología “no es nada más y ninguna otra cosa que una reescritura, es decir, en la forma mantenida de la exterioridad, una transformación pautada de lo que ha sido y ha escrito [...] es la descripción sistemática de un discurso-objeto” (AS 235). El arqueólogo se encuentra situado en una dimensión ortogonal respecto de todas las formaciones discursivas y sus objetos, sujetos, conceptos y estrategias significativos y sus intentos de descubrir la verdad. Como la fenomenología, la empresa toda mantiene la noción de una descripción pura. Pero termina por erigirse, finalmente, en una insuperable serie de problemas para cualquiera que aspire a evaluar las afirmaciones de *La arqueología del saber*. ¿Es posible una descripción pura? ¿La elección de las categorías descriptivas no lleva implícita una interpretación? ¿Debemos resignarnos a no poder contestar a la pregunta acerca de la corrección o distorsión de estas descripciones? ¿Pero acaso no se reintroduce así la verdad?

El mismo rompecabezas se presenta respecto del sentido. El arqueólogo afirma que no puede hablar desde el interior de un horizonte de inteligibi-

lidad. Foucault dice que su propio trabajo es “tratar de definir ese espacio blanco desde el que hablo, y que toma forma lentamente en un discurso que siento tan precario, tan incierto aún” (AS 28). Tiene aquí una ventaja. Por cierto, el arqueólogo no puede verse involucrado en el hecho de si su interpretación puede ser ubicada en un horizonte más amplio. Pero entonces, si el arqueólogo habla desde fuera de cualquier horizonte de inteligibilidad, ¿cómo puede su discurso tener algún sentido? Habiendo resuelto solamente “establecer diferencias”, ¿cómo puede el arqueólogo estudiar la dispersión de los fenómenos operada por cualquier importante diferencia? Una vez que se han acotado verdad, sentido y seriedad, parece que no hay forma de recobrarlos.

Mientras se encontraba escribiendo *La arqueología del saber*, Foucault parecía tener dudas en el borde de ese precipicio. A todo lo largo de su radical descripción fenomenológica y ortogonal del método arqueológico, hay momentos en los que Foucault parece pensarse a sí mismo como uno entre muchos “trabajadores serios”. En estos momentos, se esfuerza por preservar la importancia de su propio discurso, afirmando que, por cierto, habla en algo así como el plano del sentido y de la verdad a los cuales pone entre paréntesis y describe. Estos “traspies” anuncian la seriedad del método arqueológico que Foucault empleará en sus obras de los años setenta.

Esta tendencia a presentar su propia explicación como algo lleno de sentido y verdad –un enfoque que alguna vez encontró muy atractivo y sobre el que volvería más tarde– va más allá de la discusión de Foucault con su propio archivo histórico. “No nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir [...] sus modos de aparición, sus formas de existencia y de coexistencia, su sistema de acumulación de historias y de desaparición” (AS 221). Esta afirmación de que es imposible describir el propio archivo puesto que es esto lo que proporciona los propios objetos del discurso, y presumiblemente le confiere la verdad y el sentido serio, es familiar en los círculos hermenéuticos, lo mismo que el uso que hace Foucault de la noción de horizonte (en lugar del espacio formal de transformaciones): “La actualización jamás acabada, jamás íntegramente adquirida del archivo, forma el horizonte general al cual pertenecen la descripción de las formaciones discursivas, el análisis de las positividades, la fijación del campo enunciativo” (AS 223).

Esta perspectiva va de la mano con la afirmación de que solamente porque nos encontramos más allá de las ciencias del hombre podemos describir ahora su sistema de transformación. “La descripción del archivo despliega sus posibilidades [...] a partir de los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros; su umbral de existencia se halla instaurado por el corte que nos separa de lo que ya no podemos decir y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva” (AS 222). Esto lleva a la conclusión de que, dado que nos hallamos ahora en un horizonte diferente, podemos ver que la verdad del horizonte pasado era, como toda verdad, una mera construcción de época. Nos vemos llevados, así, a abandonar cierta concepción inocente de la verdad como correspondencia de una teoría con la

manera en que las cosas son en sí mismas, y una concepción ingenua de las disciplinas como comprometidas en una gradual aproximación a esta verdad. El resultado es una especie de nihilismo que enfatiza el papel de la interpretación. Dado que existen la genealogía de Nietzsche, el relativismo lingüístico de Wittgenstein, la hermenéutica de Heidegger y la descripción de las revoluciones científicas de Kuhn, esta especie de nihilismo muy bien podría ser la única forma honesta de seriedad accesible en el siglo xx. Foucault evoca esta ruptura con la concepción tradicional de la verdad en su conclusión a este capítulo de *La arqueología del saber*. Nuestro nuevo archivo, nos dice, “nos desune de nuestras continuidades [...]; rompe el hilo de las teleologías trascendentales, y allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el exterior [...]. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras” (AS 222-223).

Pero es un nihilismo todavía más extremo el que acecha en este mismo párrafo, un nihilismo que intentaría explicar, y así excluir, toda interpretación significativa como una ilusión promovida por la rareza autorregulada de los enunciados. En esta perspectiva,

Interpretar es una manera de reaccionar a la pobreza enunciativa y de compensarla por la multiplicación del sentido; [...]. Pero analizar una formulación discursiva es buscar la ley de esa pobreza, [...] y determinar su forma específica. Es, pues, en un sentido, pesar el “valor” de los enunciados. Valor que no está definido por su verdad, que no está aforado por la presencia de un contenido secreto, sino que caracteriza el lugar de los enunciados, la capacidad de circulación y de intercambio de éstos, así como su posibilidad de transformación, no sólo en la economía de los discursos, sino en la administración, en general, de los recursos raros (AS 203-204).

La creencia en el significado, el valor y la verdad parece estar motivada por lo que dice la gente, pero, dado que podemos demostrar que eso que dicen está determinado por reglas que no están por completo en sus mentes, también podemos demostrar que su creencia en el sentido y en su eficacia es ilusoria. Tomando la perspectiva de que el sentido es, en efecto, epifenomenal, el arqueólogo se mantiene fuera de toda formación discursiva. O, para ser más exactos, el arqueólogo, como el fenomenólogo trascendental de Husserl, debe provocar una “escisión del yo” con el propósito de observar, como un espectador distanciado, los muchos fenómenos en los cuales, en tanto ego empírico interesado (o hablante, en el caso de Foucault) no puede dejar de verse involucrado. El Foucault arqueólogo mira desde arriba, como un metafenomenólogo distanciado, al Foucault histórico que no puede evitar, si piensa en los seres humanos de modo serio, pensar en términos de sentido y verdad que se afirman gobernados por la última formación discursiva.

Esta combinación de distanciamiento e involucramiento no es un mero dato psicológico sobre el arqueólogo que jamás puede superar totalmente

la tendencia a tomar en serio la ciencia de su propia época. No se trata tampoco, como sostiene Husserl, de que sin involucramiento del fenomenólogo nada habría que estudiar. El arqueólogo no pretende estar constituyendo el fenómeno que estudia a través de su interesada actividad de proporcionar sentido. Más bien, el arqueólogo tiene que compartir el contexto cotidiano del discurso que estudia con el propósito de practicar su disciplina. Si todo discurso fuese, para el arqueólogo, un ruido carente de significado, ya no podría catalogar los enunciados.

Más aun, no es suficiente para el arqueólogo tener una comprensión del discurso *cotidiano*. A menos que comprenda las cuestiones que conciernen a los pensadores que estudia, será incapaz de distinguir en qué momento dos expresiones diferentes constituyen el mismo acto de habla serio y en qué momento son actos de habla serios diferentes. Contestar como podría hacerlo Foucault que se puede decidir, por medio de la observación, cómo se usa cada uno de los enunciados, solamente pospone el problema. A menos que el investigador tenga acceso al sentido de la actividad en cuestión, será incapaz de distinguir entre las similitudes de uso aparente del tipo de semejanza de uso, que establece que dos locuciones diferentes son, de hecho, enunciados idénticos. De este modo, estar tanto fuera como dentro del discurso que se estudia, compartiendo sus pretensiones significativas mientras las deja en suspenso, es la ineluctable condición del arqueólogo.

Aun cuando el discurso serio no siempre tenga realmente el sentido serio que reclama sino solamente una transformación autorregulada de objetos, sujetos, conceptos y estrategias carentes de significado, que el arqueólogo revela tal cual son, aun si, en último análisis, la producción de monumentos del arqueólogo se ha mantenido en silencio todo el tiempo, hay algo que todavía sigue siendo verdadero: ni los científicos serios, ni los arqueólogos podrían hacer su trabajo si no fuese por la ilusión de que existe un sentido serio. Por cierto, la arqueología es la disciplina que escucha con sensibilidad a los mismos monumentos que son tratados como si fueran mudos.

Si Foucault, como Husserl, en el tiempo en que escribió *La arqueología del saber* se identifica a sí mismo con el espectador distanciado y piensa que tanto la actitud natural como la comprometida son ingenuas, pensará finalmente, como Merleau-Ponty, que la seriedad no es ingenua sino inevitable, que estamos “condenados al sentido” –que debemos tomar seriamente una actitud comprometida– y llegará a concebir la idea de la posición distanciada del arqueólogo como “el privilegio del pensador” y de que las leyes de la rareza proporcionan un significado tan superfluo como inocente y, de hecho, necesita de por sí una explicación.

Si, por cierto, los reclamos de verdad significativa constituyen el único tipo de seriedad accesible para nosotros, Foucault, en tanto se comporta como un arqueólogo consistente, se separa a sí mismo de toda seriedad. A despecho de su obvia preocupación por las cuestiones que discute y de la labor intelectual que ha generado con sus libros, incluyendo *La arqueología del saber*, Foucault se siente obviamente tentado de sacar las

mayores ventajas al nihilismo de las implicaciones de su posición ortogonal. A menudo, se presenta a sí mismo como indistinguible de aquellos posestructuralistas que se deleitan con su liberación de la enojosa seriedad del pasado.

Al crítico serio que imagina preguntándole: “¿Está usted preparando la salida que en su próximo libro le permitirá resurgir en otro lugar y burlarse como lo está haciendo ahora?: ‘No, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme, sino aquí, de donde los miro, riendo’”, contesta de modo juguetón, “¡Cómo! ¿Se imaginan ustedes que me tomaría tanto trabajo y tanto placer al escribir [...] si no preparara –con mano un tanto febril– el laberinto donde pueda aventurarme, [...] donde pueda perderme y aparecer finalmente a uno ojos que jamás podré volver a encontrar? [...] No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación” (AS 29). Foucault tiene bien claro que “hablar es hacer algo –algo distinto a expresar lo que se piensa, traducir lo que se sabe, distinto poner en juego las estructuras de una lengua” (AS 351). Pero en este punto sólo puede concebir una única forma de seriedad –la seriedad ganada observando las reglas que gobiernan algún conjunto específico de prácticas discursivas–.

Existe, por consiguiente, un importante sentido en el cual el nihilismo de Foucault es siempre un nihilismo restaurado. Dado que el arqueólogo jamás acota el significado y la verdad local que garantiza el discurso cotidiano, puede y debe compartir las preocupaciones serias incorporadas a sus prácticas culturales. Como la de cualquier particular, la persona cotidiana de Foucault no es más o menos nihilista que otra corriente en nuestra cultura. Pero, cualquiera sea la práctica a la que se dedique debe, si el arqueólogo es serio, mantener sus compromisos de manera particular y personal. Estos rasgos pueden expresarse solamente en las conversaciones cotidianas sobre temas locales. El arqueólogo, con su versión poshusserliana de la escisión del yo, puede, en el mejor de los casos, tomar seriamente sólo a medias cualquier teoría de la moral o de las instituciones. Puede ser un particular profundamente comprometido, pero en el ámbito del discurso público debe ocultarse detrás de una máscara.

Liberarse a sí mismo de las burocracias y de los discursos políticos es seguramente estimulante, pero hasta que uno encuentra una nueva posición desde la cual hablar y una nueva seriedad para las propias palabras, no hay lugar en la arqueología para un discurso con significado social, ni razón alguna para escucharlo, a despecho de la juguetona postura de Foucault, ni razón alguna para escribirlo. ¿Por qué gastamos tantos esfuerzos en construir una teoría ortogonal cuando el distanciamiento socava cualquier reclamo de sentido o de seriedad más de lo que podría hacerlo la teoría? Por otra parte, si la teoría de Foucault es tan sólo una permutación más del discurso serio gobernado por nuevas reglas que todavía no han sido formuladas, difícilmente parecería digno, además, de la prodigiosa tarea de escribirlo y de leerlo.

Más aun, incluso si uno goza escribiendo y desenmarañando complicados sistemas de su propia invención, *La arqueología del saber* se adentra

en demasiados problemas de los que se supone capaz de diagnosticar y poner a nuestro alcance. Como intentaremos demostrar, al abandonar la seriedad y caer al mismo tiempo en una versión de dos de los dobles que infectan las ciencias del hombre, el arqueólogo produce lo peor de ambos mundos.

Conclusión: doble problema

Ahora que ya hemos descripto y distinguido el discurso clásico, antropológico y arqueológico, estamos en posición de evaluar los logros de Foucault para afirmar su plausibilidad en esta área elegida y en sus propios términos. Nuestra pregunta es: ¿cuán radical es la diferencia entre el discurso de las ciencias del hombre y el de la arqueología?

Para Foucault la diferencia es la que existe entre el crepúsculo y el amanecer. Mientras durante doscientos años las ciencias del hombre se retorcieron, tratando infructuosamente de producir el giro acrobático por el cual el sujeto de conocimiento finito, sometido a las leyes de la biología, la economía y la filología se libere a sí mismo “por el juego de estas leyes mismas, para conocerlas y sacarlas por completo a la luz” (PC 302), el arqueólogo, por medio de un doble giro exitoso, se catapulta a sí mismo más allá de los actos de habla serios, en una posición desde la cual el cambio de las prácticas discursivas de las ciencias del hombre se convierte en sujeto de un análisis desinteresado. Así, mientras las ciencias del hombre, al tratar de ocuparse de la verdad, se encontraban necesariamente sumergidas en las cambiantes prácticas sociales y discursivas de las que no podían liberarse y a las cuales no podían tener en cuenta, la arqueología, al dispensarse de la verdad y del significado en una doble puesta entre paréntesis fenomenológica, finalmente se mostraba capaz de alcanzar el rigor de la teoría estructuralista, es decir, de establecer el estudio de los seres humanos en un camino hacia una teoría autónoma y estable que había eludido tanto el análisis de la representación como la analítica de la finitud.

Nuestro detallado estudio del nuevo método arqueológico ha revelado, sin embargo, que sufre de diversas distorsiones internas que le son propias. Hemos visto que, aunque le gustaría ser un modesto empirismo descriptivo con un doble distanciamiento fenomenológico de las positivities de la práctica discursiva, reclama sin embargo que las regularidades que *describen* el *corpus* de los discursos serios también *regulen* su producción. Esta oscilación entre la descripción y la prescripción ha revelado una inestabilidad todavía más profunda en lo que concierne al estatus de los sentidos serios. ¿El intenso interés en la formulación y la exégesis de los enunciados se explica por el hecho de que los pensadores serios realmente encontraron sentidos en ellos, o es la convicción de que

los actos de habla serios transmiten significados serios e importan una ilusión producida por su propia rareza gobernada por reglas? ¿Y cuál es el lugar en que se sitúa el arqueólogo respecto de estas alternativas? Parecería que un arqueólogo debería ser un espectador escindido entre la actitud de compartir y de negar el significado serio que motiva la producción de la pléthora de discursos que estudia. Finalmente, ¿cuál es el estatus de las leyes que descubre el arqueólogo? ¿Le permite su sistema explicar los cambios históricos o revelar que la historia es básicamente contingente e ininteligible? Debemos preguntarnos: ¿existe un orden y un sentido por encima de todas las incertidumbres metodológicas, o se trata precisamente de la “manera vacilante” que, según admite Foucault, caracteriza a la nueva empresa “tan precaria, tan incierta todavía” (AS 28), penosamente extraída a sí misma de las trampas que, por su propia inexperiencia, se ha tendido a sí misma para caer constantemente en ellas?

Cuando los observamos desde esta perspectiva, los problemas metodológicos de Foucault muestran sospechosa similitud con las tensiones que éste encontraba en los dobles antropológicos. Por supuesto, el arqueólogo ya no comparte con los estudiosos del hombre la creencia de que existe una profunda verdad en los seres humanos que se encuentra siempre cercana y que, sin embargo, siempre los elude. Ya ha abandonado este pensamiento del “narcisismo trascendental” (AS 341). De modo que se encuentra situado y se mueve más allá de un discurso antropológico que reclama poseer las categorías con las cuales se define el campo de toda posible experiencia en la actividad constitutiva de un sujeto trascendental. El análisis de Foucault también se escapa de la teleología de la razón, que se mueve entre un proyecto conformado en el pasado y su futura realización. Todas estas metas, que todavía obsesionaban a Husserl, habían sido dejadas atrás gracias a la doble puesta entre paréntesis. Sería un gran error, por lo tanto, como aclara Foucault, “tratar a la arqueología como una investigación del origen, de los *a priori* formales, de los actos fundadores, en suma, como una especie de fenomenología histórica (cuando se trata para ella, por el contrario, de liberar a la historia de la empresa fenomenológica).” (AS 341).

Foucault explicita completamente las diferencias entre la arqueología y las ciencias humanas. “Se trataba de analizar esa historia, en una discontinuidad que ninguna teleología reduciría de antemano; localizarla en una dispersión que ningún horizonte previo podría encerrar; dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impondría la forma del sujeto; abrirla a una temporalidad que no prometiese el retorno de ninguna aurora” (AS 340). Los dobles, que caracterizan a las ciencias del hombre, sin embargo, no se definen en términos de una verdad oculta que el hombre se esfuerza en vano por poseer, sino simplemente en términos de postulación de una identidad y de una diferencia entre lo positivo y lo fundamental. Así, cualquier discurso que procure establecer la base de sus propias posibilidades y de todo conocimiento en sí mismo, sólo es sujeto del doble, “ese hiato, ínfimo

pero invencible, que reside en el ‘y’ del retroceso y el retorno, del pensamiento y lo impensado, de lo empírico y lo trascendental, de lo que pertenece al orden de la positividad y lo que pertenece al orden de los fundamentos” (PC 330). Es esta identificación de positividad y fundación, característica de las ciencias humanas, sostendremos, lo que comparten la arqueología, en tanto intento de pasar de un *análisis* de la positividad de elementos a una *analítica* que proporciona la base de posibilidad de sus propios métodos y objetivos. Así, el discurso arqueológico todavía sufre, necesariamente, de una versión de los dobles trascendental/empírico y *cogito*/impensado. (Veremos también que, como en la fenomenología de Husserl, de la que es una radicalización, la arqueología no ha llegado a los problemas que hacen posible el retorno y el retroceso del origen.)

Los objetos estudiados por el arqueólogo son las prácticas discursivas. Hemos visto que estas prácticas son finitas y contingentes y, sin embargo, están sujetas a sus propias reglas de rarefacción. Además, se encuentran limitadas por las prácticas no discursivas. Pero este límite no es externo, antes bien es tomado de una forma por la cual las prácticas no se ven limitadas en su autonomía. Las prácticas discursivas serias, entonces, cuentan con una finitud especial autosostenida, similar a aquella en la que se funda el estudio del hombre. Por cierto, en esta caracterización del doble hecha por Foucault, se puede sustituir “discurso” por “finitud”: “De un cabo al otro de la experiencia [el discurso] se responde a sí mismo; es en la figura de lo *Mismo* la identidad y la diferencia de las positivities y su fundamento” (PC 307). Igualmente, se puede sustituir “discurso” por “hombre” en la descripción de Foucault de la analítica de la finitud: “En el fondo de todas las positivities empíricas y de aquello que puede señalarse como limitaciones concretas en la existencia [del discurso], se descubre una finitud [...]: el límite no se manifiesta como determinación impuesta [al discurso] desde el exterior [...], sino como finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho y se abre a la positividad de todo límite concreto” (PC 306).

Guiados por estas sustituciones de orden general, de las que damos cuenta específicamente, sustituyendo una vez más “hombre” es que el discurso arqueológico encarna una forma del doble trascendental empírico: “[El discurso arqueológico] en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento” (PC 310).

Esto no debería sorprendernos. Las prácticas discursivas serias, hemos visto, son presentadas como condición de su propia ocurrencia. Se encuentra que los conjuntos de las prácticas discursivas revelan ciertas regularidades. Por supuesto, las reglas que describen estas prácticas discursivas no son presentadas como condiciones de *posibilidad* de estos conjuntos, dado que las reglas no definen el espacio total en el que podrían ocurrir todos aquellos actos de habla serios posibles. Así, se encuentran claramente diferenciadas de las reglas trascendentales de Kant y de los filósofos críticos. Sin embargo, se presentan como *condiciones de ocurrencia* de los enunciados, dado que una vez que el arqueólogo está en

posesión de las reglas que describen una formación discursiva, puede ser que esos tipos de actos de habla que se expresan realmente y a los cuales se toma seriamente sean los únicos que podrían haberse considerado seriamente en ese momento. De este modo, las reglas de formación son trascendentales en el mismo sentido existencializado de los existencialistas de Heidegger y de los esquemas corporales de Merleau-Ponty.

De esta forma, el arqueólogo pasa de las positividades *post-hoc* a las fundaciones *a priori*, y se puede decir del discurso arqueológico lo que dice Foucault del discurso de los fenomenólogos existenciales, es decir que es “un discurso de naturaleza mixta: se dirige a una capa específica pero ambigua, demasiado concreta para que pueda aplicársele un lenguaje meticuloso y descriptivo, demasiado retirada sin embargo sobre la positividad de las cosas para que se pueda escapar, a partir de allí, de esta ingenuidad, discutirla y buscar sus fundamentos” (PC 312). Así, el movimiento de la descripción a la prescripción, de las regularidades a la regulación, del análisis empírico a la analítica arqueológica, en suma, la afirmación de haber descubierto un “*a priori* histórico”, alberga un recuerdo más que superficial de lo que Foucault llama en su capítulo sobre el sueño antropológico, el “pliegue [en el cual] la fundación trascendental viene a recubrir con su red imperiosa el espacio inerte y gris de la empiricidad” (PC 331-332).

De la misma manera, en *La arqueología del saber* resuenan ecos de los problemas que se originaron cuando se trataba de fundar lo impensado en el *cogito*. A despecho de los comentarios ocasionales que sugieren lo contrario, *La arqueología del saber* sostiene en general que las reglas que gobiernan las formaciones discursivas no son accesibles a los productores actuales de los actos de habla serios. Las reglas del arqueólogo no son las reglas que siguen los sujetos hablantes, que señalan quién es el que tiene derecho a producir sentido serio y qué es digno de decirse y escucharse seriamente. Estas reglas internas son análogas a las de los actos de habla que definen (*ceteris paribus*, igual para todos los demás) lo que cuenta como promesa o como afirmación. Las reglas que descubre el arqueólogo, sin embargo, son reglas de segundo orden de rareza que determinan cuáles de las de primer orden, concernientes a qué sujetos, objetos, conceptos y estrategias pueden ser tomadas seriamente, son las que se siguen en una época determinada. Dado que estas metarreglas no son aplicadas actualmente, necesitan no ser reglas *ceteris paribus*, no pueden ser consideradas, en cambio, como reglas que se aplican a los tipos de enunciados. Estas reglas son extrañas al sujeto hablante, de modo que no es tarea del arqueólogo, como sí lo era del fenomenólogo, “despertar” reglas dormidas y creencias de las cuales el propio hablante es la fuente ignorada.

Sin embargo, lo impensado de los practicantes se recupera en la teoría del arqueólogo que, como en el análisis fenomenológico de las tesis de la actitud natural, termina por negar la inteligibilidad de las tesis que trataba de explicar. Las prácticas discursivas analizadas por el arqueólogo están motivadas por la convicción de los hablantes de que están

expresando verdades serias sobre el hombre y la sociedad, o de que están ayudando a hacer explícitos los pensamientos implícitos de aquellos que estaban en posesión de esas verdades. Este análisis, sin embargo, sustituye esta convicción inocente por la condición de ocurrencia de un conjunto de reglas estrictas no significativas.

Pensadores hermenéuticos y pragmáticos, como Heidegger y Wittgenstein y, de modo más reciente, Searle, han sostenido que, ciertamente, toda actividad significativa debe sostenerse en algo ignorado e impensado. Toda actividad otorga sentido solamente contra un trasfondo de prácticas, y este horizonte de sentido común no puede ser representado ni objetivado. Esta explicación “no deja de desanudarse en [...] una ontología de lo impensado que pone fuera de juego la supremacía del ‘pienso’” (PC 317). Pero en la fenomenología de Husserl lo impensado, el trasfondo del sentido común, y en la fenomenología de Foucault que pone fin a todas las fenomenologías, el trasfondo impensado del discurso serio, sin embargo, se convierte en objeto de estudio. Husserl trata el trasfondo cotidiano como un conjunto de representaciones; Foucault trata el trasfondo de los discursos serios como un espacio definido por las reglas de formación. Este movimiento es típico de las ciencias humanas que, como señala Foucault, “tratan como objeto propio aquello que es su condición de posibilidad. Así, pues, están animadas siempre por una especie de movilidad trascendental [...]. Van de aquello que se da a la representación a aquello que la hace posible, pero que todavía es representación” (PC 353).

Parece que *La arqueología del saber* simplemente se ha limitado a transferir el problema de la autofundamentación de la representación a la objetivación. En efecto, la arqueología, como un análisis de reglas y normas no accesibles a aquellos que están determinados por ellas parece ser, de acuerdo con la definición de Foucault, una ciencia humana radicalizada. En las ciencias humanas, el sistema *inconsciente* de significaciones debe ser recuperado por la conciencia. “Se dirá [...] que hay ‘ciencia humana’ no por todas aquellas partes en que se trata del hombre, sino siempre que se analizan [...] las normas, las reglas, los conjuntos significativos que develan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos” (PC 354). En la arqueología, esta recuperación de lo ignorado por medio del pensamiento se convierte en la recuperación de un sistema inconsciente de reglas en la forma de una teoría explícita. Así, ya no se trata de las formas y contenidos de la conciencia, sino de las formas y contenidos del discurso serio, cuyas condiciones se están buscando. Pero la estructura es la misma: simplemente, los “conjuntos significativos” han sido reemplazadas por “sistemas de dispersión” y las reglas trascendentales, por reglas de transformación.

La inevitable inestabilidad tiene lugar cuando, buscando asentar sus propias pretensiones de universalidad, la fenomenología dice ser capaz de representar como sistema de creencias el horizonte cotidiano que descubre. El mismo problema vuelve a presentarse cuando la arqueología procura fundar su autonomía mostrando que el contenido de positividad

descriptiva que descubre está determinado exclusivamente por reglas de formación.

Estas autofundamentaciones conducen a una teoría que inevitablemente afirma que el horizonte no objetivable que es la condición del reclamo para la comprensibilidad e inteligibilidad es una ilusión generada por el involucramiento de los actores participantes y hablantes. Pero tanto la fenomenología como la arqueología necesitan de la actitud natural o inocente que ellas analizan aparte. En el caso de la arqueología, la “ilusión” del sentido es necesaria para la producción del discurso destinado a servir como objeto de análisis. El sistema funciona sólo en la medida en que no participan de la esclarecida posición de arqueólogo cada uno de los hablantes. Si cada uno hablase desde una posición ortogonal respecto del discurso serio, hablar de manera ortogonal no tendría sentido. El amanecer de una libertad respecto de la ilusión de una verdad y un sentido serio debería ser una promesa constantemente formulada pero pospuesta. Si la arqueología está destinada a evitar la autoeliminación, debería ser un estudio sólo del pasado, de lo contrario, como terapia y fenomenología, debe darse cuenta de que su tarea es interminable.

Una última similitud entre arqueología y el par *cogito/ignorado* se torna comprensible en este momento: el nihilismo del arqueólogo. El arqueólogo, que se encuentra necesariamente inmerso en las prácticas cotidianas de su época y que está a la vez dentro y fuera del discurso serio de su época, no puede producir una teoría moral. Puede, de hecho, compartir las convicciones de su época, tanto las implícitas en las prácticas cotidianas como las de los científicos serios, pero en una situación de arqueólogo se ha convertido en el observador distante de todos los actos de habla serios. El doble giro de poner entre paréntesis tanto la verdad como el significado de todos los enunciados serios, que le ha permitido evitar la ilusión de los hablantes serios, lo previene también de ofrecer cualquier descripción de las cuestiones sociales que podrían tomarse seriamente y de lo que podría hacerse respecto de ellas. La arqueología, como estudio desinteresado de los monumentos mudos, no puede entrar jamás en debates furiosos en torno de los monumentos que estudia. De hecho, desde la perspectiva arqueológica, los monumentos permanecen siempre mudos. Los conflictos que producen y que se producen a causa de ellos son el resultado de una inevitable y misteriosa ilusión –de una ilusión que el arqueólogo sólo comparte para disipar– de que siempre habría cuestiones acerca de las cuales es necesario debatir.

Esto sólo deja el último doble –el retorno y el retroceso de los orígenes– sin ningún eco en *La arqueología del saber*. ¿También él atormenta al arqueólogo? Dado el rechazo del arqueólogo a la historia humanística, la respuesta parece ser, una vez más, que este par no podría tener lugar en su forma antropológica. Es necesario recordarlo: el discurso arqueológico “no tiene como papel disipar el olvido, hallar, en lo más profundo de las cosas dichas y allí donde se callan, el momento de su nacimiento [...]; no pretende ser recolección de lo originario o recuerdo de la verdad” (AS 345). Al eludir la búsqueda de una fuente significativa en las bases, que el

hombre pudiese comprender totalmente y, de este modo, reapropiarse de su dispersa positividad histórica esparcida en ella, el discurso arqueológico evita la búsqueda de un origen que, mientras produce historia, elude constantemente el estudio histórico para retrotraerse hacia el pasado y el futuro. Como expone Foucault en las primeras páginas de *La arqueología del saber*, el discurso arqueológico debe evitar dos negaciones paralelas de la importancia ontológica del discurso real, características de las ciencias del hombre—la de pensar que la historia es la elaboración de las implicaciones de una palabra original, que es una fuente inaccesible, pero que jamás puede ser explícitamente formulada, y la perspectiva correlativa de los pensadores que sostienen que hay una realidad no lingüística, o bien en un claro de prácticas prelingüísticas (como en el primer Heidegger) o bien en una percepción silenciosa (como en Merleau-Ponty)—. Para el arqueólogo no hay ningún significado profundo, no hay un “origen oculto” en la historia o fuera de ella, de modo que el intento humanístico de hallar una fundación que está antes, detrás o más allá de la historia, mientras se lo siga situando en la historia, puede ser rechazado como un imperativo humanístico irrealizable. Dado que carece, en verdad, de un sentido serio y que no tiene pretensiones serias de verdad, el discurso del arqueólogo es ahistórico. El arqueólogo ha descubierto un discurso que no es la vida, cuyo tiempo no es el tiempo que se vive en la historia, y que toma seriamente sus progresos, sus conflictos y su decadencia (AS 355).

Una vez más, el arqueólogo se encuentra, de este modo, más allá de la versión del doble origen de las ciencias del hombre. Sin embargo, la empresa del arqueólogo comienza con la finitud —en este caso, con el arqueólogo involucrado en su época y dispersado por varios campos históricos que determinan tanto su discurso serio como cotidiano— y termina con la finitud usada como una escalera hacia una teoría que, finalmente, es capaz de negar la validez del involucramiento original. Parecería que la arqueología, entonces, manifiesta la verdadera esencia de la analítica de la finitud. Se esperaría, como con la reduplicación cuasi-trascendental de lo empírico y la recuperación teórica de lo impensado, encontrar en la descripción arqueológica de la historia, alguna variación pos-humanística del retorno y retroceso a los orígenes. Porque, como el investigador en humanidades, el arqueólogo parece estar tratando, paradójica pero profundamente, tanto de afirmar como de negar su finitud. ¿Cómo puede aparecer el arqueólogo *en* la historia como el pensador permanentemente ahistórico que cataloga, desinteresadamente, la muerte del hombre y de Dios?

Dado que el propio Foucault parece no estar de acuerdo en que pueda existir ese supuesto pensador ahistórico que ejerza el “privilegio del intelectual” ni un puro discurso, como pretende usarlo el arqueólogo, se podría esperar encontrar tensiones en el tratamiento de la historia que hace *La arqueología del saber*: ya sea que se trate de pretensiones implausibles e injustificadas, como en el caso del poder prescriptivo de la descripción, o de tesis ingeniosas y autosubversivas, como el argumento

de que el arqueólogo comparte el discurso serio al mismo tiempo que explica la necesidad de dejar a un lado su seriedad. Sin embargo, si existen estas extrañezas y rupturas en la teoría arqueológica del cambio histórico, hemos sido incapaces de hallarlas. El arqueólogo, que afirma haber surgido a la historia sólo para tener que salir fuera de ella, de modo de comprenderla de modo total y definitivo, presenta un relato desarticulado. Su propio discurso no plantea problemas para el arqueólogo, quien, como el fenomenólogo y a diferencia del hermeneuta, no se plantea siquiera el problema de su lenguaje histórico. Mientras que los lingüistas luchan con la “antigua opacidad del lenguaje histórico, cuyo origen y explicación se ha perdido en las profundidades inalcanzables de la historia, y Heidegger, en sus últimas obras, trata de recobrar el significado original de las palabras que usa, el lenguaje del arqueólogo (análisis, series, sistema, función enunciativa, elemento, regla, *episteme*), como el de los fenomenólogos (análisis, síntesis, sistema noemático, actividad dadora de sentido, elemento, regla estricta, mundo-de-la-nada) parecen no tener historia pero se dirigen a una terminología técnica transparente, inventada a propósito para adecuarse al fenómeno.

Hay deslices ocasionales en los cuales Foucault parece sentirse obligado a justificar su discurso apelando a la posibilidad de una relación no distorsionada entre el discurso y el ser, que existía en el pasado y se promete en el amanecer de una naciente edad futura, como si el discurso arqueológico tuviese que hallar su legitimación en una descripción de la productividad del discurso que floreció antes de la historia y volverá a florecer en su final. Pero este intento del arqueólogo de dar a su descripción una prosapia no lleva a la prosecución de un retroceso sin fin hacia el pasado y el futuro, sino que más bien escoge los acontecimientos históricos actuales como evidencia de la posibilidad de una relación diferente del discurso con el ser. Estos acontecimientos originales, entonces, no “retroceden” porque no se presentan como acontecimientos que hagan posible la historia. *La arqueología del saber*, simplemente, es una disciplina ahistórica con una técnica ahistórica del lenguaje que es capaz de medir y ordenar la historia precisamente a causa de que no está en la historia. Como una radicalización de la fenomenología de Husserl que se dispensa de la verdad, del significado y del sujeto trascendental, mientras todavía procura un impensado detrás de las prácticas empíricas, que pueda ser capturado en un sistema *a priori* de reglas, la arqueología, al igual que la fenomenología, todavía no necesita plantear la cuestión de los orígenes (o, si uno preguntara sobre los orígenes, los encontraría en ciertos predecesores factuales –Platón para Husserl, los sofistas para Foucault–).

En nuestro estudio de los dobles antropológicos, ya hemos notado su riguroso carácter serial. Tan sólo luego de que se ha desplegado totalmente una estrategia, los pensadores comienzan con otra. Así, solamente cuando el doble trascendental/empírico, tal como aparece en Kant, ya no excita los esfuerzos a la reducción de un extremo al otro, sino que se estabiliza y se acepta, un nuevo problema, que recupera lo impensado en

el *cogito* (como en Freud y en Husserl), puede ocupar las energías intelectuales de los hombres y dictar lo que es digno de decirse. Y sólo después de que se descubre que este intento de fundar en el sujeto individual ahistórico es infructuoso (como argumenta Heidegger contra Husserl) tiene lugar el tortuoso intento de encontrar el origen del significado, no en la conciencia individual clarificada, sino en una interpretación de la cultura y de la historia que parece el único juego que queda por jugar. En esta lectura serial de los dobles, *La arqueología del saber*, como una repetición de la analítica de la finitud sin la invocación a la verdad y al hombre, ha sido la única en llegar tan lejos como pudo en una versión post-humanista del *cogito* y lo ignorado. Se cae así en una versión husserliana de los dobles, pero sin llegar jamás a la versión heideggeriana. Sólo después del fracaso de esta doble puesta entre paréntesis se puede esperar que Foucault encare los problemas presentados por la implicación histórica del arqueólogo. En este punto deberá plantearse la cuestión: ¿puede evitar el arqueólogo la búsqueda de un origen oculto e inaccesible por medio de la radicalización de la heremenéutica paralela a la radicalización de la fenomenología —una interpretación terminar con todas las interpretaciones, según se pensaba—? ¿Una forma posantropológica de interpretación afirmaría y negaría al mismo tiempo su finitud para caer así en una nueva variación estructural del doble retorno/retroceso? ¿O acaso es posible alguna forma de practicar la arqueología sin distanciamiento?

Cualquiera sea la respuesta a esta cuestión, dejaremos establecido que *La arqueología del saber*, mientras se sitúa más allá de la verdad y del sentido profundo, y más allá del hombre, no se ha liberado de dos nuevas versiones del doble. Que esas dos dualidades vuelvan a ocurrir en el discurso arqueológico demuestra que la nueva ontología de Foucault, en la que después de las edades de la representación del discurso, el ser está una vez más directamente relacionado con el discurso, es todavía una analítica de la finitud. Esto no debería sorprendernos, dado que *La arqueología del saber* es un intento de mostrar los límites de la legitimidad de los reclamos del conocimiento de todas las prácticas discursivas finitas, mientras afirma ser una esclarecedora imagen total de este conjunto de prácticas como “otros tantos objetos-ciencia” (AS 347) desde una perspectiva que está libre de su influencia. De este modo, *La arqueología del saber* afirma que todo discurso serio está sujeto a reglas que determinan la producción de objetos, de sujetos y todo los demás —reglas que el discurso arqueológico afirma descubrir y describir—. El arqueólogo, por cierto, aspira a contribuir a una teoría general de esa producción: “en la medida en que es posible constituir una teoría general de las producciones, la arqueología, como análisis de las reglas propias de las diferentes prácticas discursivas, encontrará lo que podría llamar su *teoría envolvente*” (AS 248). Sin embargo, al evitar un reclamo de verdad o de seriedad, el discurso arqueológico afirma exceptuarse a sí mismo de los problemas planteados por una teoría total de este tipo. No sorprende que el arqueólogo, por su afirmación y su negación de la finitud de su

propio discurso, se torne tan inestable como sus precursoras. Bajo esta luz, la prometida ciencia posmoderna de los seres humanos, lejos de estar libre de las inestabilidades intrínsecas del pensamiento moderno, se muestra como una nueva variación de un antiguo tema kantiano.

Foucault, en su modestia y previsión, ya trataba en *La arqueología del saber* la posibilidad de que el discurso arqueológico ortogonal no fuese tan autónomo como se proclamaba. En su conclusión reafirma que “el archivo, las formaciones discursivas, las positivities, los enunciados, sus condiciones de formación [hacen surgir] un dominio específico. Un dominio que no ha sido todavía objeto de ningún análisis (al menos en lo que puede tener de particular y de irreductible a las interpretaciones y a las formalizaciones”. Agrega proféticamente que “no tiene ningún medio de garantizar de antemano –en el punto de localización todavía rudimentaria en que me encuentro ahora– que [este dominio] se mantendrá estable y autónomo”. De hecho “podría descubrirse finalmente que la arqueología es el nombre dado a determinada parte de la coyuntura teórica que es la actual” (AS 349).

En la segunda parte sostendremos que, como todos los otros sistemas discursivos, la arqueología es, por cierto, una hija de su tiempo, y que por eso el propio discurso arqueológico tendrá que ser descripto y relativizado. El análisis de Foucault de la Época Clásica también revela, a despecho de su insistencia sobre la ruptura cataclísmica entre la Época de la Representación y la Época del Hombre, una profunda continuidad con el presente. Ya en la Época Clásica todos los seres eran representados en una imagen totalizadora sobre un cuadro, y aunque el que representaba se mantenía sin emerger todavía de él, el lugar ya estaba esperándolo para cuando apareciese como hombre, “el objeto difícil y sujeto soberano de toda posibilidad de saber”. Después del hombre, vemos ahora que el espectador arqueológico sigue todavía a la vez involucrado y distanciado de los sistemas discursivos que estudia. En ninguna de estas tres etapas del pensamiento moderno, las variadas teorías sobre los seres humanos pueden dar una descripción estable de la posibilidad de su propio discurso presentado como autónomo, ni de las positivities que, a la vez, plantea el discurso y hacen posible el discurso. Como Foucault nos ha mostrado, todas estas teorías de los seres humanos deben fracasar, a causa del intento de captar la imagen total que requieren que tales teorías objetiven las condiciones que hacen posible la objetivación.

Cualquier empresa que ayude a explicar el pensamiento moderno deberá evitar introducir, sin embargo, cualquier otro discurso que plante el mundo como una imagen y a sí mismo como algo no involucrado en ese planteo. No puede ser una *teoría* distante y total de la representación, de la constitución trascendental o de la producción discursiva, sino que debe ser capaz de explicar, desde el interior mismo del lenguaje y de la historia, porque estas tres formas de representar el mundo se desarrollaron y se establecieron para iluminar las ciencias de los seres humanos.

Cerca del final de *La arqueología del saber*, Foucault considera la posibilidad de que la arqueología pueda no convertirse en la disciplina

autónoma y estable que esperaba, y agrega que en tal caso los problemas que trata con los instrumentos que introduce “podrían ser más tarde vueltos a plantear en otro lugar, de manera distinta, a un nivel más elevado o según unos métodos diferentes” (AS 349). Estas posibilidades eran más inminentes de lo que Foucault creía en ese momento. Apenas unos pocos años después, él mismo retomó su tarea y se mostró a sí mismo como uno de esos raros pensadores que, como Wittgenstein y Heidegger, muestran en su obra tanto una continuidad subyacente como un cambio importante, no a causa de que fueran inútiles sus primeros esfuerzos, sino porque impusieron su pensamiento hasta sus límites, de modo de reconocer y superar sus propias limitaciones.

Seguramente, no es una coincidencia que *La arqueología del saber* haya sido seguida por un silencio autoimpuesto que finalmente fue roto por dos libros en los cuales el autor, mientras todavía usaba las técnicas arqueológicas, ya no afirmaba hablar desde una posición de distanciamiento fenomenológico.

II
LA GENEALOGÍA
DEL INDIVIDUO MODERNO:
LA ANALÍTICA INTERPRETATIVA
DEL PODER,
LA VERDAD Y EL CUERPO

El cambio que proporcionó el armazón teórico para el análisis de la segunda parte de este libro es la inversión de la prioridad de la teoría sobre la práctica. En ambas etapas, tanto semiestructuralista como poshermenéutica, que son, respectivamente, la teoría discursiva de *La arqueología del saber* y el método interpretativo de *Vigilar y castigar* y de la *Historia de la sexualidad*, Foucault desarrolla su aporte más original de la relación entre teoría y práctica. Estos aportes son particularmente dificultosos de desenmarañar, porque la materia que Foucault está analizando, y el método que emplea, tienen relaciones altamente complicadas. En cada una de sus etapas, Foucault sostiene que las ciencias humanas no proporcionan su propia inteligibilidad. Ni la autoconciencia implicada de los científicos sociales involucrados, ni la teoría que se proponen pueden explicar por qué, en ciertas épocas, se establecen y sobreviven cierto tipo de ciencias humanas, y por qué tienen los objetos, los sujetos, los conceptos y las estrategias que tienen. Estas teorías tampoco pueden explicar la matriz institucional en la cual las ciencias humanas prosperan y terminan por decaer. Sin embargo, los detalles superficiales de estas ciencias sociales, cuando se les lee correctamente, proporcionan la clave de lo que está ocurriendo.

En *La arqueología del saber*, como hemos visto, Foucault interpreta sus primeros trabajos como estudios de las ciencias humanas consideradas como “discursos-objeto”, por medio de un método original que llamamos aquí doble puesta entre paréntesis ortogonal. Procuraba hacer inteligible la historia de las ciencias humanas en términos de reglas que, desconocidas para los actores implicados, regularan y gobernarán todos los actos de habla serios. Las prácticas sociales e institucionales, cuyo contenido no pueden ignorar las ciencias humanas, se construían como plenas de inteligibilidad e influencia sólo en la medida en que eran aptas para el reino de las reglas epistémicas vigentes. (Por supuesto, esto no niega que las relaciones primarias, tales como las fuerzas económicas, y las secundarias, como la perspectiva de los actores sobre sus propias acciones, tengan una independencia e inteligibilidad propias). Así, las prácticas y las teorías de los practicantes de las ciencias humanas se encontraban subordinadas a la estructura teórica que las gobernaba.

Encontramos en el aspecto de la metodología de Foucault un favoritismo

mo similar de la teoría sobre la práctica. La tarea del arqueólogo es describir en términos teóricos las reglas que gobiernan las prácticas discursivas. Al poner entre paréntesis verdad y seriedad, el arqueólogo afirma operar sobre un nivel que está libre de la influencia tanto de la teoría como de la práctica que estudia. Cualquiera sea la inteligibilidad que halle, la encuentra entre objetos con los cuales no está involucrado de ninguna manera. A diferencia de las teorías que estudia, su teoría se desliza libre de ataduras institucionales, teóricas y aun epistémicas.

Como hemos visto en el capítulo 3, su doble favoritismo por la teoría por encima de la práctica deja la contribución relativamente causal de las relaciones primarias, secundarias y discursivas a las prácticas discursivas como algo irresuelto y, probablemente, irresoluble. Sin embargo, la afirmación del arqueólogo de que está totalmente libre del dominio del discurso serio de su tiempo da sentido y relevancia a su problemática futura.

En las obras posteriores de Foucault la práctica, en todos sus niveles, es considerada más fundamental que la teoría. Una vez más, la inteligibilidad de las ciencias humanas no se encuentra en el interior de su propia teoría. No puede hallarse en algún sistema de reglas de formación; este nivel de reglas, simplemente, se abandona. Tampoco puede hallarse en el horizonte de significado compartido por los practicantes. Antes bien, Foucault encuentra ahora que las ciencias humanas son inteligibles como parte de un conjunto más extenso de prácticas organizadas y organizadoras en cuyo despliegue las ciencias humanas desempeñan un papel crucial.

La descripción de Foucault de su propia posición en vista a las ciencias humanas conlleva, además, una transformación radical. El investigador ya no sigue siendo el espectador distanciado de mudos monumentos del discurso. Foucault realiza y tematiza el hecho de que él mismo –como cualquier otro investigador– se encuentra involucrado, y es en gran medida producto de las prácticas sociales que estudia. (En sus últimos trabajos, veremos que el método de *La arqueología del saber* estaba en sí mismo fuertemente influido por el éxito aparente del estructuralismo en las ciencias humanas.) Foucault introduce la genealogía como método de diagnosis y comprensión de la significación de las prácticas sociales desde dentro de ellas mismas. Como un instrumento para alcanzar un relativo grado de distanciamiento de las prácticas y de las teorías de las ciencias sociales, la arqueología, aunque desempeña todavía un papel importante, está subordinada a la genealogía.

Así, Foucault abre un nuevo nivel de inteligibilidad de las prácticas como un nivel que no puede captarse a través de la teoría; al mismo tiempo, introduce un nuevo método de “desciframiento” del sentido de estas prácticas. Al usar este nuevo método, la teoría no sólo está subordinada a la práctica, sino que demuestra ser uno de los componentes esenciales a través de los cuales operan las prácticas organizadas. Seguiremos en detalle la manera en que Foucault elabora su método de genealogía, especialmente la manera en que lo usa para diagnosticar el desarrollo de lo que llama bio-poder, un conjunto de prácticas históricas que produce los objetos humanos sistematizados por el estructuralismo y los sujetos humanos explicados por la hermenéutica.

5. LA ANALÍTICA INTERPRETATIVA

Genealogía

Sin entrar en un juego fútil de clasificación –temprano, medio y tardío– especialmente con un cuerpo de obras que todavía es tan joven, podemos ver que desde los primeros tiempos Foucault ha usado variantes de un estricto análisis del discurso (arqueología) y prestó una atención más general a las condiciones, límites y formaciones discursivas institucionalizadas (genealogía). No hay en Foucault ni una pre ni una pos-arqueología o genealogía. Sin embargo, la densidad y concepción de estos enfoques ha cambiado profundamente a lo largo del desarrollo de su obra.

Claramente, después de mayo del '68, el interés de Foucault comenzó a distanciarse del discurso. En cualquier caso, sin tener en cuenta la dinámica de la vida de Foucault –un verdadero tópico anti-foucaultiano– está claro que el problema del poder no había sido previamente tematizado: “Lo que faltaba en mi trabajo era este problema del ‘régimen discursivo’, de los efectos del poder propios al juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo como el paradigma. En el punto de confluencia entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* se encontraba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había entonces aislado muy mal (TP, 105). Hacia fines de los años 1970, como demostraremos en esta segunda parte, el problema del poder, ciertamente, había sido bien localizado.

En 1970, en su conferencia inaugural en el Collège de France, “El orden del discurso”, Foucault se ocupó brevemente de la cuestión de la genealogía y de su relación con la arqueología. Todavía en ese momento, Foucault estaba tratando de preservar su teoría arqueológica y de complementarla con la genealogía. Esto podría explicar el carácter tortuoso de algunos de sus comentarios. Dice:

Así deben alternar, apoyarse las unas sobre las otras y complementarse las descripciones críticas y las descripciones genealógicas. La parte crítica del análisis se vincula con los sistemas de desarrollo del discurso; trata de localizar, de circunscribir esos principios de ordenamiento, de exclusión, de escasez del discurso. Digamos, para jugar con las palabras, que practica una desenvoltura aplicada. La parte genealógica del análisis se vincula, por el contrario, con las series de la formación efectiva del discurso: trata de captarlo en su poder de afirmación, y por ello entiendo no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podrá afirmar o negar unas proposiciones verdaderas o falsas. A estos dominios de objetos los llamamos positividades, y decimos –para jugar por segunda vez con las palabras– que si el estilo crítico es el de la desenvoltura estudiosa, el humor genealógico será el de un positivismo dichoso (*DL* 234).

Así, Foucault plantea una complementariedad entre la rareza de los enunciados (para los cuales ha establecido las reglas en *La arqueología*) y la formación efectiva del discurso por las prácticas no discursivas. Esta combinación de arqueología y genealogía, que se alternan, soportan y complementan una a la otra resulta, es necesario decirlo, bastante extraña. Por un lado, tenemos algo que es, por definición, no significativo, que es tomado de modo totalmente serio por el arqueólogo. Por otro lado, tenemos algo que es significativo y serio que es tomado con desenvoltura por el genealogista. Este resultado es una especie de doble distanciamiento. Desde el lado arqueológico, la regularidad de las formaciones discursivas se da una especie de independencia *post hoc*. Desde el lado de la genealogía, después de demostrar que no hay nada subyaciendo a las apariencias y que la metafísica se acabó, Foucault traza la conclusión de que todas las cosas carecen de sentido y de seriedad. Esto lleva a una actitud compleja y extraña: se ha tomado seriamente el mundo del discurso porque nosotros estamos en él y, sin embargo, no puede tomarse seriamente, primero porque estamos arduamente distanciados de él, y, segundo, porque no está fundamentado.

En *Vigilar y castigar*, y en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, Foucault invierte directamente las prioridades entre genealogía y arqueología. La genealogía toma ahora precedencia sobre la arqueología. El genealogista es un diagnosticador que se concentra sobre las relaciones entre el poder, el saber y el cuerpo en la sociedad moderna. (Más adelante, diremos mucho más sobre esto. Sin embargo, es relevante enfatizar que la arqueología todavía representa una importante parte de la empresa.) Subyaciendo a las largas continuidades de las prácticas culturales que aísla el genealogista, el arqueólogo todavía tiene un papel purificador que desempeñar. La demostración de esta continuidad de cambios y sentidos sigue siendo una tarea importante. Una vez que ha comenzado en el interior, Foucault, como arqueólogo, puede dar un paso hacia atrás desde el discurso que estudia y tratarlo como un discurso-objeto. La arqueología todavía aísla e indica la arbitrariedad del horizonte hermenéutico de sentidos. Mues-

tra que lo que parece ser el desarrollo continuo de significados se encuentra cruzado por formaciones discursivas discontinuas. Las continuidades, nos recuerda Foucault, no revelan finalidades, ni significados subyacentes ocultos ni certezas metafísicas.

La elaboración de la genealogía de Foucault fue el primer paso importante-hacia un análisis autoconsciente más satisfactorio y complejo del poder. Foucault dio este paso en un ensayo publicado en 1971 titulado “Nietzsche, la genealogía, la historia”. Como acabamos de ver, Foucault sostenía en *El orden del discurso*, escrito hacia el mismo período que la genealogía se complementa y sustenta con la arqueología. De allí que la presentación de la genealogía no deba considerarse como parte de todo el arsenal metodológico de Foucault. Si embargo, puede resultar difícil sobreestimar la importancia del ensayo para poder comprender la progresión de obras que le siguieron; el semillero completo de las obras de Foucault a lo largo de la década de 1970 puede encontrarse en esta discusión de Nietzsche.

Esto no quiere decir que Foucault esté completamente de acuerdo con Nietzsche –sea lo que fuere lo que esto quiera decir en el caso de un autor tan complejo, elusivo y poco sistemático como Nietzsche–. Defendemos aquí la neutralidad concerniente a la cuidadosa lectura textual realizada por Foucault. La interpretación de Nietzsche, una industria floreciente en la Francia de los años recientes, es un campo conflictivo y peligroso que dejamos para otros, mucho mejor preparados; nuestro interés se centra en Foucault. Emplearemos el ensayo sobre Nietzsche para ayudarnos a presentar los principales trazos de la genealogía que aparecen en las obras más importantes de Foucault de los años 1970 e introducir algunos de sus temas centrales –poder, conocimiento cuerpo–

Pero, y en primer lugar, ¿qué es la genealogía? La genealogía se opone al método histórico tradicional: su propósito es “percibir la singularidad de los sucesos fuera de toda finalidad monótona” (*NGH* 139). Para el genealogista no hay esencias fijas, ni leyes subyacentes, ni finalidades metafísicas. La genealogía busca discontinuidades donde otros encuentran desarrollos continuos. Encuentra recurrencias y divertimentos allí donde otros hallaron progreso y seriedad. Registra el pasado de la humanidad para desenmascarar el himno solemne del progreso. La genealogía evita la búsqueda de lo profundo. En cambio, busca en la superficie de los acontecimientos pequeños detalles, mínimos cambios y sutiles contornos. Esquiva la profundidad de los grandes pensadores que nuestra tradición ha producido y reverenciado; su archienemigo es Platón. Como expone Foucault en un temprano ensayo titulado “Nietzsche, Freud, Marx”, escrito con un fin que el autor preveía distinto: “Mientras el intérprete es obligado a ir a la profundidad de las cosas, como un excavador, el momento de interpretación [genealogía] es como una visión general desde un punto cada vez más alto, que permite que la profundidad se sitúe frente a él en una visibilidad más y más profunda; lo profundo se resitúa como un secreto absolutamente superficial” (*NFM* 187).

El intérprete genealogista mira las cosas desde lejos. Encuentra que las cuestiones que eran tradicionalmente consideradas como las más profundas y las más oscuras, son verdadera y literalmente las más superficiales. Por cierto, no quiere decir que sean triviales o carezcan de importancia, sino sólo que su significado se descubre en las prácticas superficiales, no en misteriosas profundidades. Por ejemplo, desde el caso más temprano del *Banquete* de Platón, *eros* ha parecido ser para nuestra civilización una fuerza profunda y misteriosa que sólo podían iluminar poetas y profetas, aunque se trate de una fuerza que contiene el manantial secreto de la motivación humana. Del mismo modo, a través de todo el siglo XIX, se consideraba la sexualidad como la clave más profunda de un vasto rango de prácticas. Vista desde la perspectiva genealógica, esta obsesión con lo profundo y con lo oculto se vuelve directamente accesible a un observador, una vez que toma distancia de la creencia cultural en el sentido profundo. Lo que parecía ser lo más oculto (porque se lo suponía importante) resulta no ser lo que parecía. Su alegada condición de oculto desempeña un papel esencial que es directamente visible una vez que es señalado por el genealogista. El punto metodológico (a ser deletreado a través de los detallados análisis de Foucault) es lo que, cuando observamos desde una distancia correcta y con una correcta visión, resulta en una profunda visibilidad para todas las cosas.

El genealogista reconoce que los significados profundos, las inalcanzables alturas de la verdad, los sombríos recovecos de la conciencia son sólo ficciones. En el escudo de armas del genealogista se podría leer: "lucha contra la profundidad, la finalidad y la interioridad". Su emblema sería: "desconfía de las identidades en la historia: son sólo máscaras, llamados a la unidad". La verdad más profunda que ha revelado el genealogista es "el secreto de que [las cosas] no tienen esencia, o su esencia fue fabricada de modo gradual a partir de formas extrañas" (*NHG* 142).

Para el genealogista, la filosofía está acabada. La interpretación no es el descubrimiento de un significado profundo. En "Nietzsche, Freud y Marx", Foucault expresa un punto de vista similar: "Si la interpretación es una tarea interminable, simplemente es porque no hay nada que interpretar. No hay absolutamente nada que interpretar porque, cuando se ha hecho y se ha dicho todo, detrás de cada cosa existe una interpretación" (*NFM* 189). Más de uno interpreta lo que más de uno halla; no un significado fijo al texto, o al mundo, sino otras tantas interpretaciones. Estas interpretaciones han sido creadas e impuestas por otras personas, no por la naturaleza de las cosas. En este redescubrimiento se revela la falta de fundamento inherente a la arbitrariedad de la interpretación. Porque si no hay nada para interpretar, entonces cada cosa está abierta a la interpretación; los únicos límites son los impuestos por la arbitrariedad. Esta penetrante observación se da más allá de la especificación del procedimiento de Foucault. Desde un punto de vista filosófico general, llega por fin a un punto genealógico. Si "interpretar es ampararse, por violencia o

subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones (NGH 151).¹ La genealogía registra la historia de estas interpretaciones. Los universales de nuestros humanistas se revelan como resultado de la emergencia contingente de interpretaciones impuestas.

Para Nietzsche, según lo lee Foucault, la historia es la narración de maldades insignificantes, de interpretaciones impuestas violentamente, de intenciones viciosas, de relatos grandilocuentes que enmascaran los más bajos motivos. Para el genealogista nietzschiano, el fundamento de la moralidad, al menos desde Platón, no se estableció sobre la base de una verdad ideal. Se fundó en *puedenda origo*: en los “orígenes bajos”, en disputas rencorosas, crueldades menores, en conflictos incesantes y malintencionados. La narración de la historia es una serie de accidentes, dispersiones, acontecimientos casuales, mentiras –y no el noble desarrollo de la Verdad o la concreta encarnación de la Libertad–. Para Nietzsche, el genealogista por excelencia, “La fe que tenemos en la ciencia sigue siendo todavía una fe metafísica. [...] Es la fe cristiana, que es también la fe de Platón, de que Dios es Verdad y Verdad divina. [...] Pero ¿qué ocurriría si esta ecuación se volviese menos y menos creíble, si las únicas cosas que pueden verse como divinas son errores, cegueras y mentiras; si Dios mismo [la verdad] se convirtiese en nuestra mentira *más grande*?” (GM 228).

Foucault, el genealogista, ya no sigue indignado, como lo está Nietzsche, por el descubrimiento de que los reclamos de objetividad enmascaran motivaciones subjetivas. Foucault se interesa en el modo en que la objetividad científica como las intenciones subjetivas surgen juntas en un espacio establecido, no por prácticas individuales, sino sociales.

De acuerdo con Foucault, la tarea del genealogista es destruir la

¹ Está claro que “reglas” no se refiere aquí a las estrictas formaciones de reglas que Foucault creyó haber hallado en *La arqueología del saber*. Las mismas han sido definitivamente abandonadas. En los trabajos anteriores y posteriores de Foucault, regla y principio se usan en un sentido más común, o al menos en la típica forma francesa, para referirse a regularidades, normas, constricciones, condiciones, convenciones y demás. Aunque este uso de “regla” es inobjetable y no implica las dificultades metodológicas que se encuentran en *La arqueología del saber*, se mantiene todavía una tendencia, cuando se usa un vocabulario como éste, a enfatizar demasiado estas normas que *pueden* explicitarse a expensas de normas seleccionadas por el aprendizaje y el tipo de ejemplos concretos que Kuhn llama ejemplos o paradigmas.

Foucault se muestra interesado ahora en el uso hecho de las normas, reglas y sistemas que, en *Las palabras y las cosas*, ya había sido considerado definitivo de las ciencias humanas. Esta preocupación constituye un polo aparte en los primeros intentos de Foucault de hallar las reglas que serían además “una formalización general del pensamiento y del conocimiento” (PC 371). Foucault ya no sigue interesado en “saber si se puede utilizar, sin un juego de palabras, la noción de estructura [...]: cuestión que resulta central si se quieren conocer [...] las condiciones y los límites de una formalización justificada” (PC 370). Las reglas formales son precisamente las que Foucault no preserva en su nueva combinación de arqueología y genealogía.

primacía de los orígenes, de las verdades intocables. Busca destruir las doctrinas del desarrollo y del progreso. Una vez destruidas las significaciones ideales y las verdades originales, se ocupa del juego de las voluntades. Sujeción, dominación y combate se encuentran dondequiera que se mire. En cada lugar en que oye hablar de sentido y de bondad, de virtud y de voluntad, advierte estrategias de dominación. Una importante diferencia entre Nietzsche y Foucault es que mientras Nietzsche parece fundamentar a menudo la moral y las instituciones sociales en las tácticas de actores individuales, Foucault despoja de psicología a esta concepción y muestra todas las motivaciones psicológicas, no como fuente sino como resultado de estrategias sin estrategias. En lugar de orígenes, sentidos ocultos o intencionalidades explícitas, Foucault genealogista encuentra relaciones de fuerza operando sobre sí mismas fuera de los acontecimientos particulares, en los movimientos históricos y en la historia misma. “No hay que buscar la apropiación estable de una verdad o del poder mismo”, diría Foucault, no como si fuera un resultado de motivaciones psicológicas; antes bien, hay que concebirlas como una estrategia que nos conduciría a ver “que los efectos de la dominación del poder se atribuyen, no a una ‘apropiación’, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifra en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad... (VC 33).

Hay muchas lecciones que pueden extraerse de este cambio radical de perspectiva. La primera es que “nadie es [...] responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio” (NGH 150). Esta noción no causa sorpresa. Pero la noción de intersticio sí que es sorprendente. El juego de fuerzas en cualquier situación histórica particular es posible gracias al espacio que las define. Es este campo o claro el que resulta primario. Como hemos visto, en *La arqueología del saber*, Foucault ya tiene esta noción de espacio o claro dentro del cual ocurren los sujetos y los objetos. Pero en ese momento pensaba que el espacio era gobernado por un sistema de reglas que emerge de modo discontinuo y sin ningún tipo de inteligibilidad. Ahora, en cambio, este campo o claro se comprende como el resultado a largo término de prácticas y como el campo en el cual operan esas prácticas. Y, por supuesto, lo que toma lugar en el campo no es tan sólo permutación de actos de habla serios carentes de sentido. Hay maniobras sociales de grandes consecuencias por lo que implican. El genealogista no busca descubrir entidades sustanciales (sujetos, virtudes, fuerzas) o revelar sus relaciones con otras entidades de ese tipo. Antes bien, estudia la emergencia de una batalla que define y despeja un espacio. Los sujetos no existen primero para después entrar en combate o armonía. En la genealogía, los sujetos emergen en el campo de batalla y desempeñan sus papeles, allí y sólo allí. El mundo no es un juego que simplemente enmascara una realidad más verdadera que existe detrás de la escena. Es tal cual aparece. Ésta es la profundidad de la revelación genealogista.

La genealogía puede oponerse a los himnos del progreso o a las

finalidades en la historia; sin embargo, “en un sentido, la obra representada sobre ese teatro sin lugar es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten los dominadores y los dominados” (NGH 150). Pero para el genealogista este drama no es ni un juego de significados ni una simple cruce de cornamentas en una batalla entre sujetos. Es, ante todo, la emergencia de un campo estructural de conflictos. En este campo, el genealogista observa que la batalla de dominación no es simplemente una batalla de gobernantes y gobernados, de dominadores y dominados: “La relación de dominación tiene tanto de ‘relación’ como el lugar en la que se ejerce tiene de lugar. Por esto precisamente en cada momento de la historia, se fija un ritual; impone obligaciones y derechos, constituye meticulosos procedimientos” (NGH 150). Estos meticulosos rituales de poder no son creaciones de los sujetos, ni un simple conjunto de relaciones; ni se encuentran fácilmente en un espacio específico; ni tienen un desarrollo histórico fácilmente identificable que permanezca detrás de su surgimiento. Este aislamiento de “meticulosos rituales de poder” es la base conceptual de muchos de los trabajos posteriores de Foucault. En *Vigilar y castigar* y en *Historia de la sexualidad* Foucault identificará sitios específicos en los cuales tienen lugar los rituales de poder —el Panóptico de Bentham y el confesionario—. Los usará para localizar y especificar de qué manera actúa el poder, lo que hace y cómo lo hace.

Las reglas y obligaciones que emergen de estos rituales están inscriptos en las leyes civiles, en los códigos morales, en las leyes universales de la humanidad que afirman, que atemperan y previenen la violencia que se supone existiría sin sus constricciones civilizadoras. La historia no es el progreso de la razón universal. Es la puesta en escena de rituales de poder, a medida que la humanidad avanza de una dominación a otra. “En sí mismas las reglas están vacías, violentas, no finalizadas; están hechas para servir a esto o aquello; pueden ser empleadas a voluntad de éste o de aquél” (NGH 151). Algunos grupos particulares se adueñan de ellas y les imponen su interpretación particular.

El genealogista escribe historia efectiva, *wirkliche Historie*. Se opone a la perspectiva suprahistórica que busca totalizar la historia, para trazar su desarrollo interno, para reconocerse a sí misma en una forma confortable en el pasado, para ofrecer el reaseguro de un fin hacia el cual se mueve la historia. “Esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad apocalíptica” (NGH 152). La historia efectiva busca, en cambio, situar cada cosa en su moción histórica. Todas nuestras ideas de verdad y de belleza, nuestros cuerpos, nuestros instintos, nuestros sentimientos podrían verse situados más allá de la relatividad. El historiador efectivo busca disolver esta confortable ilusión de identidad y su firmeza y solidez. No existen constantes para el genealogista. “Nada en el hombre—ni siquiera su cuerpo—es lo suficientemente estable como para servir como base para el autorreconocimiento o para entender a otros hombres” (NGH 18).

Esta perspectiva, que Foucault atribuye a Nietzsche, representa una instancia posiblemente extrema de maleabilidad del cuerpo. En la lectu-

ra de Foucault, Nietzsche parece estar diciendo no sólo que el cuerpo puede ser usado y experimentado de muchas maneras diferentes y que los deseos se ven cambiados por las interpretaciones culturales, sino también que cualquier aspecto del cuerpo puede ser totalmente modificado si se dan las técnicas apropiadas. Y aun se ve implicada aquí una observación más extrema, por la afirmación de que el cuerpo no puede servir de base ni siquiera para el autorreconocimiento. Sartre sostenía, por cierto, que incluso los hábitos del cuerpo pueden cambiar total y arbitrariamente de un día para otro; no es tarea nuestra determinar en qué medida Nietzsche sostiene consistentemente este punto de vista, o incluso si alguna vez llegó a sostenerlo en absoluto. La cuestión que surge aquí, sin embargo, es de fundamental importancia para evaluar el proyecto de Foucault.

A despecho de sus brillantes análisis del cuerpo como el lugar en que se vinculan la práctica social más nimia y local con la organización del poder a gran escala (lo cual se discutirá en los tres capítulos siguientes), Foucault sigue siendo elusivo en torno a cuán maleable es realmente el cuerpo humano. Obviamente, rechaza la perspectiva naturalista de que el cuerpo tiene una estructura fija y necesidades fijas, que sólo un rango limitado de convenciones sociales puede expresar y completar. Considerando el relato de Foucault de cómo se ha hecho el cuerpo y de cuán estable ha sido este control formativo, debe haber rechazado también el extremo existencialista de Sartre: si el cuerpo fuera tan inestable, no habría forma para la sociedad de organizarlo y controlarlo con el tiempo. Pero es más difícil determinar lo que sostiene la posición de Foucault.

Una alternativa interesante abierta a Foucault es la noción de Merleau-Ponty de *le corps propre*, o cuerpo vivido, que se distingue del cuerpo físico, una de las contribuciones más importantes del pensamiento moderno francés. El cuerpo vivido, comprendido como un sistema de correspondencias entre varios modos de acción y varios campos sensoriales, quiere decir tener en cuenta el carácter común de la percepción humana. En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty argumenta en detalle que hay aquí un cruce de estructuras transculturales ahistóricas del campo perceptual, tales como las constantes de tamaño, la constante de inteligencia, la asimetría alto-bajo, como también las constantes sociales a las cuales se responde por gestos significativos y expresiones faciales, y la significación sexual. Llama a esto “intercorporeidad”, y afirma que se corresponde con las estructuras del cuerpo vivido. Merleau-Ponty también proyectaba, pero nunca completó, una ampliación de estas estructuras invariables de modo de cubrir constantes conceptuales y condiciones limitantes de la variabilidad cultural.

Obviamente, Foucault estuvo influido por la descripción del cuerpo realizada por Nietzsche, pero también estuvo atento a la fenomenología del cuerpo desarrollada después de la guerra por Merleau-Ponty. Con su formación fenomenológica, Foucault podía comprender muy bien que el énfasis de Nietzsche sobre el cuerpo se encuentra justificado, pero también que Nietzsche le concede al cuerpo demasiada libertad de movimientos. Por

otra parte, nos parece probable que Foucault encontrara en Merleau-Ponty invariables estructurales lo bastante generales como para resultarle útiles en la comprensión de la especificidad histórica del cuerpo moldeado por técnicas. Leyendo a Merleau-Ponty jamás se podría reconocer que el cuerpo tiene una parte frontal y otra posterior y sólo podría arreglárselas con lo que se encuentra ante él; que normalmente tiene una asimetría derecha/izquierda y todo lo demás. Sin embargo, estos hechos específicos respecto del cuerpo, sin duda, han tenido influencia en aquellos que desarrollaron técnicas disciplinarias. Son éstos los rasgos que interesarían a Foucault, que se está preguntando de qué manera puede dividirse, reconstituirse y manipularse el cuerpo por parte de la sociedad.²

Las invariantes del cuerpo pueden describirse con una especificidad mucho mayor que la que alcanza Merleau-Ponty, pero la pregunta permanece: ¿cuál es la importancia histórica de las estructuras invariantes? Sería importante saber hasta qué punto son tematizadas y qué papel desempeñan en el desarrollo exitoso de técnicas disciplinarias. ¿Existen, quizás, otras estructuras semejantes cuyo descubrimiento y aplicación tengan importantes consecuencias sociales? ¿En qué medida son invariantes dichas estructuras, realmente? Foucault se sitúa únicamente en posición de dirigirse hacia las cuestiones planteadas por su trabajo. Pero, respecto de lo demás, permanece en silencio.

En cualquier caso, la tarea de la genealogía ha sido demostrar que “el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él como una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (VC 32). Esto se encuentra directamente conectado con el sistema económico, porque el cuerpo es a la vez útil y productivo. Pero sólo es posible hacer que el hombre trabaje de modo eficiente y productivo después de haber sido “prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político meticulosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (VC 32-33).

El pasaje introduce los temas claves que encontraremos en nuestra discusión de *Vigilar y castigar* y en *Historia de la sexualidad*. Uno de los mayores logros de Foucault ha sido su habilidad para aislar y conceptualizar el modo en que el cuerpo se ha tornado un componente esencial para el funcionamiento de las relaciones de poder en la sociedad moderna. Obviamente, el cuerpo se ha visto involucrado en dinámicas políticas antes de los tiempos modernos. Por ejemplo, cuando la ley era quebrantada durante el *Ancien Régime*, al criminal se lo torturaba en público. Era el “suplicio” que Foucault ha descrito con detalles agonizantes. Literal y públicamente, el poder del soberano se inscribía sobre el cuerpo del

² Estas características había sido destacadas y discutidas por Samuel Todes en *The Human Body as the Material Subject of the World*, Harvard doctoral diss., 1963. Véase también su “Comparative Phenomenology of Perception and Imagination, Parte I: Perception”, *Journal of Existentialism* (primavera de 1966).

criminal de una manera tan controlada como escénica, y lo mejor atendida posible. Bajo nuestros regímenes modernos, el cuerpo ha seguido desempeñando un papel extremadamente importante. Más tarde seguiremos en detalle las exactas descripciones del genealogista respecto de en qué forma se usaba el cuerpo como un componente integral de dispersión y localización y del poder moderno. Por el momento, sin embargo, es importante destacar en el enfoque Foucault el aislamiento metodológico –es decir, genealógico– del cuerpo. Dice: “puede existir un ‘saber’ del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo” (VC 33). Foucault ha aislado un instrumento de gran importancia. Tanto en *Historia de la locura como en El nacimiento de la clínica*, como hemos visto en el capítulo I, Foucault comienza a analizar las interrelaciones del conocimiento biológico y el poder moderno. Ahora ha limitado y separado este enfoque. Desde un comienzo se ha interesado por la forma en que el cuerpo ha sido investigado directamente por los científicos y por el poder que reside en las instituciones especializadas. Más recientemente, ha reconocido que esta potente combinación de conocimiento y poder, localizada en el cuerpo, es en este momento un mecanismo de poder de la mayor importancia para la sociedad occidental.

En este momento se hace necesario aclarar este punto. Parte de la genialidad –y de la dificultad– de las obras de Foucault consiste en su rechazo sistemático a aceptar las categorías sociológicas usuales. La política tecnológica del cuerpo –el entrecruzamiento de relaciones de poder y de conocimiento con el cuerpo– no puede fundarse en una sola institución ni en un solo aparato de poder, esto es, en el Estado. Aunque éste se ve crecientemente involucrado con lo que se refiere a los análisis institucionales, su foco no está jamás en las instituciones *per se*, sino en el crecimiento de las tecnologías de poder. La prisión es una parte importante de la historia, pero no es idéntica y coexistente con ella. Obviamente, Foucault piensa que la prisión y el Estado desempeñan un papel importante en la articulación de las modernas relaciones de poder. Pero procura aislar los mecanismos específicos de la tecnología a través de los cuales el poder se articula actualmente sobre el cuerpo.

Foucault está tratando de escribir efectivamente la historia de la aparición, la articulación y la expansión de estas tecnologías políticas del cuerpo. En el curso de su empresa, describirá en detalle las interconexiones de estas tecnologías con el Estado y con instituciones específicas. Sin embargo, estas conexiones jamás constituirán el verdadero *locus* de su estudio. Como lo expone, las tecnologías políticas del cuerpo no pueden localizarse “ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal. Éstos recurren a ella; utilizan, valorizan e imponen algunos de sus procedimientos. Pero ella misma, en sus mecanismos y sus efectos, se sitúa en un nivel muy distinto. Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funciona-

mientos y los propios cuerpos con su materialidad y su fuerza” (VC 33). Sería difícil enfatizar lo suficiente la importancia de la originalidad de Foucault en este punto. Afirma haber aislado los mecanismos a través de los cuales opera el poder: los meticulosos rituales del poder. Indica que ha encontrado la manera por medio de la cual se localiza el poder: la tecnología política del cuerpo. Agrega además que ha revelado la dinámica con la cual opera el poder: una microfísica del poder. Foucault es excesivamente metafórico respecto de este punto: resta saber qué es exactamente esa microfísica y cómo opera. La genealogía se encuentra todavía en proceso de ser formulada.

Foucault concluye “Nietzsche, la genealogía, la historia” con el problema del saber. Para el genealogista, el saber se encuentra enteramente enredado en la insignificante malicia de los mezquinos conflictos de dominación. El saber no ofrece una vía de escape, sino que más bien incrementa los peligros que afrontamos. “En lugar de que el saber se distancie poco a poco de sus raíces empíricas, o de las primeras necesidades que lo han hecho nacer, para convertirse en pura especulación sometida a las solas exigencias de la razón [...], implica un encarnizamiento siempre mayor [...]; las religiones exigían en otro tiempo el sacrificio del cuerpo humano; el saber exige hoy hacer experiencias sobre nosotros mismos, exige el sacrificio del sujeto de conocimiento” (NGH 163). Todos los dominios se hallan ahora potencialmente abiertos a la investigación científica. Se sigue de allí que cada cosa se encuentra potencialmente enredada en las redes del poder que, como hemos visto, están crecientemente interconectadas con el avance del conocimiento. Nos encontramos ahora al borde de autoinmolarnos a nuestra más profunda mentira: nuestra creencia de que el conocimiento existe separadamente del poder. Foucault cita de Nietzsche “la idea de la humanidad que se sacrifica a sí misma. Se puede jurar que si alguna vez la constelación de esta idea aparece en el horizonte, el conocimiento de la verdad seguirá siendo el único objetivo gigantesco al que un sacrificio semejante sería proporcionado, porque para el conocimiento ningún sacrificio es nunca demasiado grande” (NGH 164). En los próximos tres capítulos exploraremos el detallado desarrollo que hace Foucault de esta idea nietzscheana.

Si existe otro tema en las obras recientes de Foucault que tenga la misma importancia que la del cuerpo, es esta afirmación de que el poder y el conocimiento no son externos el uno al otro. Operan en la historia de una manera mutuamente generadora. Ninguno puede ser explicado en términos del otro, ni reducido al otro. En muchos aspectos, es ésta la dimensión más radical de la obra de Foucault. Aunque indudablemente ha agregado una nueva complejidad y refinamiento a nuestra comprensión del lugar del cuerpo en la historia, no se trata de algo que aparentemente, una vez comprendido, genere muchas resistencias. Más bien, de hecho, parece generar más investigaciones, *thèses* masivas. Pero parece claro que la conexión interna entre conocimiento y poder es algo de una especie mucho menos fácilmente asimilable. Porque esto no constituye la

mera condición de cambiar la dirección de nuestras investigaciones históricas, antropológicas y sociológicas, sino de poner en cuestión la naturaleza objetiva de estas investigaciones.

En *Vigilar y castigar* el cambio se establece de modo tentativo y más bien con afectación. “Quizá 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, y que el saber no puede desarrollarse al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses” (VC 34). Podría decirse rápidamente que no se trata de una simple variante de la sociología del conocimiento, ni de un análisis marxista de las condiciones de clase en relación con la producción y recepción del saber. Es mucho más radical y llega más lejos en su alcance que ambos, aunque obviamente surge a partir de estas tradiciones —cambiadas y radicalizadas por las reflexiones de Foucault sobre Nietzsche—. Así:

Hay que admitir [...] 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. 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 de poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conoce 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 reacio 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 (VC 34-35).

En cierto sentido, la relación interna entre poder y conocimiento constituirá el tema del resto de nuestro libro.

Una vez más, es importante aclarar el nivel en el cual Foucault está dirigiendo su análisis, porque ha sido mal comprendido en este punto. Este análisis de la tecnología política del cuerpo está aislando directamente un nivel entre el cuerpo y su funcionamiento biológico y los aparatos institucionales de fuerza. De este modo, Foucault también se muestra interesado en aislar las relaciones que se obtienen entre conocimiento y poder en tipos particulares de ciencia. En una entrevista de 1976, titulada “Verdad y poder”, plantea el problema en los siguientes términos:

Si a una ciencia como la física teórica o como la química orgánica le planteamos el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, ¿no planteamos un problema demasiado complicado?, ¿no hemos colocado demasiado alto el umbral de la explicación posible? Si, en cambio, se toma un saber como la psiquiatría, ¿no será mucho más fácil contestar la pregunta de su relación con la sociedad? El “perfil epistemológico” de la psiquiatría es bajo y la práctica psiquiátrica

está vinculada a una serie de instituciones, exigencias económicas inmediatas, urgencias políticas y regulaciones sociales? En el caso de una ciencia tan dudosa como la psiquiatría ¿no se podría captar con mayor certeza el entrecruzamiento de los efectos del saber y del poder? (TP 109).

Foucault no está descartando la existencia de relaciones entre física teórica y sociedad, sino sugiriendo que no se encontrarán tan directa y fácilmente vinculadas si nos interesamos en los conceptos y leyes de la física *per se* y no solamente en sus usos tecnológicos. Más bien, Foucault ha dirigido su atención de modo casi exclusivo hacia esas ciencias dudosas, las ciencias sociales.

Como vimos en el capítulo 3, Foucault está de acuerdo con Nietzsche y con Heidegger en que, en cualquier época determinada, las prácticas culturales determinan lo que se toma en cuenta como un objeto serio de investigación. Pero Foucault necesita hacer una fuerte distinción entre especies de prácticas y tipos de objetos que “libera” cada tipo de práctica. Si, como Foucault, dejamos a un lado las prácticas cotidianas por estar fuera de nuestro interés, estamos abandonando dos categorías distintas: por un lado, las prácticas y objetos relativamente estables de esas disciplinas que Kuhn llama ciencias normales y Foucault ciencias que han pasado el umbral de la cientificidad (AS, 187) y, por otro lado, los objetos y prácticas cambiantes de las ciencias que no han atravesado ese umbral. Esta segunda clase incluye al menos algunas ciencias como la meteorología que se encuentra presumiblemente en vías de normalización, y disciplinas dudosas, como las ciencias humanas, sobre las cuales diagnostica Foucault que no han avanzado hasta la normalidad. Hemos visto en *Las palabras y las cosas* que, de acuerdo con Foucault, las ciencias del hombre, prisioneras de varios dobles, simplemente no pueden llegar a ser normales. Esto no las priva, sin embargo, de la posibilidad de que algún otro estudio de los seres humanos pueda llegar a hacerlo, aunque es claro que luego de los recientes análisis de Foucault sobre su implicación con el poder parece altamente improbable que ocurra tal cosa.

Dado que también las ciencias naturales, de acuerdo con Foucault, tienen su nacimiento en las prácticas de instituciones sociales específicas, parecería posible saber lo que podría liberar a las ciencias humanas de su involucramiento con el poder. Y si no es así, ¿por qué no? En cualquier caso, parece que incumbe a Foucault el darnos algún argumento sobre por qué podemos tomar algunas ciencias, tales como la física, como si de hecho parecieran decirnos algo acerca de la verdad de cómo son las cosas en realidad, aun cuando se producen y se usan en un contexto social, y por qué no podemos tomar las afirmaciones de las ciencias sociales con ese mismo valor. La diferencia no puede ser, simplemente, que las ciencias naturales nos dan una gran porción de poder y control. El punto de Foucault es precisamente que las ciencias sociales también dan lugar al desarrollo de tecnologías extremadamente efectivas. No podemos argumentar que cualquier ciencia que escapa a la matriz del poder gana automáticamente plausibilidad; la alquimia no es más verdadera por ser

políticamente irrelevante. Nos gustaría oír algo más de parte de Foucault acerca de cómo ha sido capaz de distinguir las ciencias serias y las dudosas, y por qué razones considera las ciencias normales son capaces de ser verdaderas.

Es necesario, parece argüir Foucault, tomar en cuenta las específicas formaciones discursivas, su historia y su lugar en el más amplio contexto del poder para ser capaz de evaluar sus afirmaciones que describen la realidad. Ya sea que estemos analizando proposiciones en física o en frenología, sustituimos su aparente inteligibilidad interna por una inteligibilidad diferente, a saber, su lugar dentro de una formación discursiva. Ésta es la tarea de la arqueología. Pero dado que la arqueología ha acotado la verdad y el significado, no puede decirnos nada más. La arqueología es una técnica que siempre nos libera de la creencia residual de nuestro acceso directo a los objetos; en cada caso, la “tiranía del referente” debe ser superada. Cuando sumamos la genealogía, sin embargo, se introduce un tercer nivel de inteligibilidad y diferenciación. Después de que la arqueología ha hecho su trabajo, el genealogista puede preguntar acerca de las funciones políticas e históricas que desempeñan esas ciencias. Si se establece que una formación discursiva particular no ha sido exitosa al atravesar el umbral de la epistemologización, entonces el arqueólogo nos ha liberado de cambiar la pregunta acerca de cuál es el papel de esta pseudociencia. Esto no prueba, por cierto, que la física sea “verdadera” en algún sentido realista, o que las ciencias humanas son “falsas” porque están fatalmente contaminadas por la sociedad. Pero proporciona un mecanismo diagnóstico según el cual podemos comenzar a diferenciar y localizar las funciones de los diferentes tipos de discurso.

Nos vemos obligados a preguntarnos, entonces, cuáles son las funciones que desempeñan estas formaciones discursivas. Esto a su vez nos plantea cuestiones más generales acerca del poder y sus relaciones con el conocimiento:

La verdad no está fuera del poder ni sin poder [...]. La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones [...]. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de verdad”. [...] Existe un combate “por la verdad”, o al menos “alrededor de la verdad”—una vez más entiéndase bien que por verdad no quiero decir “el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar” sino “el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a “lo verdadero” efectos específicos de poder” (*TP* 131).

Para que este giro funcione, Foucault debería proporcionarnos una nueva interpretación radical tanto del poder como del saber: una interpretación que no vea en el poder una posesión que un grupo mantiene y del que otro carece; que no vea al saber como objetivo o subjetivo, sino como un componente central de las transformaciones históricas de varios regímenes de poder y verdad. Esto, por supuesto, es exactamente lo que la genealogía intenta proporcionar.

Historia del presente y analítica interpretativa

Antes de entrar en detalles del análisis de Foucault sobre el poder moderno es importante introducir un último tema. Dado que Foucault emplea a menudo un nivel de análisis innovador, así también su práctica de la escritura histórica se expresa en términos no ortodoxos. Con el propósito de evitar algunos posibles malentendidos tanto del proyecto de Foucault como de nuestra interpretación del mismo, es necesario indicar qué tipo de análisis histórico está tratando de elaborar Foucault.

En *Vigilar y castigar*, Foucault dice: “De esa prisión, con todos los asedios políticos del cuerpo que en su arquitectura cerrada reúne es de la quisiera hacer la historia. ¿Por puro anacronismo? No, si se entiende por ello hacer la historia del pasado en las términos del presente. Sí, si se entiende por ello hacer la historia del presente” (VC 37). Foucault está haciendo una importante distinción en su declaración delfica. No está tratando de captar el sentido ni la significación de cada época del pasado. No está tratando de obtener una imagen total de una edad pasada, de una persona o una institución. No está tratando de hallar las leyes subyacentes de la historia. Sin embargo, no está leyendo los intereses presentes, las instituciones y políticas hacia atrás en la historia, en otras épocas, y sí, en cambio, reclamando el descubrimiento de que esas instituciones tuvieron en los primeros tiempos algo parecido a su importancia actual. Esto bastaría para que, simplemente, se lo catalogue como un error de “presentismo” en el análisis histórico. En la falacia presentista, el historiador toma un modelo o un concepto, una institución, un sentimiento o un símbolo de su tiempo y trata –por definición, de modo casi inconsciente– de hallar lo que sería un significado paralelo en el pasado. Podría pensarse en el etnocentrismo como otra variante común de este error. Por ejemplo, si tratamos de interpretar el cristianismo medieval o un rito primitivo en términos de psicología individual, dejando de lado la realidad jerárquica y cosmológica, estaríamos “escribiendo la historia del pasado en términos del presente”.

El otro extremo del presentismo podría denominarse finalismo. Es la especie de historia que encuentra el núcleo del presente en algún distante pasado y entonces muestra la necesidad finalizada de desarrollar lo que ha hallado hasta el presente. Cada cosa que ha ocurrido entre ambos puntos se toma como una marcha en esa dirección, o incluso se deja en el trayecto algo así como el espíritu histórico del mundo que diferencia e individualiza lo que es central de lo que es periférico. Cada cosa tiene un significado, un lugar; cada cosa se sitúa por la meta histórica que se alcanzará. La mayoría de los historiadores está de acuerdo ahora en que el presentismo y el finalismo son vicios que deben evitarse. Coinciden en que los intereses contemporáneos –como el medio ambiente, la familia o la prisión– podrían ser el estímulo para interrogar al pasado de nuevas maneras. Pero esta concesión es, todavía, historia tradicional. No es esto lo que está haciendo Foucault.

“Escribir la historia del presente” es otra cuestión. Este enfoque explícito y autorreflexivo comienza con un diagnóstico de la situación actual. Se trata de una inequívoca e imperturbable orientación contemporánea. El historiador localiza las agudas manifestaciones de un “meticuloso ritual de poder” particular o de una “política tecnológica del cuerpo” para ver cómo crece, toma forma, gana importancia y continúa. Por ejemplo, en la *Historia de la sexualidad*, Foucault detecta la confesión como un importante ritual de poder en el cual se forjó una específica tecnología del cuerpo. Como esto es genealogía, no se va en busca de una simple unidad de sentido o función, ni de un significado inmutable. La confesión, como demostró Foucault, no tuvo el mismo significado en el siglo XIII y en el siglo XVII, o en el siglo XIX y en el presente. Aun es más importante para nuestros propósitos actuales que Foucault no esté tratando de darnos una imagen completa, digamos, del siglo XVII. No está tratando de darnos una historia tradicional, y entonces se plantea la cuestión: dada esa forma de historia, ¿qué significa la confesión para nosotros? Más bien, nos está diciendo que la confesión es un componente vital del poder moderno. Entonces se pregunta: ¿cómo llegamos aquí? Y puede responder: “Este proyecto de una ‘puesta en discurso’ del sexo se había formado hace mucho tiempo, en una tradición ascética y monástica. El siglo XVII lo convirtió en una regla para todos. Se dirá que, en realidad, no podía aplicarse sino a una reducidísima elite. [...] Se plantea un imperativo [...]. La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra” (HS 29). Foucault no nos está proporcionando una historia del siglo XVII. Tampoco afirma que este imperativo fuese entonces de gran importancia para esta época. En cambio, está aislando los componentes de la tecnología política de hoy e identificándolos hacia atrás en el tiempo. Foucault escribe la historia de la confesión en el siglo XVII con el propósito de escribir “una historia del presente”.

Es importante enfatizar dos puntos. Primero, esta posición no implica que cualquier construcción arbitraria desempeñará este papel. Foucault está tratando de analizar de modo más definitivo y de comprender la confesión; se pregunta cómo era en los períodos anteriores y en qué se ha convertido hoy. No afirma que si se interesa ante todo por el siglo XVII, entonces debe tener en cuenta la confesión. Muchos de los tópicos que abarca fueron periféricos y relativamente menores en épocas anteriores; de hecho, ése es el punto. Los ha elegido porque son parte de sus intereses actuales y porque estos tópicos, más tarde, alcanzaron algún grado de vinculación con las formas de poder. Pero no espera compartir la falacia presentista de decir que, dado que está escribiendo la historia del presente, entonces es libre de proyectar los sentidos actuales hacia atrás en la historia.

En segundo lugar, dado que el genealogista ha destruido el proyecto de escribir una “verdadera” historia del pasado, ya no tiene el recurso de acomodarse en ella. Ha muerto la teoría de la correspondencia con la realidad. La búsqueda de las finalidades debería terminar. De allí que Foucault no pueda afirmar que nos da una historia verdadera del pasado

en el sentido de que es completamente adecuada a ese pasado, que lo representa correctamente, que nos proporciona una imagen total. La demostración genealógica de Foucault de su propio involucramiento y de su propio intento pragmático lo conducen más allá de lo que para él forma parte del problema –la historia tradicional–.

Podría parecer que el abandono del análisis objetivo y totalizador, conduce a una especie de subjetivismo. Foucault contrarresta esta acusación concentrando sus esfuerzos en escribir la genealogía del sujeto moderno. Como dice él mismo, “es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica” (TP 117). La mayor parte de los esfuerzos de Foucault en los años setenta han llevado a la construcción de una descripción del lugar del sujeto, del subjetivismo y del individuo moderno. El tema central de la genealogía de Foucault es mostrar ahora el desarrollo de las técnicas de poder orientadas a los individuos. “El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación ‘ideológica’ de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la ‘disciplina’” (VC 198). Foucault intenta detectar dos tendencias (y seguimos exactamente su relato en los capítulos siguientes): primero, la genealogía de las tendencias de objetivación en nuestra cultura; y segundo, la genealogía de las prácticas de subjetivación que han recibido una creciente importancia y prominencia en los años recientes. En suma, Foucault está buscando construir un modo de análisis de estas prácticas culturales en nuestra cultura que hayan sido instrumentales en la formación del individuo moderno a la vez como sujeto y como objeto.

Foucault concentra su análisis exactamente sobre esas prácticas culturales en las que se entrecruzan el poder y el saber, y en las cuales nuestra comprensión actual del individuo, de la sociedad y de las ciencias humanas se están modelando a sí mismas. La estrategia de investigación de Foucault es la siguiente: estudiar esas ciencias dudosas involucradas profundamente con las prácticas culturales, que a despecho de sus ortodoxias no muestran signos de convertirse en ciencias normales; estudiarlas con un método que revele que la verdad es en sí misma un componente central del poder moderno. Así, Foucault, habiendo descartado a los otros, emplea el único método que le queda: una interpretación histórica pragmáticamente orientada.

Con el propósito de hacer esto es que Foucault introduce otro término técnico: *dispositif* [dispositivo]. Este molesto término carece de una traducción apropiada en inglés. Los traductores de Foucault han empleado “aparato” (*apparatus*), una palabra que expresa la preocupación pragmática de Foucault de que el concepto sea usado como una herramienta para ayudar en el análisis, no como un fin en sí misma. Pero sigue siendo excesivamente vaga. Otra alternativa, más acorde con su objetivo inmediato, podría ser “grilla de inteligibilidad”. Reconocemos que la desventaja de esta traducción es que subestima el intento de Foucault de revelar algo acerca de las prácticas mismas. Pero creemos que “grilla

de inteligibilidad” es el método de un historiador efectivo tanto como la estructura de la práctica cultural que éste examina, con lo cual podríamos enfocar de modo más adecuado la comprensión de lo que Foucault denomina *dispositif*.

Aunque lo que trata de transmitir con el término no se desprende de él, el dominio al cual pertenece es relativamente claro. *Dispositif* debe distinguirse de *episteme* en primer lugar porque abarca tanto las prácticas no discursivas como las discursivas. Resulta claramente heterogéneo, dado que incluye “discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, reglas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, la moralidad, la filantropía, etc.” (CF 194). Al abstraer estos dispares componentes, se busca establecer un conjunto de relaciones flexibles y fusionarlas en un único aparato con el propósito de aislar un problema histórico específico. Este aparato reúne el poder y el saber en una grilla de análisis específica. Foucault define el *dispositif* al decir que cuando uno es exitoso al detectar las “estrategias de las relaciones de fuerza que subyacen al saber y a la inversa” entonces se cuenta con un *dispositif*. Sin embargo, no ha aclarado con precisión cuáles son los límites de la técnica: ¿hay ciertos componentes que deben tomarse en cuenta? ¿Existe un requerimiento de complejidad en esta grilla? ¿Existen límites para los tipos de prácticas que pueden ser analizadas?

Este *dispositif* es, por supuesto, una grilla de análisis construida por el historiador. Pero también las prácticas mismas, que actuando como un aparato, una herramienta, constituyen sujetos y los organizan. Foucault está buscando aislar y establecer precisamente la especie de inteligibilidad que tienen las prácticas. El problema es cómo localizar y comprender un conjunto de prácticas coherentes que organicen la realidad social cuando no se cuenta con el recurso de constituir un sujeto (o una serie de practicantes), para objetivar leyes o esa suerte de reglas que Foucault pensó alguna vez que evitarían estas alternativas. El *dispositif* es, pues, un intento inicial de su parte para nombrar, o al menos puntualizar, el problema.

Quizá podamos ver más claramente lo que quiere decir Foucault si recurrimos a un ejemplo. Freud, nos dice Foucault, era un atento estudiante de la clínica de Charcot. Charcot estaba dirigiendo amplios experimentos médicos atinentes a la sexualidad, particularmente la de las mujeres histéricas. Se les suministraba nitrato de amilo para excitar las y luego se las conducía delante de Charcot y de sus internos, donde podían actuar y hablar libremente sobre sus fantasías. Bajo la dirección de Charcot se estaba representando un drama ritual. La sexualidad no era algo oculto detrás o debajo de la representación que los buenos doctores estaban poniendo en escena. El descubrimiento de Freud, su paso adelante, no era la dimensión sexual *per se*; Charcot ya la había descubierto. La originalidad de Freud fue tomar estas representaciones de manera seria y simbólica. Advirtió que debían ser interpretadas respecto de su sentido. De allí tenemos *La interpretación de los sueños* que, como dice Foucault, es algo bien diferente de una etiología de la neurosis. Dicho esquemáti-

camente, Charcot iba en busca de las causas objetivas de estas acciones; Freud vio que las ocultas intenciones del actor tenían que ser interpretadas si deseábamos comprender lo que sucedía. Foucault lleva este proceso un paso más allá. “Considero primero el dispositivo de la sexualidad, un dato histórico fundamental, que es el punto de partida obligatorio de toda discusión sobre estos problemas. Lo examino cuidadosamente y lo tomo al pie de la letra. No me coloco fuera de él, porque ello no es posible, y al proceder así, me veo conducido a otras cosas” (CF 218). En este ejemplo, esas otras cosas no son las causas objetivas de las neurosis sexuales, ni las intenciones ocultas de las mujeres histéricas, sino la organización, coherencia e inteligibilidad que manifiestan las representaciones de la clínica de Charcot. Lo que busca Foucault es analizar exactamente *qué cosa* están haciendo estas prácticas.

Foucault denomina a esto desciframiento. Pero desciframiento sigue sonando en gran medida como el análisis de un código que, carente de significado en sí mismo, subyace en las prácticas y les otorga su coherencia, cualquiera que sea. Preferimos llamar al método de Foucault analítica interpretativa. Empleamos *analítica* siguiendo y desarrollando una línea que comienza con la analítica trascendental de Kant y que es retomada en la analítica existencial de *El ser y el tiempo*. Kant problematizó el pensamiento iluminista al buscar las condiciones de posibilidad y las limitaciones del análisis racional. Heidegger problematizó el intento moderno de hallar un sustrato trascendental en el conocimiento del sujeto investigando las precondiciones ahistóricas y el entrecruzamiento existencial y cultural de la autocomprensión humana. Tanto Kant como Heidegger, se ocuparon de ello porque daban por supuesta la importancia del estudio de los seres humanos. Ambos necesitaban proporcionar una teoría universal y conocer las fuentes y usos legítimos de los conceptos presupuestos por sus predecesores. Foucault acepta este proyecto, pero rechaza el intento de hallar un sustrato universal en el pensamiento o en el Ser. Las analíticas actuales deben ser comprendidas como una forma de tomar seriamente el problema y los instrumentos conceptuales del pasado, pero no las soluciones y conclusiones que se basan en ellos. Foucault (como más tarde Heidegger) reemplaza la ontología por un tipo especial de historia que se focaliza sobre las prácticas culturales que nos han hecho lo que somos.

Nuestro uso de la *interpretación* desarrolla una línea que comienza con el concepto de genealogía de Nietzsche y que es retomada por la hermenéutica heideggeriana. La genealogía acepta el hecho de que no somos nada más que nuestra historia y que, por eso, nunca obtendremos una imagen total distanciada de lo que somos o de nuestra historia. Heidegger mostró que la perspicacia de Nietzsche sólo permitía la posibilidad de un libre juego de igualdad de interpretaciones arbitrarias. Pero esto parece inevitable solamente si uno olvida que es precisamente porque no somos otra cosa que nuestra historia que podemos, en cualquier momento, mantener solamente un estrecho rango de posibilidades: debemos leer nuestra historia en términos de las prácticas actuales.

La palabra interpretación no es la ideal. Conlleva demasiadas connotaciones ambiguas y equívocas. Por un lado, parece sugerir ese sentido de lo que Foucault denominó comentario en *El nacimiento de la clínica*. El comentario, según usemos el término, parafrasea y explica el contenido superficial de los textos o de las prácticas que son interpretadas. La formulación moderna más influyente de esta perspectiva es el uso que hace Heidegger del método hermenéutico en la primera parte de *El ser y el tiempo*. Esto equivale a hacer manifiesta la inteligibilidad cotidiana de las cosas y de los actos de habla que usa la gente en un contexto compartido de significados. La objeción de Foucault a esta perspectiva, según la establece en *El nacimiento de la clínica*, era que esta suerte de exégesis meramente agregaba a la proliferación del discurso sin llegar a lo que realmente resulta de interés. Por el tiempo de *La arqueología del saber*, Foucault pensaba que un proceso de rarefacción y regulación de los discursos serios, gobernado por cambiantes sistemas de reglas de formación, constituía un nivel de análisis correcto. Este punto no agregaba más discurso, sino que buscaba las reglas que determinan o controlan el discurso que existe. En su reciente libro, Foucault todavía critica los comentarios por el énfasis mal encaminado sobre los sentidos accesibles al actor. Pero ahora ve que este énfasis excesivo sobre el punto de vista del actor ignora la importancia crucial de las prácticas sociales. No se trata de que los actores sean incapaces de comprender el sentido superficial de lo que están diciendo o haciendo. Pero el comentario no puede dar una respuesta a la pregunta: ¿cuál es el efecto de lo que están haciendo? Todo comentario puede hacer de esta mayor elaboración el sustrato de significados compartido por los actores.

El rechazo de la interpretación de los propios actores sobre los significados de sus acciones no conduce a Foucault a aceptar la forma alternativa de la exégesis, la misma que denominó interpretación y que nosotros llamamos, siguiendo a Paul Ricoeur, la hermenéutica de la sospecha. Esta perspectiva sostiene que los actores no tienen acceso directo al significado de sus discursos y prácticas, que nuestra comprensión cotidiana de las cosas es superficial y distorsionada. Constituye, de hecho, un encubrimiento deliberado de la manera en que las cosas realmente son. Esta posición, elaborada por Freud, y por Heidegger en la segunda parte de *El ser y el tiempo*, todavía sigue sosteniéndose en el supuesto metodológico de que existe una continuidad esencial entre la inteligibilidad cotidiana y una especie más profunda de inteligibilidad que la perspectiva cotidiana contribuye a encubrir. Dado que se supone que esa inteligibilidad más profunda opera causando distorsiones en el nivel cotidiano, se puede llegar a esta verdad motivadora a través de una atención lo suficientemente detallada de estas distorsiones. Alguna experiencia particular, ya se trate de trauma o ansiedad ontológica, sustentan esta clave. Pero dado que es el sentido profundo lo que motiva esta distorsión en primer lugar, el actor sólo llega a él cuando se ve forzado a hacerlo ante una autoridad; experimenta como una llegada desde fuera. La autoridad última todavía pertenece al actor y, sin embargo, es su

reconocimiento lo que establece la verdad de la interpretación profunda. Es sólo por medio del reconocimiento de esta verdad que el actor llega a ser auténtico o libre.

Foucault acepta algunas de las ideas de ambas formas de exégesis. Hemos visto en el capítulo 3 que enfatiza, en contra del enfoque hermenéutico, que en una definición obvia del sentido, los hablantes serios saben exactamente lo que quieren decir. Por un lado, está de acuerdo con la hermenéutica de la sospecha en que algunas conductas superficiales pueden comprenderse como una distorsión de sentidos que el actor siente pero deliberadamente ignora. La objeción básica de Foucault a la hermenéutica de la sospecha es que estos secretos que el actor puede verse forzado a no comprender constituyan la verdad y el significado más profundo de su conducta superficial. Más bien, busca descubrir que el significado más profundo, que la autoridad obliga a encubrir al actor, oculta también otro significado más importante, que no es directamente accesible al actor. Es aquí donde debe abandonarse la hermenéutica, dado que es parte del problema, y donde Foucault se vuelve a lo que estamos llamando interpretación. El actor puede llegar a ver lo que significa su conducta cotidiana; puede ser conducido a ver los sentidos más profundos enmascarados por su conducta cotidiana; pero lo que no pueden ni él ni la autoridad que dirige la exégesis hermenéutica es ver qué hace con ellos la situación exegética ni por qué. Dado que el significado oculto no es la verdad de lo que está pasando, encontrarla no es necesariamente liberado; de hecho, como puntualiza Foucault, puede alejar al actor del tipo de comprensión que podría ayudarlo a resistir las prácticas actuales de dominación.

La comprensión interpretativa sólo puede obtenerse a través de alguien que comparta la implicación del actor, pero que se distancie de él. Esta persona debe asumir la pesada tarea histórica de diagnosticar y analizar la historia y la organización de la prácticas culturales vigentes. La interpretación resultante es una lectura pragmática guiada de la coherencia de las prácticas de la sociedad. No trata de afirmar la correspondencia con los sentidos cotidianos compartidos por los actores o, en un sentido más simple, de revelar el sentido intrínseco de las prácticas. Es en este sentido que el método de Foucault es interpretativo pero no hermenéutico.

Sin embargo, no se trata de un método general. Foucault no está tratando de construir una teoría general de la producción (como Pierre Bourdieu o muchos neomarxistas). Antes bien, nos está ofreciendo una analítica interpretativa de nuestra situación actual. Es la sola combinación de genealogía y arqueología de Foucault lo que le permite llegar más allá de la teoría y de la hermenéutica y, sin embargo, tomar los problemas con seriedad. El practicante de la analítica interpretativa asume que él mismo está siendo producido por aquello que estudia. El genealogista observa que las prácticas culturales son más básicas que las formaciones discursivas (o que cualquier teoría) y que la seriedad de estos discursos sólo puede comprenderse como parte del curso actual de la historia de una

sociedad. El retroceso arqueológico que Foucault lleva a cabo le permite observar la extrañeza de las prácticas de la sociedad que ya no considera como carentes de sentido, Por razones que se aclararán más adelante, Foucault ya no se encuentra exhaustivamente involucrado en la producción y en las prácticas que diagnostica. Sin embargo, es capaz de diagnosticar nuestros problemas porque los comparte. Ya no podemos continuar con la teoría. Ya no nos encontramos en la búsqueda de significados profundos y ocultos. Sin embargo, dado que tomamos seriamente los problemas de la cultura, nos vemos atraídos ineluctablemente hacia una posición como la de Foucault. En algún sentido, es la única posición que no nos remite a una tradición que es insostenible, ni a jugar con análisis tendenciosos del “libre juego de los significantes” o deseos.

Obviamente, esto no quiere decir que uno se vea forzado a estar de acuerdo con el diagnóstico específico de Foucault sobre nuestra situación actual. Pero sí implica que alguna forma de analítica interpretativa resulte por lo corriente la opción más poderosa, honesta y plausible que pueda practicarse. Dado que compartimos las prácticas culturales con otros, y dado que estas prácticas han sido lo que son para nosotros, contamos, por fuerza, con algún terreno común a partir del cual proceder, comprender y actuar. Pero ese punto de apoyo ya no es universal ni seguro ni verificable ni estable. Estamos tratando de comprender las prácticas de nuestra cultura, prácticas que, por definición, son interpretaciones. Se encarnan por completo, literal y materialmente, en una “forma de vida” constituida históricamente, para usar la frase de Wittgenstein. Esta forma de vida no tiene esencia ni permanencia ni ninguna unidad oculta subyacente. Pero tiene, sin embargo, su propia coherencia específica.

6. DE LA HIPÓTESIS REPRESIVA AL BIO-PODER

El regreso a un análisis de las prácticas sociales está señalado por conferencias, entrevistas y libros que Foucault publicó en la década de 1970. En *Vigilar y castigar* (1975) y la *Historia de la sexualidad* (1977), presenta partes importantes de una más extensa y diversa interpretación de la modernidad. En esta sección de nuestro libro trazaremos una sinopsis panorámica del relato general de Foucault, un relato que, sin sorpresas, sigue dentro de las líneas de argumentación usadas hasta aquí. Deberíamos enfatizar que Foucault jamás presentó su obra en una forma completa. En gran medida, todavía se encuentra en un proceso de cambio y de refinamiento. Hay áreas poco claras o fragmentarias que pueden leerse como confusas o, de manera más amable, como problemas abiertos a una futura exploración, ya sea por subsecuentes obras suyas o de otros.

Las relaciones entre los detalles históricos que escoge Foucault para destacarlos y el carácter historiográfico de su obra todavía siguen siendo problemáticas y controversiales.¹ No estamos en condiciones de evaluar el detalle histórico particular del relato de Foucault, tratamos de presentar su material histórico en una forma tan clara como éste parece apropiárselo.

¹ No se trata obviamente de una simple mención de los hechos relacionados con la evaluación de las tesis históricas de Foucault. Dentro de la profesión histórica de Francia, la opinión sobre sus obras está claramente dividida. En *L'Impossible Prison* (París: Éditions de Seuil, 1980) un grupo de historiadores especialistas en el siglo XIX discuten *Vigilar y castigar*. Sus reacciones varían desde la cautela hasta la condescendencia, aunque están de acuerdo en la demostración de los muy pocos lugares en los cuales Foucault no tiene el control de "los hechos". Como señala Foucault cáusticamente, muchos de esos historiadores han comprendido mal sus argumentos y, por eso, incluso sus más insignificantes correcciones fácticas están simplemente fuera de lugar. Se trató claramente de una oportunidad desperdiciada; se podría haber esperado una atención histórica más fructífera y perceptiva que la dedicada a los detalles que se han presentado en esta obra. Por otra parte, Paul Veyne, profesor de Historia de Roma del Collège de France, en un ensayo titulado "Foucault révolutionne l'histoire" (en *Comment on Écrit L'Histoire*, Éditions Seuil, 1978), elogia a Foucault como historiador por su brillantez, su precisión y su agudeza histórica.

Esto supone dejar de lado de minuciosas y meticulosas citas por medio de las cuales Foucault, el genealogista, parecer demostrar especificidad, variaciones locales y texturas. También se omiten algunas de sus laberínticas presentaciones, con las cuales cubre Foucault su recorrido histórico. Nuestro objetivo no es resolver materias de hecho, sino echar luz sobre el tipo de enfoque que persigue Foucault. Si ello resulta más accesible, entonces, quizás algunos de los debates respecto de las idiosincrasias de las presentaciones que hace Foucault de los hechos históricos podrían, al menos, tener su lugar en un contexto cuyos contornos son conocidos por los participantes de ambos bandos.

Está claro que Foucault nos adeuda una explícita descripción de sus procedimientos en diversas áreas. Estos límites y niveles de evidencia, refutación e interpretación existen presumiblemente para la analítica interpretativa de su historia del presente, pero sólo pueden suponerse si se usan como paradigmas los propios libros de Foucault. Esto no quiere decir que Foucault nos adeude una teoría de la historia o un manual de metodología. Pero como su interpretación gana más adherentes y se convierte —como ya ha ocurrido— en estímulo de investigaciones, estos problemas tienen que ser tematizados de modo más explícito o verse reducidos incluso a ser igualmente incorporados a los procedimientos históricos empíricos. (Foucault nunca pudo prevenir esta última eventualidad, pero es obvio que no deseaba prestar este soporte a su desarrollo. Su silencio no colabora con su causa. Lo cual puede constituir tal vez una táctica efectiva en el campo intelectual de París si se toma en cuenta su función, bastante diferente en los salones del medio académico estadounidense.)

Dos conceptos interconectados daban vueltas cuando Foucault organizó sus papeles de los años 1970, que eran la *hipótesis represiva* y el *poder bio-técnico* (o *bio-poder*). En la *Historia de la sexualidad*, Foucault argumenta contra la hipótesis represiva: la perspectiva según la cual la verdad se opone intrínsecamente al poder y desempeña, por lo tanto, un papel liberador. Esta posición no se atribuía a ningún individuo ni escuela. Parecía establecer una especie de parodia nietzscheana de las opiniones corrientemente aceptadas —al menos para la Francia de los círculos de izquierda—. (Como ocurre con las narraciones históricas de Foucault, sus afirmaciones teóricas adolecían también de cierto provincialismo francés. Aunque, por cierto, se mencionan otros países —por ejemplo los casos de Inglaterra y de América, entre otros— el grueso del material histórico, su marco real de referencia, así como sus oponentes teóricos, calculaba Foucault secretamente, eran todos franceses.) Pero también debería comprenderse que la *Historia de la sexualidad* es una amplia perspectiva de un proyecto más extenso que le tomaría muchos años completar. Por estas razones, la interpretación general de Foucault podría considerarse una exageración interpretativa, una forma de marcar un territorio que debe ser ocupado, cuestiones a confrontar, lugares comunes para cambiar y figuras que habrá que repensar.

En contraste con la hipótesis represiva, Foucault despliega una interpretación sorprendentemente diferente de las relaciones entre el sexo, la

verdad, el poder, el cuerpo y el individuo. Denomina a esta síntesis alternativa poder bio-técnico o bio-poder. La yuxtaposición de la hipótesis represiva y el bio-poder nos sirve aquí como un medio para establecer las principales cuestiones que pueden encontrarse en la obra de Foucault. Gilles Deleuze ha dicho crípticamente que Foucault no debería ser considerado un historiador, sino una nueva especie de cartógrafo –de un mapa hecho para nuestro uso y no como espejo de la tierra–.

La hipótesis represiva

Formulada en términos amplios, la hipótesis represiva sostenía que a través de la historia de Europa, los europeos habían pasado de un período de relativa apertura sobre sus cuerpos y sus palabras a un aumento cada vez mayor de la represión y la hipocresía. Durante el siglo xvii, o al menos eso decía la historia, todavía prevalecía una franqueza vital: “Gestos directos, discursos sin vergüenza, transgresiones visibles, anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas, niños desvergonzados vagabundando sin molestia ni escándalo entre las risas de los adultos” (*HS* 39). Hacia mediados del siglo xix las cosas se vieron dramáticamente alteradas –y fue para peor–. Se reemplazó a la risa por las “noches monótonas de la burguesía victoriana”. La sexualidad, o lo que quedaba de ella, se confinaba al hogar, y aun allí se restringía al dormitorio de los padres. Se impuso una regla de silencio. La censura reinaba. Lo que quedaba del sexo se volvió aburrido y utilitario. En la familia nuclear se dirigió sólo hacia la reproducción. Se reforzó estrictamente la exclusión de todos los actos, conversaciones y deseos que no se conformaban a este código estricto, represivo e hipócrita. La ley, la represión y el utilitarismo más servil mantenían su dominio. Esta lógica se imponía incluso en los bordes de la sociedad victoriana, donde las concesiones a las licencias y depravaciones se hacían a regañadientes. Incluso allí, o especialmente allí, un tráfico controlado y provechoso era consentido como la excepción que confirma la regla. Los contravictorianos no hacían más que reafirmar el triunfo del austero moralismo por parte de la severa reina.

Para aquellos que la sostenían, la gran atracción de esta perspectiva de la represión es que se vinculaba con el ascenso del capitalismo. “La pequeña crónica del sexo y de sus vejaciones se traspone de inmediato en la historia ceremoniosa de los modos de producción; su futilidad se desvanece” (*HS* 12). El sexo se reprimía porque era incompatible con la ética de trabajo demandada por el orden capitalista. Todas las energías debían aprovecharse para la producción. La dialéctica de la historia entretejía hábilmente lo trivial y lo profundo en un mismo paño. La sexualidad es solamente un apéndice del relato real de la historia –el ascenso del capitalismo– pero es un apéndice importante, dado que la represión es la forma general de dominación bajo el capitalismo.

Aquí, sería fácil moverle el piso a Foucault. Si se sustituye la palabra “poder” por la palabra “producción” es casi imposible hacer una caracterización no muy injusta del proyecto de Foucault. Aunque Foucault no estaba tratando de descubrir las leyes de la historia, ni de negar la importancia del capitalismo, sí procuraba mostrarnos la importancia que la sexualidad ha adquirido recientemente en nuestra civilización, precisamente a causa de sus vinculaciones con el poder. Dado que, como hemos visto, no creía en la existencia de una sexualidad transhistórica y transcultural, se verá en aprietos para demostrar que nuestra sexualidad está ligada con otra cosa. Esta “otra cosa” produce, al menos en parte, formas específicas de poder. Cómo desarrollar una perspectiva del poder que no caiga en esencias subyacentes, en nociones metafísicas o en generalidades vacías, ése es el problema que enfrentan las obras más recientes de Foucault.

Otro de los corolarios inherentes de la hipótesis represiva es la conclusión de que la liberación sexual o la resistencia a la represión podría ser una importante batalla por librar, aunque difícil de ganar. (Incluso Freud sólo hizo una mímina contribución a esta perspectiva, dado que su obra fue rápidamente captada a través de su inclusión en el *establishment* científico de la medicina y de la psiquiatría.) El caso es que, por cierto, desde el siglo XIX, hablar de manera abierta y desafiante sobre sexualidad ha llegado a ser visto y a considerarse en sí mismo como un ataque a la represión, tanto con un acto político inherente. Después de todo, la liberación sexual y el derrumbe del capitalismo todavía se consideran parte de la misma agenda política. Con este argumento, cada vez que hablamos de sexo estamos negando al poder establecido. Nos ofrecemos la oportunidad de “hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce; ligar entre sí la iluminación, la liberación y multiplicadas voluptuosidades; erigir un discurso donde se unen el ardor del saber, la voluntad de cambiar la ley y el esperado jardín de las delicias” (HS 14). ¿Quién podría resistirlo?

La hipótesis represiva continúa anclada en una tradición que ve el poder solamente como constricción, negatividad y coerción. Como un rechazo sistemático a aceptar la realidad, como un instrumento represivo, como una interdicción sobre la verdad; las fuerzas del poder obstaculizan, o al menos distorsionan, la formación del conocimiento. El poder hace esto suprimiendo los deseos, promoviendo falsas conciencias, alentando la ignorancia, y empleando una multitud de artimañas. Dado que teme a la verdad, el poder debe suprimirla.

Se sigue de aquí que el poder como represión es la mejor oposición a la verdad del discurso. Cuando se dice la verdad, cuando se elevan las voces transgresoras de la liberación, entonces, supuestamente, el poder represivo se pone en cuestión. La verdad no puede estar totalmente desprovista de poder, pero su poder está al servicio de la claridad, contra las distorsiones, y en una forma u otra constituye un bien superior, aun si ese bien superior no es nada más sustantivo que la claridad. Aunque aquí Foucault está exponiendo parodias, éstas se mantienen fieles a su objetivo. Quizás la más

sofisticada contrapropuesta a la que puede accederse hoy, la de Jürgen Habermas, argumenta en favor de un concepto cuasi trascendental de razón como el único medio para criticar y resistir las distorsiones de la dominación.

Foucault denomina “jurídico-discursiva” a esta perspectiva del poder (HS 100). Es completamente negativa: el poder y la verdad son enteramente externos el uno al otro. El poder no produce sino “límite y carencia”. Subyace a la ley, y el discurso judicial, entonces, lo limita y circunscribe. El castigo para la desobediencia siempre está a mano. El poder es siempre el mismo: opera “según los engranajes simples e indefinidamente reproducidos de la ley, la prohibición y la censura” (HS 103). El poder es dominación. Todo lo que puede hacer es prohibir y todo lo que puede mandar es obediencia. Por último, el poder es represión; represión, en última instancia, es la imposición de la ley; la ley, finalmente, exige sumisión.

Foucault ofrece dos razones adicionales por las cuales esta perspectiva ha sido tan fácilmente aceptada en nuestro discurso. Primero, está lo que denomina “el beneficio del locutor” (HS 13). Con esto presenta al intelectual universal que habla para la humanidad, al orador solemne que apela al futuro que, nos dice, será seguramente mejor. El tono de la profecía y los placeres prometidos encajan hábilmente. Después de todo, “expresar la verdad y prometer la dicha” es una posición no poco atractiva desde la cual hablar. El intelectual como orador a conciencia y consciente se sitúa a sí mismo en este punto privilegiado. Se encuentra fuera del poder y dentro de la verdad. Estos sermones –declaraciones de opresión y promesas de un orden nuevo– son agradables de pronunciar y fáciles de aceptar. Por supuesto, esto podría tomarse también como una descripción de la instancia privilegiada del propio Foucault y, en algunos aspectos, no está a salvo de este cargo. Sin embargo, como genealogista que es, ciertamente, no reclama estar fuera del poder ni nos promete un camino hacia la utopía o la dicha.

Más fácil de aceptar es el segundo punto de Foucault. Sostiene que el poder moderno es más tolerable bajo la condición de que se enmascare a sí mismo –que es lo que hace con mucha eficacia–. Si la verdad está fuera y se opone al poder, entonces la ventaja del orador es un simple añadido incidental. Pero si la verdad y el poder no son externos el uno al otro, como obviamente sostendrá Foucault, entonces la ventaja del orador y otras tácticas asociadas están entre las formas esenciales en que opera el poder moderno. Su propio enmascaramiento consiste en producir un discurso, aparentemente opuesto a sí mismo, pero parte en realidad de un desarrollo mayor del poder moderno. Como expone Foucault, “El poder, como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad” (HS 105).

La raíz de esto es histórica. De acuerdo con Foucault, antes de que el sexo se convirtiese en un objetivo clave, el poder actuaba a través de prohibiciones y restricciones. Las mayores instituciones del poder –el monarca y el Estado– se elevaron por encima de un mar de fuerzas locales y conflictivas. Fuera de la miríada de vínculos y batallas locales, el ascenso de la monarquía operó, *grosso modo*, en el sentido de regular,

arbitrar, delimitar. Al mismo tiempo, procuró quebrar el lazo de la costumbre y de la tradición feudal. Trabajó para establecer un orden más centralizado a partir de estos feudos multilocales. “Esas grandes formas de poder, frente a fuerzas múltiples que chocaban entre sí, funcionaron por encima de todos los derechos heterogéneos en tanto que principio del derecho, con el triple carácter de constituirse como conjunto unitario, de indentificar su voluntad con la ley y de ejercerse a través de mecanismos de prohibición y de sanción” (HS 106). El poder emergente estaba lejos de ser unificado. Operaba con muchos instrumentos, pero su lenguaje era el de la ley. La ley justificaba al soberano, tanto antes sí mismo como antes sus súbditos. Las particulares realidades históricas de esa legitimación del poder legal son, por supuesto, extraordinariamente complejas. Dada la reciente obra sobre este período de Georges Duby y sus discípulos, y dada la importancia de estos temas, esperamos una rica elaboración de estos puntos en volúmenes posteriores.

Uno de los aportes principales de Foucault es que el discurso legal como legitimación da origen a una forma que todavía se utiliza. Señala que incluso los oponentes al régimen político utilizaban el mismo discurso respecto de la ley que el régimen mismo. Durante la Época Clásica, los críticos de la monarquía francesa lanzaban sus ataques contra los abusos de la ley que realizaba la monarquía. Más tarde, también los críticos radicales del Estado trataron de desmitificar la forma en que los regímenes burgueses manipularon los códigos legales en su propio beneficio. Lo que era erróneo en relación con esta manipulación, presumiblemente, era lo que distorsionaba las reglas de la ley. En este sentido, esto también se aplica al propio Foucault, que desafía las instituciones modernas y los discursos de poder insinuando que los ideales de la ley están en permanente tensión con el orden social establecido por las tecnologías políticas.

Foucault ha establecido claramente el concepto de la hipótesis represiva como una impostura que debe ser denunciada. Su ataque no será exitoso simplemente proponiendo lo contrario, gracias a un mero cambio en los términos del discurso, porque la cuestión no es qué discurso es más verdadero o más verdaderamente crítico del poder. Tampoco afirma que el concepto de la hipótesis represiva ignora los avances empíricos más recientes y que por eso puede ser corregido por una información más correcta. Más bien, Foucault toma seriamente la posición que, en su momento, se tomaba seriamente por parte de sus adherentes; su objetivo es proporcionar una genealogía de cómo llegó a conformarse la hipótesis represiva y cuáles son las funciones que cumple en nuestra sociedad. Lee los variados componentes de la hipótesis represiva, no como evasiones, sino como partes fundamentales de la moderna interacción de verdad y poder que está tratando de diagnosticar. Sin embargo, la dimensión analítica no está desarrollada todavía en *Historia de la sexualidad*. Presumiblemente, los contornos se irán aclarando tras la publicación de los siguientes volúmenes.

En qué lugar se encuentra el propio Foucault respecto de sus descrip-

ciones de la hipótesis represiva es algo que no se explicita claramente. Regatea con afectación el problema que trata de eludir con las descripciones que nos presenta. Parece claro que está presentando su análisis del poder y de la verdad porque piensa que hay algo problemático acerca de sus relaciones en nuestra sociedad. Por medio de la genealogía está problematizando la forma en que otros han relatado los términos, como medio de mostrarnos que estas relaciones no son absolutas. Esto podría llevar a la convicción de que Foucault se ve a sí mismo en una posición distante en relación con estos términos. Pero, como hemos venido argumentando, Foucault ya no se considera, como intelectual, como algo externo a lo que analiza. El método arqueológico es capaz de proporcionarle un distanciamiento parcial –pero sólo parcial–. Además, el método genealógico es una forma de compromiso. Pero tratando de demostrar que las relaciones entre verdad y poder tienen buenas razones para ser equivocadamente opuestas, se dedica todavía a aplicar una forma nueva y modificada de razón contra una versión más altamente compleja de poder (la cual incluye un comportamiento de verdad como uno de sus elementos más característicos). En esto, Foucault no llega tan terriblemente lejos como Adorno ni como Weber.

En efecto, Foucault se diferencia metodológicamente de Weber. Para él, el tipo ideal de Weber es un artificio que involucra retrospectivamente juntos una variedad de consideraciones históricas, iluminando así del modo más alto la “esencia” del objeto histórico que se está estudiando, por ejemplo, el calvinismo, el capitalismo, el ascetismo universal. Es el tipo ideal el que sitúa fenómenos dispares en un modelo significativo, a partir del cual los historiadores pueden explicarlos. Foucault sostiene que este enfoque difiere del suyo en que él se interesa en detectar “programas explícitos”, como el Panóptico, que funcionaron como programas efectivos de acción y de reforma. No hay nada oculto tras ellos, no se los ha inventado para que los historiadores produzcan una explicación conjunta. De allí que, como sostuvo ante un grupo de historiadores de Francia, “la ‘disciplina’ no es la expresión de un ‘tipo ideal’ (el del hombre disciplinado), es la generalización y la conexión de diferentes técnicas que son, en sí mismas, respuestas locales (aprendizaje escolar, formación de tropas capaces de manejar un fusil)” (*IP* 49). Al mismo tiempo, estos programas explícitos jamás se encuentran directa y completamente realizados en las instituciones. Esto último no es a causa de que la realidad jamás imita totalmente a un ideal sino, ante todo, a causa de que existían contraprogramas, conflictos locales y otras estrategias que resultaban perfectamente analizables, aun cuando finalmente resultaban distintas del programa inicial. El esfuerzo de Foucault, como genealogista, es situarse tan cerca como sea posible de la superficie de las cosas, para evitar recurrir a significaciones ideales, tipos generales o esencias. Sin embargo, si se saltean unos pocos pronunciamientos metodológicos escritos por Weber –algunas líneas respecto de los tipos ideales han provocado una atención desproporcionadamente vasta– para su análisis histórico, la distancia entre Foucault y Weber disminuye considerablemente.

En sustancia, la afirmación de Foucault de que el “problema de la razón” debe tratarse desde un punto de vista histórico no metafísico es algo con lo que, por cierto, estarían de acuerdo Weber y Adorno. Foucault es claro: “Pienso que debemos limitar el sentido de la palabra ‘racionalización’ a un uso instrumental y relativo... y mostrar de qué manera las formas de racionalización han llegado a incorporarse a las prácticas, o a los sistemas de prácticas” (IP 47). El avance de Foucault respecto de Nietzsche, Weber y Adorno consiste en haber tomado esta prescripción de atender y haber producido análisis de prácticas históricas específicas en las cuales verdad y poder están en juego. Ha aislado e identificado los mecanismos de poder de racionalización con un instrumento de análisis más fino que el de Weber. Pero, en todo caso, se trataría de un avance y no de una refutación del proyecto weberiano.

Finalmente, Foucault no está atacando la razón, sino mostrando más bien de qué manera ha operado una forma histórica de la racionalidad. Como dice él mismo: “ver en este análisis una crítica a la razón en general es postular que la razón sólo puede producir el Bien, y que el Mal sólo puede provenir del rechazo de la razón. Algo así tendría poco sentido. La racionalidad de lo abominable es un dato de la historia contemporánea. Pero esto no otorga a la irracionalidad ningún derecho especial” (IP 31). Como argumentamos a todo lo largo de este libro, el método de Foucault de la analítica interpretativa se construyó como un instrumento poderoso y necesario para evitar el dilema del valor-libertad que atormentó a Weber o la tentación de irracionalismo y la desesperación (o el recurso al arte) que jamás estuvo demasiado lejos de los pensadores de Frankfurt. Foucault es eminentemente razonable: esto le ha permitido centrar su obra sobre las operaciones prácticas de “la verdad” en el seno de modernos regímenes de poder.

Bio-poder

Desde la genealogía, Foucault vuelve a postular la hipótesis represiva por medio de la localización histórica de sus componentes. Estos componentes se extienden hacia atrás, hasta la *polis* griega, la república romana, el imperio romano y los fundamentos orientales de la Cristiandad. Sin embargo, fue sólo a partir del siglo xvii que el bio-poder emergió como una tecnología política coherente, y aun entonces no era la tecnología dominante durante la Época Clásica. Sin embargo, éste fue un período en el que el fomento de la natalidad, el crecimiento y el cuidado de la población se convierte en una preocupación central del Estado, cuando un nuevo tipo de racionalidad política y práctica encontró una forma coherente. Foucault compara la importancia de esta nueva modalidad de la racionalidad política con la revolución galileana en las ciencias físicas. En las ciencias de la naturaleza, la liberación de las cosas de las tradicionales

estructuras de comprensión produjo un exitoso cambio teórico de la mayor magnitud. En el dominio político, sin embargo, los filósofos continuaron apoyando y tomando con seriedad las teorías tradicionales de la soberanía, la ley natural y el contrato social. Foucault argumenta que este discurso ayudaba a enmascarar los cambios radicales que estaban teniendo lugar efectivamente en el nivel de las prácticas culturales. El moderno “poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos” (*HS* 105).

De modo paralelo a la persistencia de los primeros políticos teóricos, la Época Clásica desarrolló una nueva racionalidad técnica y política. A mediados del siglo XVII, la investigación empírica sistemática de las condiciones históricas, geográficas y demográficas dio origen a las ciencias sociales modernas. Este nuevo conocimiento soltó amarras de los modos de pensamiento éticos o prudenciales, incluso de los consejos de Maquiavelo al príncipe. En cambio, las ciencias sociales técnicas comenzaron a tomar forma dentro del contexto de la administración. No se trataba de un conocimiento general y universal, independiente de su contexto y “proclive a la formalización”, tal como ocurría con el que emergía de las ciencias físicas. Se trataba de un modo de comprensión objetivado en los particulares. Las ciencias sociales modernas se desprendieron de la teoría política tradicional que procuraba un saber práctico, y de la línea hobbesiana que buscaba una teoría general de la sociedad a imitación de las ciencias físicas. En el capítulo 7 consideraremos lo que esta alianza entre las ciencias del hombre y las estructuras de poder conlleva para las ciencias sociales contemporáneas. En este lugar estamos específicamente interesados por la manera en la cual ciertas ciencias sociales comenzaron a conectarse con las tecnologías de bio-poder. “Habría que hablar de bio-política para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte el poder-saber en un agente de transformación de la vida humana.[...] El hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (*HS* 173).

En el relato de Foucault, el bio-poder se funde en torno de dos polos, en los inicios de la Época Clásica. Estos polos siguen separados hasta los comienzos del siglo XIX, cuando se combinan para formar las tecnologías de poder que todavía caracterizan de modo reconocible nuestra situación actual.

Uno de los polos era la preocupación por la especie humana. Por primera vez en la historia, las categorías científicas –especie, población y otras– antes que las jurídicas llegan a convertirse en objeto de atención política, de una manera consistente y sustancial. Los esfuerzos para comprender los procesos de regeneración humana estaban estrechamente ligados a otros fines, de tipo más bien político. Estos controles regulatorios de la vitalidad de la vida serán el foco del volumen sexto de la historia de la sexualidad de Foucault. Volveremos a ocuparnos con más detalle de este análisis del sexo y de la sexualidad en el capítulo 8.

El otro polo del bio-poder se centra sobre el cuerpo, ya no como medio de la reproducción humana, sino como objeto a ser manipulado. Una nueva ciencia, o más exactamente una tecnología del cuerpo como objeto de poder, se forma gradualmente en localizaciones dispares y periféricas. Foucault rotula a esta formación “poder disciplinario” y lo analiza en detalle en *Vigilar y castigar* (véase capítulo 7). La meta básica del poder disciplinario era producir un ser humano que pudiese ser tratado como un “cuerpo dócil”. Este cuerpo dócil también tenía que ser un cuerpo productivo. La tecnología de la disciplina se desarrolla y perfecciona en los talleres, las barracas, las prisiones y los hospitales; en cada uno de estos sitios el objetivo general era un “aumento paralelo de la docilidad y de la utilidad” de los individuos y poblaciones. Las técnicas del disciplinamiento de los cuerpos se aplicaba principalmente a las clases trabajadoras y subproletarias, aunque no exclusivamente, ya que también operaba en las universidades y en las escuelas.

El control disciplinario y la creación de cuerpos dóciles se encuentran conectados de modo incuestionable con el ascenso del capitalismo. Pero los cambios económicos que resultaron en la acumulación de capital y los cambios políticos que resultaron en la acumulación de poder no se encuentran separados por completo. Cada uno depende del otro para su expansión y su éxito. Por ejemplo, “la proyección masiva de los métodos militares en la organización industrial ha sido un ejemplo de este modelado de la división del trabajo a partir de esquemas de poder. Pero estos esquemas no surgieron en el campo económico y no se restringían a él” (VC 224). Foucault sitúa las dos principales alteraciones en un paralelismo no causal, pero indica claramente que el desarrollo de la tecnología política, en su interpretación, precede al de la económica. Refuta el hecho de que las tecnologías disciplinarias que subyacen al crecimiento, expansión y triunfo del capitalismo sean una iniciativa económica. Sin la inserción de individuos disciplinados y ordenados en la maquinaria de producción, las nuevas demandas del capitalismo se habrían visto contrariadas. De modo paralelo, el capitalismo habría sido imposible sin la fijación, control y distribución racional de la población a gran escala. Estas técnicas de disciplina, argumenta Foucault, sostienen y subyacen a los cambios más grandes y más visibles en el aparato productivo. El lento crecimiento de la tecnología disciplinaria, al menos en Francia, precedió al ascenso del capitalismo –tanto en el sentido temporal como en el lógico–. Estas tecnologías no provocan el ascenso del capitalismo, sino que son las precondiciones tecnológicas para su éxito.

Como vimos antes, Foucault sostiene que las tecnologías disciplinarias se mantienen relativamente ocultas en el momento de su expansión. No eliminan simplemente el discurso de la política teórica, de la ley, de los derechos y de las responsabilidades de la justicia. De hecho, los practicantes de las tecnologías disciplinarias usan diversas teorías del Estado, cada una de las cuales ha sido elaborada en un determinado momento del pasado. Estas teorías diferentes podrían existir en diferentes lugares del poder: en las fábricas, en las escuelas, en las universidades, en las

oficinas administrativas del Estado. Esto no quiere decir que estas teorías no sean importantes. Más bien, la complejidad, e incluso la competencia entre estas posiciones teóricas, enmascaraba el hecho de que las nuevas prácticas radicales de ese momento, las del bio-poder, iban ganando general aceptación. Para tomar un ejemplo, el discurso humanístico de la igualdad en el siglo XVIII encendió movimientos políticos de una escala sin precedentes. Pero al mismo tiempo, en forma más silenciosa, la disciplina cada vez más forzosa de los talleres manufactureros, las *corvées* regimentadas de los vagabundos, el incremento de los controles policiales sobre cada miembro de la sociedad, aseguran el crecimiento de un conjunto de relaciones que no podrían ser de igualdad, fraternidad y libertad. Mientras es incuestionable cierto progreso de la representación y la igualdad política en las instituciones del Estado, las disciplinas aseguran que no todos los miembros de la sociedad sean iguales ni igualmente poderosos: “Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamenteo ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción” (VC 225).

Aunque esta tecnología política escapaba de la grilla de la teoría política tradicional, no era ni irracional ni dejaba de ser tematizada. Por cierto, tenían su propia racionalidad política distintiva. Es precisamente esa racionalidad, en asociación con las nuevas tecnologías del bio-poder, lo que Foucault está tratando de analizar. Para comprender este distintivo cuerpo político de pensamiento, se debe contrastar la posición que emerge durante la Época Clásica con las teorías anteriores sobre la política y el saber.

Tradicionalmente, en la cultura occidental, el pensamiento político se preocupó por la vida justa y buena. La razón práctica buscaba cambiar el carácter de la vida, tanto comunitaria como política, basada en una amplia concepción metafísica subyacente del orden del cosmos. Las versiones cristianas, como la de Santo Tomás, continuaban la línea de Aristóteles. Tomás estaba interesado por un orden de virtud que estaba anclado en una perspectiva ontoteorética del mundo. Los políticos servían a esta alta meta. Sus metas más elevadas seguían siendo mantener un orden más amplio, que podía conocerse. El pensamiento político era ese arte que, en un mundo imperfecto, conducía al hombre hacia la verdadera fe, un arte que imitaba el gobierno de Dios sobre la naturaleza.

Un segundo tipo de racionalidad política emergió durante el Renacimiento, y usualmente se la asocia con el nombre de Maquiavelo. El príncipe era aconsejado sobre cómo sostener mejor su Estado. El vínculo entre el poder del príncipe y el tipo de Estado que gobierna se convierte en objeto de estudio. Ésta fue, como muchos han destacado, la mayor ruptura de la temprana tradición política del pensamiento occidental. No existen las consideraciones metafísicas, ni se presta seria atención a las metas que se encuentren más allá del poder del príncipe. El aumento y solidez de su poder —no de la libertad ni de la virtud de los ciudadanos, ni

tampoco de su paz y de su tranquilidad— era el objetivo último establecido por este tratado. El conocimiento práctico y técnico se elevaba por encima de las consideraciones metafísicas, y las consideraciones estratégicas se convertían en prioridad.

Un tercer desarrollo en el pensamiento político, usualmente referido a la teoría de la *raison d'état*, se diferencia a sí mismo de los otros dos. Aunque los más tempranos de sus teóricos aparecen al mismo tiempo que Maquiavelo y a menudo se asocian con él, Foucault los considera bajo una luz decisivamente diferente, porque se muestra particularmente interesado en los autores de manuales de policía y manuales técnicos de la época. Puntualiza que estos hombres, cuyos nombres no son familiares para muchos de nosotros, proyectaron políticas para su aplicación en ese momento. Elaboraron técnicas precisas para ordenar y disciplinar individuos, mientras todavía usaban la tradición predominante en Occidente de un pensamiento político que enmascaraba sus tácticas particulares. Sin embargo, también representaron un cambio en la filosofía política. Los tácticos de la *raison d'état* se preocuparon del Estado como un fin en sí mismo; el Estado se liberó de un orden ético más amplio y de la suerte de los príncipes particulares. Su objetivo, arguye Foucault, era el más radical y moderno de todos. A partir de ellos, la racionalidad política ya no buscó alcanzar la buena vida ni meramente ayudar a los príncipes, sino incrementar la disponibilidad para su propio beneficio, conduciendo los cuerpos de los súbditos del Estado hacia una disciplina más ajustada.

El primer principio de esta nueva racionalidad política era que el Estado, no las leyes del hombre o de la naturaleza, fuese un fin en sí mismo. La existencia del Estado y de su poder era el objeto de estudio propio de las nuevas técnicas y conocimientos administrativos, en contraste con los discursos jurídicos, que habían referido el poder a otros fines: la justicia, el bien o la ley natural. Esto no quiere decir que la ley se vuelva irrelevante o que desaparezca; sólo que viene a cumplir gradualmente otras funciones en la sociedad moderna.

El objeto a ser comprendido por el conocimiento administrativo no eran los derechos del pueblo, ni la naturaleza de la ley humana o divina, sino el Estado en sí mismo. Sin embargo, el objetivo de este saber no era el desarrollo de una teoría general; más bien estaba destinado a ayudar a definir la naturaleza específica de un Estado histórico específico. Y esto requería de un acceso a la información sobre los medios del Estado, sobre su población, sus recursos y sus problemas. Como vimos antes, para generar este tipo de conocimiento tuvo que haberse desarrollado o iniciado una matriz general de métodos empíricos de investigación. La historia, la geografía, el clima y la demografía de un país particular se volvieron algo más que meras curiosidades. Eran elementos cruciales en un nuevo complejo de poder y saber. El gobierno, particularmente el aparato administrativo, necesitaba un conocimiento que fuese concreto, específico y mensurable para manejarlo de modo efectivo. Éste lo capacitaba para determinar con precisión el estado de sus fuerzas, los puntos en los que era débil y cómo podía remediarlo. La nueva racionalidad del bio-

poder, por eso mismo, estuvo conectada con el nacimiento de las ciencias humanas empíricas. Lo que al principio fue un estudio de la población, por ejemplo, se volvió rápidamente aritmética política. Se piensa aquí en las numerosas secciones de *Del Espíritu de las Leyes*, de Montesquieu, dedicadas al clima, a la geografía, a la población y demás temas, secciones que son a menudo abreviadas o evitadas por los comentaristas modernos. En la óptica de Foucault estos pasajes, y no los que dedica a la virtud, son los más significativos del tratado.

Se sigue de aquí que los administradores necesitarían esos detallados conocimientos no sólo sobre sus propios estados, sino también sobre otros estados como el propio. Si el fin de esta racionalidad política era el poder del Estado, entonces era necesario medirlo en términos de fuerza. Dado que los otros estados estaban jugando el mismo juego, la comparación entre ellos resultaba crucial. El bienestar, e incluso la supervivencia, eran funciones, no de la virtud, sino de la lucha. En todo esto, un conocimiento también empírico era el componente esencial, y no la teoría moral.

De este modo, la política se convierte en bio-política. Una vez que la política de la vida ocupó su lugar, entonces, la vida de estas poblaciones, y también su destrucción pasaron a convertirse en opciones políticas. Dado que estas poblaciones eran, ni más ni menos, “aquello de lo que el Estado se ocupa por su propio interés”, el Estado se hallaba facultado para reubicarlas o masacrarlas, si tal cosa servía a sus intereses. En suma,

De la idea de que el Estado posee su propia naturaleza y su propia finalidad, a la idea de que el hombre es el verdadero objeto del poder del Estado, en la medida en que produce un excedente de fuerza, en que es un ser vivo, trabajador, hablante, en que constituye una sociedad, y en que pertenece a una población en un medio ambiente, puede verse la creciente intervención del Estado en la vida del individuo. Aumenta la importancia de la vida para esos problemas de poder político: resulta una especie de animalización del hombre a través de las técnicas políticas más sofisticadas. Aparecen en la historia del desarrollo de las posibilidades de las ciencias humanas y sociales, así como la posibilidad simultánea de proteger la vida y de autorizar el holocausto (SL).

En su análisis de este nuevo tipo de racionalidad política, Foucault aísla una nueva relación entre política e historia. Un sabio legislador ya no puede tener en cuenta y relacionar todos los elementos del Estado para crear una situación de perfecta armonía. En cambio, debe supervisar continuamente un conjunto de fuerzas cambiantes, que periódicamente se incrementan o se debilitan por las elecciones políticas que realiza el régimen. Dado que ya no hay ningún principio externo de armonía, o límite que pueda ser impuesto, tampoco hay un límite inherente para el esfuerzo posible que pudiese realizar el Estado. El poder, liberado de las limitaciones de la naturaleza y de la teología, entra en un universo en que es capaz, al menos en principio, de una expansión ilimitada. La expansión –o la destrucción– toma su lugar en el estadio de la historia. El surgimiento de esta era política se relaciona, obviamente, con los más importantes

cambios económicos y demográficos, sobre todo con el ascenso del capitalismo. Sin embargo, después de un siglo de historiografía marxista, la importancia específica particular esta racionalidad política continúa relativamente poco analizada. Es la identificación y el análisis de estas prácticas políticas distintivas lo que se halla en el centro del proyecto de Foucault.

Por ejemplo, aunque la nueva raza de administradores se preocupaba cada vez más por las poblaciones había, al mismo tiempo, y de manera concomitante, una definición administrativa de la política y de los individuos. En la expansiva arena del Estado moderno y en su aparato administrativo, dentro de cierto dominio, los seres humanos se consideran como un recurso. El individuo resulta de interés exactamente en la medida en que podía contribuir al esfuerzo del Estado. Las vidas, muertes, actividades, trabajos, miserias y placeres de los individuos eran importantes en la medida en que estas preocupaciones cotidianas llegaban a ser políticamente útiles. En algunas ocasiones, lo que el individuo tenía que hacer, desde el punto de vista del Estado, era vivir, trabajar y producir en ciertas formas; otras, debía hacerse matar con el propósito de aumentar la fuerza del Estado. La emergencia de los individuos modernos como objeto de preocupación política y científica y las ramificaciones de este proceso para la vida social se convierten ahora en la principal problemática de Foucault.

La tarea de la policía era la articulación y administración de las técnicas de bio-poder y, al mismo tiempo, el incremento del control del Estado sobre sus habitantes. Aunque en la Francia de los siglos xvii y xviii la policía era parte de la administración jurídica, trataba a los individuos no como sujetos jurídicos, sino como trabajadores, traficantes, seres humanos vivientes. (Esta dimensión es tratada arqueológicamente en detalle en *Las palabras y las cosas*.) A través de la lectura de los manuales administrativos de la época, Foucault demuestra que el principal papel de la policía, que con el tiempo tomaba cada vez más importancia, era el control de ciertos individuos y de la población en general, relacionado con el bienestar del Estado. Por eso, las funciones de la policía eran verdaderamente amplias y abarcaban a “los hombres y las cosas en sus relaciones con la propiedad, lo que producen, la coexistencia de los hombres en un territorio, lo que se intercambia en el mercado. También incluyen su modo de vida, las enfermedades y los accidentes que pueden ocurrirles. La policía procura que el hombre esté vivo, activo, productivo. Un manual de la época de Luis XIV dice: ‘el verdadero objeto de la policía es el hombre’” (SL). El poder del Estado se había centrado sobre los hombres previamente como sujetos con derechos y deberes. Ahora, la policía se preocupa por los hombres en cada una de sus actividades cotidianas, como componentes esenciales de la lucha y la vitalidad del Estado. Eran la policía y sus adjuntos administrativos quienes se encargaban del bienestar del hombre –y de su control–.

El aparato administrativo del Estado planteaba el bienestar en términos de las necesidades del pueblo y de su felicidad. Ambos eran, por supuesto, metas a cuyo cumplimiento se habían dedicado los mismos soberanos. Pero las relaciones se habían invertido. Las necesidades

humanas ya no eran vistas como fines en sí mismos o como sujetos del discurso filosófico que trataba de descubrir su naturaleza esencial. Eran vistas de modo empírico e instrumental, como medidas para incrementar el poder del Estado. Foucault demuestra así las relaciones entre el nuevo concepto administrativo del bienestar humano y el crecimiento del bio-poder. Los administradores del Estado expresaban sus conceptos del bienestar humano y de la intervención del Estado en términos de necesidades biológicas, tales como la reproducción, la muerte, el trabajo o el sufrimiento.

Los dos polos del bio-poder –control del cuerpo y control de la especie– que se habían desarrollado separadamente en el siglo XVIII, se reúnen en el siglo XIX en la preocupación por el sexo. Además del Estado, otras formas de poder se ponen en funcionamiento, y todas usan un discurso sobre la sexualidad y nuevas tácticas para controlar las prácticas sexuales. El sexo se convierte en la construcción a través de la cual el poder vinculó la vitalidad del cuerpo con la de la especie. La sexualidad y la significación que se le asignó se asumían ahora como el medio principal a través del cual se expandía el bio-poder.

Discutiremos el importante aporte de Foucault sobre el tópico del sexo (que llamamos el dispositivo de la sexualidad) en el capítulo 8. En este punto, simplemente, queremos enfatizar la emergencia de este tópico como parte del crecimiento del campo del bio-poder. El discurso sobre la sexualidad no debería comprenderse a la manera weberiana como el ascenso de un ascetismo secular. En la trama interpretativa del bio-poder, el desarrollo de la sexualidad no conduce a un interés decreciente en la sexualidad, sino a la enorme explosión del discurso y de las preocupaciones sobre la vitalidad del cuerpo. Hubo, como afirma Foucault, “una intensificación del cuerpo, una problematización de la salud y sus condiciones de funcionamiento; de nuevas técnicas para ‘maximizar’ la vida; [...] se trató del cuerpo, del vigor, de la longevidad, de la progenitura y de la descendencia de las clases ‘dominantes’” (HS 149). Jamás, al parecer, hubo tanta tensión concentrada en cada aspecto del cuerpo y en cada dimensión de su sexualidad. El sexo se convirtió en el objeto de principal asignación de significado, de poder, y de saber.

Hacia finales del siglo XIX, el dispositivo general de la sexualidad se había expandido ampliamente a través de todo el cuerpo social. De la misma manera que las clases medias se habían diferenciado a comienzos de siglo de la nobleza y de sus “simbolismos de sangre”, ahora se diferenciaban de las clases trabajadoras que se veían enredadas en una telaraña de sexo y de bio-poder. A comienzos del siglo XIX, la burguesía moralista exhortaba a los miembros de su clase a prestar cuidadosa atención al sexo, pidiendo que se precavieran tanto sobre la vida oculta como sobre los peligros que comportaba. Hacia fines del mismo siglo, los peligros recibieron creciente atención; se aconsejaron el secreto y la represión. Así es como Foucault caracteriza el nuevo discurso: “el sexo no sólo es un secreto temible, como no dejaban de decirlo a las generaciones anteriores los directores de conciencia, los moralistas, los pedagogos y los

médicos, no sólo hay que desenmascararlo en su verdad, sino que si trae consigo tantos peligros, se debe a que durante demasiado tiempo –escrúpulo, sentido excesivamente agudo del pecado, hipocresía, lo que se prefiera– lo hemos reducido al silencio” (HS 156). Una vez que la sexualización de los individuos y de las poblaciones se ha extendido a través de toda la sociedad, las diferencias que marcan las clases ya no pueden ser una preocupación de la burguesía respecto de la sexualidad. El sexo como significado se expande ahora en el sexo como control administrativo.

Es en este punto de la expansión del bio-poder que se profesionalizan los programas de bienestar social. Mientras la burguesía hablaba o escribía sobre fantasías incestuosas, se organizaban programas sociales de bienestar en las áreas rurales y en los suburbios pobres de las ciudades. Varias sociedades de reforma trataban de erradicar las prácticas vigentes del incesto y otras perversiones que no podían permitirse entre las clases trabajadoras. Innumerables informes y notas periodísticas alertaban al público sobre estos peligros siempre presentes. Además, las municipalidades establecieron dispensarios para tratar las enfermedades venéreas, mientras que un elaborado sistema de *dossiers* médicos y casas de tolerancia intentaban reglamentar la prostitución. La extensión del entramado disciplinario se llevaba adelante en nombre de la higiene pública y del temor a la degeneración racial. Los llamados a los verdaderos destinos de la raza y de la nación parecen haber tenido una parte importante sobre estas prácticas sexuales.

Poco después hizo su aparición el psicoanálisis –esto es, para la burguesía–. Fue la coronación de la hipótesis represiva, el más puro vínculo del deseo y la ley, del secreto y la significación maravillosa: era el remedio para la represión, al menos para algunos. El psicoanálisis anunciaba que la conexión entre la sexualidad y la ley como represión era absolutamente universal: constituía *la* base de la civilización. Pero los deseos incestuosos, que fundaban todas las sociedades en el acto de la represión, podían, vía psicoanálisis, ponerse en el discurso sin peligro. Cuando la burguesía abandonó su control exclusivo sobre el discurso de la sexualidad, inventó otro privilegio para sí: la habilidad de hablar sobre la sexualidad reprimida, sobre los deseos profundos: “la tarea de la verdad se encuentra ahora vinculada al cuestionamiento de lo prohibido”, al menos para estas clases. La confesión comenzó a vincularse al mandato de hablar de aquello de lo que el poder puede prohibirle a cada uno.

Tanto los componentes disciplinarios como los confesionales del bio-poder, aunque diferenciados por su aplicación en las clases, se unificaron por su forma común de asumir el significado del sexo. Uno de los ejemplos citados por Foucault clarifica este punto. Con el cambio de siglo, el tabú del incesto fue decretado científicamente como ley universal de todas las sociedades; al mismo tiempo, el aparato administrativo trataba de imponerlo en la población rural y en las clases trabajadoras; y a través de la ciencia psiquiátrica, los intelectuales se persuadieron a sí mismos de que hablar acerca de estos tabúes era equivalente a resistir la represión.

El círculo se había cerrado. La hipótesis represiva se convirtió en la piedra angular del avance del bio-poder.

De este modo, de regreso a la pregunta retórica que Foucault planteaba al comienzo de la *Historia de la sexualidad*, respecto de la cuestión de si el discurso crítico hacia la represión representaba un obstáculo para el poder o era parte del poder cuyos mecanismos se denuncian, podemos responder ahora que se trataba de una parte fundamental de él. Foucault resume este punto: “Así el derecho estaría a salvo, inclusive en la nueva mecánica del poder. Pues tal es la paradoja de esta sociedad que inventó desde el siglo XVIII tantas tecnologías de poder extrañas al derecho: teme sus efectos y proliferaciones y trata de recodificarlos en las formas del derecho” (*HS* 133-134).

También el argumento de Foucault ha completado el círculo. El bio-poder ha incorporado la hipótesis represiva. Las condiciones históricas para la emergencia de la hipótesis represiva –las prácticas culturales de las cuales surgió esta teoría de la sexualidad– encajan ahora con las condiciones para su aceptación. Según las buenas reglas de la interpretación, sólo pueden ser comprendidas cuando se las sitúa en un “entramado de desciframiento histórico” más comprensivo. Una vez establecido este entramado, podemos retroceder y observar estas tecnologías y la racionalidad asociada a ellas con más detalle.

7. LA GENEALOGÍA DEL INDIVIDUO MODERNO COMO OBJETO

En *Vigilar y castigar*, Foucault presenta la genealogía del individuo moderno como un cuerpo dócil y mudo, mostrando la interacción de una tecnología disciplinaria y de una ciencia social normativa. Él mismo propone su libro “como una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad” (VC 29-30). El libro de Foucault, obviamente, no es una letanía del progreso. Más bien es un recuento sombrío del crecimiento de la tecnología disciplinaria dentro del entramado histórico más amplio del bio-poder. Para Foucault, el ascenso del individuo moderno y el del concepto de sociedad (como se la comprende en las ciencias sociales) se desarrollan juntos. La narración que hace Foucault, sin embargo, no es la misma que la del triunfo científico de Durkheim, en el cual la emergencia de una ciencia de la sociedad anuncia la creciente autonomía del individuo y de la objetividad de lo social. Es más bien otra cosa muy distinta. Foucault habla del surgimiento de una ciencia objetiva de la sociedad —que se ocupa de los hechos sociales como cosas— y de la “solidez muda” del individuo moderno, con el propósito de mostrar que ambos desarrollos son lo que llama efectos e instrumentos de formas históricas específicas de poder.

En *Vigilar y castigar*, Foucault propone que enfoquemos el castigo y la prisión como una función social compleja, no sólo como un conjunto de mecanismos represivos. El castigo podría considerarse, ya no como mera materia judicial, ni como una reflexión sobre las estructuras sociales, ni como una indicación del espíritu de la época. Más bien, Foucault se acerca a la prisión como una forma de aislar una técnica específica de poder. El castigo es tanto político como legal; es importante ser claro respecto de este punto. Aunque *Vigilar y castigar* lleva como subtítulo *Nacimiento de*

la prisión, su objeto de estudio no es realmente la prisión; es la tecnología disciplinaria. Foucault es explícito en su respuesta a las críticas de los historiadores franceses.

¿Cuál es la cuestión a tratar en el “nacimiento de la prisión”? ¿La sociedad francesa en un período determinado? No. ¿La delincuencia en los siglos XVIII y XIX? No. ¿La prisión en Francia entre 1760 y 1840? Tampoco. Más bien algo más tenue: el reflejo de las intenciones, el tipo de cálculo, la “ratio” puesta en práctica en la reforma del sistema penal, cuando se decide introducir, en una nueva forma, la práctica de la encarcelación. En suma, estoy escribiendo un capítulo en la historia de la “razón punitiva” (IP 33).

El objeto de estudio de Foucault son las prácticas objetivadoras de nuestra cultura tal como se manifiestan en una tecnología específica.

El amplio desarrollo estratégico que Foucault está analizando se resume en este imperativo: “situar la tecnología de poder en el principio tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre” (VC 30). En esta estrategia, el cuerpo es el objetivo central. Así, Foucault analiza “una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto” (VC 30). Claramente, estas relaciones son complejas. Es su recíproca producción, sus vínculos históricos, su genealogía, lo que describe Foucault en *Vigilar y castigar*.

Sin embargo, la prisión no es la figura principal que emplea Foucault para iluminar los cambios de actitud de Occidente hacia la disciplina. Una manera sucinta de presentar esta historia de las relaciones de poder es resumir las tres figuras que nos da Foucault: la tortura como arma del soberano, la representación correcta como un sueño de los reformadores humanistas de la Época Clásica, y la prisión y la vigilancia normalizadora como forma de la incorporación de la tecnología moderna del poder disciplinario. En cada caso, el tipo de castigo ilustra el tratamiento que da la sociedad a los criminales como “objetos” que han de ser manipulados. En los tres, una meta fundamental es cambiar el balance de las relaciones de poder en toda la sociedad, mientras que la meta menor –al menos en la segunda y en la tercera figuras– es la transformación del criminal. Permítasenos recapitular las tácticas y los objetivos de estas tres formas de castigo.

Las tres figuras del castigo

La tortura del soberano

En la primera figura, la del soberano, la tortura era la forma del castigo paradigmática. ¿Por qué, se pregunta Foucault, los criminales eran colgados de las perchas, marcados y mutilados, sumergidos en aceite hirviendo, descuartizados? ¿Por qué, en el momento previo a la muerte,

eran obligados a confesar sus crímenes al “pueblo” en un espectáculo público?

La tortura pública era un ritual político. La ley, se sostenía, representaba la voluntad del soberano; el que la violaba debía responder a la cólera del rey. El quebrantamiento de la ley era visto como un acto de guerra, como un ataque violento al cuerpo del monarca; el soberano debía responder de la misma forma. Más precisamente, debía responder con la fuerza excesiva y la magnitud de un poder subyacente a la ley que debía ser exhibido públicamente como impresionante. En este ritual de violencia, el criminal era agredido físicamente, castigado duramente, desmembrado, en una demostración simbólica del poder del soberano. De este modo, el poder y la integridad de la ley quedaban reafirmados; la afrenta era reparada.

Este poder excesivo encontró su forma en el ritual de la atrocidad. Pero el mismo ritual exhibía sus propios límites: “Un cuerpo anulado y reducido a polvo y arrojado al viento, un cuerpo destruido trozo a trozo por el infinito del poder soberano, constituye el límite no sólo ideal sino real del castigo” (VC 56). Se trataba de una batalla, aunque ritualizada, entre dos personas. El soberano triunfaría casi seguramente, pero el cuerpo devastado del transgresor, al mismo tiempo, vengaba el derroche de fuerzas del soberano, al exponer sus límites. Aunque el poder del rey era grande, cada vez que la ley se quebrantaba, cada vez que el poder era desafiado, era necesario reactivarlo y aplicarlo de nuevo. En caso de fallar la exhibición, sería necesario un dispositivo de poder todavía más grande para restablecer el poder del soberano.

Aun cuando el acto final del castigo era este “carnaval de la atrocidad”, existían procedimientos legales que prescribían el fin de la representación teatral. El establecimiento de la acusación y el procedimiento para verificarla eran prerrogativa absoluta de los magistrados. Éstos seguían un código de procedimientos en extremo elaborado, que requería evidencia, prueba y demás elementos, de cuyos detalles no necesitamos ocuparnos aquí. Lo que es importante es que el acusado era apartado por completo de estos procedimientos, que se mantenían en secreto. “Escrita, secreta, sometida, para construir sus pruebas, a reglas rigurosas, la instrucción penal es una máquina que puede producir la verdad en ausencia del acusado” (VC 43).

Una vez satisfecha con la verdad de sus acusaciones, la ley, lógicamente, podía terminar sus procedimientos en este punto. Sin embargo, la ley mandaba una confesión. “La confesión, acto del sujeto delincuente, responsable y parlante, es un documento complementario de una instrucción escrita y secreta” (VC 44). Ésta se obtenía del ritual de la tortura pública. La tortura, puntualiza Foucault, no es el producto de un incontrolado acto de furia animal, sino todo lo contrario, una aplicación controlada de sufrimiento sobre el cuerpo. Había elaborados procedimientos desarrollados para medir y controlar precisamente la aplicación del sufrimiento: “El suplicio descansa sobre todo un arte cuantitativo del sufrimiento [...] la muerte por suplicio es un arte de retener la vida en el dolor, subdividiéndola en ‘mil muertes’ y obteniendo con ella, antes de que

cesase la existencia, *‘the most exquisite agonies’*” (VC 39-40). El desarrollo de este arte finalmente armonioso está directamente ligado con los códigos de la ley. Particulares categorías de crímenes demandaban particulares categorías de tortura; el sufrimiento del cuerpo se equipara con el crimen. Finalmente, la tortura era un ritual judicial. La víctima debe llevar su castigo inscripto en el cuerpo.

Pero no es sólo el poder del soberano lo que se ritualizaba aquí. Supuestamente, la verdad de la acusación se demuestra por la tortura que lleva a la confesión. Pero en el siglo XVIII esta producción de verdad se había convertido en un ritual consistente. Cuando se torturaba al criminal, se lo hacía confesar. Como el poder de la ley se inscribía en su cuerpo, se otorgaba validez a la verdad de las acusaciones. La culminación del ritual, la ejecución, era también la culminación de la investigación: verdad y poder se combinaban.

En suma, la figura de la tortura conlleva un complejo de poder, verdad y cuerpos. La atrocidad de la tortura era una puesta en acción del poder que también se revelaba verdad. Su aplicación sobre el cuerpo del criminal era un acto de venganza y un arte. El poder del soberano, sin embargo, se aplicaba de un modo discontinuo, en cada una de estas demostraciones. El sitio de aplicación —el cuerpo— y el lugar público tenían que ser reateatralizados de nuevo con cada quebrantamiento del poder.

El ritual de confesión de la verdad que acompañaba y completaba la puesta en acción del poder era también vulnerable. Sus particularidades de técnica y ubicación sugieren una forma específica de resistencia. En la figura del poder como tortura, tanto la resistencia como el poder se vinculan con el auditorio que asiste al espectáculo de la atrocidad. Sin una asamblea pública, todo el intento de la ceremonia quedaría anulado. Sin embargo, la presencia de una gran masa de gente en las acciones del poder era un arma de doble filo. Instalar la sumisión puede ser un resultado esperado, pero estas demostraciones públicas también pueden incitar a la protesta y a la revuelta. Si la ejecución se considera injusta —ya sea a causa de las acusaciones contra el criminal o de las artes del verdugo— el criminal podría ser liberado y los oficiales perseguidos por la turba. El criminal, en el acto de confesar, podría —y aparentemente ha ocurrido así, a menudo— aprovechar la ocasión para proclamar su inocencia y denunciar a las autoridades. En suma, estos espectáculos de la atrocidad hay “todo un aspecto carnavalesco en el que los papeles están cambiados, las potencias escarnecidas y los criminales transformados en héroes” (VC 66). El sitio del poder podía convertirse fácilmente en el sitio del disturbio social, o incluso de la revuelta.

Esta resistencia se encarna claramente en una literatura de “discursos del patíbulo”. En este curioso género ambivalente, cada arrepentimiento del criminal o de la majestad del crimen adquiere proporciones épicas. En cada caso, advierte Foucault, la glorificación del criminal no es ni una simple expresión popular de protesta ni la imposición de una “moralización desde arriba”. Más bien, debería ser comprendida como “una especie de frente de lucha en torno del crimen, de su castigo y de su memoria” (VC

72). Está claro que estos curiosos discursos eran tolerados por las autoridades, que podrían haber impedido que se hicieran públicos. Las oraciones fúnebres definen un campo de poder y resistencia: tanto la justicia como su violación buscan aquí su glorificación final. Foucault sostiene que el poder necesita resistencia como una de sus condiciones fundamentales de funcionamiento. Es a través de la articulación de puntos de resistencia que el poder se expande por el conjunto del campo social. Pero también, por supuesto, es a través de la resistencia que se quiebra el poder. La resistencia es tanto un elemento del funcionamiento del poder como una fuente de su perpetuo desorden. En este nivel de generalidad, Foucault está ofreciéndonos apenas algo más que una afirmación provocativa. Mientras su proposición es ciertamente compulsiva, en los ejemplos que dan estas ilustraciones históricas difícilmente se encontrará lo suficiente como para una teoría general del poder. Aunque Foucault afirma que no está tratando de construir esa teoría, hay otros que sí se lo atribuyen, y es obvio que se encuentra enteramente interesado en el poder como cuestión general. En nuestro capítulo final volveremos al lugar específico de la resistencia como un componente central de la expansión del bio-poder.

La reforma humanista

En el curso del siglo XVIII, un grupo de reformadores humanistas articuló un nuevo discurso, que atacaba el exceso de violencia, la ostentación del poder soberano y las glorias de la venganza popular. Una legión creciente de observadores advirtieron que las ejecuciones públicas atemorizaban menos e incitaban más de lo que se proponían. En el nombre de la humanidad, los reformadores condenan la “expiación de la atrocidad en la tortura” como un mal que debe ser remediado, una falta de moderación que debe ser extirpada en el nombre de una distribución más racional del poder y la justicia. Las peticiones en el tiempo de la Revolución Francesa, resumidas por el canciller, proclamaban: “Que las penas sean moderadas y proporcionadas a los delitos, que la muerte no se pronuncie ya sino contra los culpables de asesinato, y que los suplicios que indignan a la humanidad sean abolidos” (VC 77). Con este discurso, vemos la aparición de una nueva interpretación del castigo.

Los reformadores humanistas demandaban la abolición del teatro de la atrocidad. En su perspectiva, la esencia de esta ceremonia era la violencia –exclusivamente la violencia, tanto la del soberano como la del pueblo–. De acuerdo con los reformadores, “en esta violencia [...] la tiranía [...] se enfrenta a la rebelión; llámense la una a la otra. [...] Es preciso que la justicia criminal, en lugar de vengarse, castigue al fin” (VC 78). Más aun, había tal exceso de ambas partes que el sistema fracasaba en su función efectiva. El poder del soberano, espectacular pero impersonal e irregular, mostraba que esta ceremonia fracasaba cada vez más en su propósito de detener el crimen. Había también un exceso de violencia e

ilegalidad por parte del pueblo que, a despecho de un conjunto de códigos elaborados y enmarañados, había establecido innumerables procedimientos para burlarlos e ignorarlos. Esto era especialmente verdadero en los crímenes concernientes a la propiedad, y particularmente con la propiedad de quienes estaban situados más arriba en la jerarquía social. A los ojos de los reformadores, había a la vez exceso e insuficiencia en varios niveles del antiguo sistema. Proponían un nuevo estilo de castigo que combinaba indulgencia con una mayor eficiencia en la aplicación.

Su principal justificación teórica reposa en la teoría del contrato social, según la cual la sociedad está formada por individuos que se han agrupado y a través de un acuerdo contractual han formado una sociedad. El crimen se convierte no en un ataque al cuerpo del soberano, sino en un quebrantamiento del contrato en que la totalidad de la sociedad es la víctima. Por esa razón, la sociedad tenía el derecho de corregir ese error, y el castigo se convierte en una obligación social. El criterio por el cual opera la justicia no sigue siendo el del poder del soberano y la verdad de la confesión, sino más bien la “humanidad” que comparten todos los componentes del contrato social. De acuerdo con ello, el castigo debe ser moderado, realizado con la mayor benevolencia posible, porque no es sólo el criminal el que se encuentra implicado en sus acciones, sino el conjunto de la sociedad. De allí que el límite del castigo —y su objeto— es la humanidad de cada sujeto.

La nueva forma de castigo, entonces, debe corregir un error cometido contra la sociedad y devolver al ofensor a un lugar digno y útil dentro de ella. La recalificación de este sujeto implica “toda una tecnología de la representación” (VC 108). Como hemos visto en el capítulo I, la representación en la Época Clásica era el medio a través del cual se podían conocer todas las cosas. Se sigue de allí que un arte de manipular las representaciones puede proporcionar una tecnología para corregir el orden y reorientar la vida social.

Los reformadores desarrollaron una serie de prescripciones basadas en la teoría de las representaciones judiciales. En primer lugar, el castigo debe ser tan poco arbitrario como sea posible si se espera que funcione eficientemente. Un castigo perfecto debe ser “transparente al crimen que se sanciona” (VC 108). Un castigo representacional debería llevar a la mente, de inmediato y para que puedan ser observados, tanto la naturaleza del crimen mismo como el remedio que se impone para corregirlo. Se trata de un castigo que debería funcionar como un disuasivo, una reparación para la sociedad, y una lección, todo ello inmediatamente inteligible para el criminal y para la sociedad. El castigo ya no emanaría de la arbitraria voluntad del soberano, sino que correspondería de ahora en más al verdadero orden de la sociedad. La nueva legislación criminal propuesta en 1791 establece: “Son necesarias unas relaciones exactas entre la naturaleza del delito y la naturaleza del castigo. [...] El que ha sido feroz en su crimen padecerá dolores físicos; el que haya sido holgazán se verá forzado a un trabajo penoso; el que ha sido abyecto sufrirá una pena de infamia” (VC 109). Una vez alcanzada la transparencia entre el

acto cometido y el procedimiento correctivo aplicado, entonces el castigo se considera eficiente, efectivo y humano.

En segundo lugar, de acuerdo con los reformadores, esta nueva tecnología de apropiación de representaciones funcionaría como una disminución de la posibilidad de que el crimen se repita. Debería operar como disuasor de la sociedad. Y también debería operar sobre el criminal mismo, de modo de recalificarlo como un sujeto jurídico que puede ser recuperado por la sociedad. Los medios para alcanzar este fin se encontraban en la aplicación de un castigo apropiado, que se ajustaba a las supuestas raíces motivadoras del crimen en el sujeto criminal. El castigo debía operar efectivamente en cada ocasión que atacase la manifestación del crimen mismo, haciéndolo aparecer menos deseable para el criminal en el cálculo de placer y sufrimiento, o, de modo más mecánico, obligando a la fuerza que motivaba el crimen a actuar contra sí misma. Esto hacía aparecer en la acción un conjunto de representaciones en las que, en la mente del criminal, el bien se sobrepondría al mal. En suma, “la pena que forma signos estables y fácilmente legibles debe también recomponer la economía de los intereses y la dinámica de las pasiones” (VC 111).

Pero resulta claro que para que todo esto funcione correctamente, es necesario que se base en un conocimiento preciso. Los reformadores del siglo XVIII buscaban construir un cuadro comprensivo para que cada crimen encontrara su sitio exacto. Los remedios tenían que reunirse en un código de leyes. Las variadas especies de criminales tenían que ser clasificadas con gran detalle. Se hizo claro a partir de estas clasificaciones que el mismo crimen podría tener efectos diferentes sobre criminales de diferentes grupos sociales o con estructuras diferentes de carácter. De allí que se necesitase un grado mucho mayor de individualización en la clasificación. “La individuación aparece como el objetivo último de un código exactamente adaptado” (VC 107). Al mismo tiempo que se establecían las individualizaciones de los criminales, se marchaba hacia la objetivación de los crímenes y de los criminales. La aplicación apropiada del castigo correcto requería un objeto que fijase con gran detalle un individuo y un conocimiento. Tenemos aquí un paso importante en el crecimiento de las ciencias de la sociedad y de las disciplinas que más tarde tratarían a los hombres como objetos.

En Francia, los reformadores humanistas afirmaban que aplicarían sus conocimientos a las “almas” de los hombres. No ignoraban el cuerpo, pero su meta principal era operar exitosamente sobre el alma. La manipulación correcta de las representaciones sería capaz de producir todas las tareas que se demandaban para conseguirlo. La teoría de la representación, ligada con la perspectiva del contrato social y con el imperativo de la eficiencia (y de la utilidad) producía “una especie de receta general para el ejercicio del poder sobre los hombres: el ‘espíritu’ como superficie de inscripción para el poder con la semiología como instrumento; la sumisión de los cuerpos por el control de las ideas” (VC 107).

La forma ideal de castigo para los humanistas no era la tortura pública del criminal o, como en el período siguiente, su encarcelamiento. Era el

trabajo público. El criminal sería puesto a trabajar en las rutas, los canales y las plazas públicas de Francia. Sería visible y viajaría a través del país, portando consigo las representaciones de sus crímenes. La sociedad se beneficiaría con su trabajo y su lección. “De este modo, el convicto paga dos veces, por el trabajo que provee y por los signos que produce... El convicto es un foco de provecho y significación. Así, el culpable paga dos veces: por el trabajo que suministra y por los signos que produce. [...] El condenado es un foco de provechos y de significados” (VC 113). A los ojos de los reformadores, el provecho era bueno, pero la moralidad era mejor. El castigo se volvía una especie de lección pública de moralidad. La sociedad reforzaba su sistema de justicia poniendo como paradigma a estos convictos a todo lo largo de todo el reino. Cuanto mejor funcionase la ley, el remedio se construía del modo más apropiado, mejor de todos. La lección más efectiva se llevaba a todas partes, de la mejor manera posible para el ciudadano que iba camino a extraviarse, para aquellos que podían errar delante de la justicia y de toda la sociedad. “La publicidad del castigo no debe difundir un efecto físico de terror: debe abrir un libro de lectura” (VC 115).

En este proceso, también el tipo de resistencia popular que podía convertirse en alabanza del criminal se vería socavado. Porque si el criminal era, de por sí, una fuente de instrucción, una lección moral para todos, públicamente exhibido, entonces, teóricamente, el discurso popular sobre sus acciones reforzaría las lecciones de lo que se trataba de enseñar: “Los poetas del pueblo coincidirían al fin con aquellos que se llaman a sí mismos los ‘misioneros de la eterna razón’ y se harán moralistas” (VC 116). A través de la estricta economía de estas lecciones, todos se instruirían. El fin del castigo sería, al mismo tiempo, la reforma del alma y la moralización de la sociedad. La sociedad toda se convertiría en teatro del castigo con sólo manipular artificialmente las representaciones para producir hábitos correctos en la ciudadanía; porque “sobre las flojas fibras del cerebro se asienta la base inquebrantable de los imperios más sólidos” (VC 107).

En la primera de las figuras, fuere cual fuese el sitio del castigo, se localizaba y sólo se activaba de modo discontinuo; en la segunda, en cambio, el objetivo era la máxima circulación de signos, de modo tan continuo y extenso como fuese posible. En la primera de las figuras, el poder del soberano se inscribía directamente sobre el cuerpo del criminal; en la segunda, se aplicaba a la mente una técnica correcta de manipulación de representaciones. Con la tortura, los magistrados, totalmente en secreto, adquirirían el conocimiento del crimen y entonces se lo difundía públicamente a través de la confesión del criminal; los reformadores humanistas reunían una vasta elaboración de conocimientos con el propósito de construir un código a través del cual pudiesen conocerse todas las variedades de criminales y de castigos, de modo objetivo, exhaustivo y público. Durante la tortura, el criminal narraba su crimen en confesión; el sujeto jurídico proclamaba su lección moral por medio de signos a la misma sociedad que lo obligaba a circular a través todo el país.

En la primera figura, la resistencia como disturbio social y glorificación de poder que acompañaba el teatro de la atrocidad; en la segunda, el empeinado rechazo del criminal a desempeñar su papel con el entusiasmo indeterminado de este teatro moral. Más importante aún, la resistencia opuesta a los reformadores humanistas jamás les otorgó la oportunidad de desarrollarlo, así como tampoco llegaron a llevarse completamente a la práctica la miríada de sus proyectos. Aunque el período de la Revolución Francesa fue testigo de sus múltiples propuestas, el dramático curso de la propia Revolución, sus repercusiones y el ascenso de Napoleón crearon un curso histórico en el cual estos planes nunca se hicieron realidad, ni siquiera mínimamente. De todos modos, algunos elementos de las propuesta humanista fueron incorporados en la tercera figura del castigo criminal, la de la tecnología disciplinaria.

La detención normalizada

La repentina emergencia de la prisión como forma paradigmática del castigo no carece enteramente de predecesores en la Época Clásica. A mediados del siglo xvii, varios talleres correccionales holandeses habían incorporado un sistema de rehabilitación social e individual basado en un núcleo de imperativos económicos. La más famosa de estas instituciones fue la *Maison de Force*, de Gante. En ese lugar, los criminales y los vagabundos eran encerrados y puestos a trabajar. Esto servía para reducir entre los holandeses el extendido temor de la criminalidad, pero el imperativo político-social se combinaba con el económico. Las prisiones eran costosas; de modo que los prisioneros debían ponerse a trabajar para pagar su propia corrección. No sólo se trataba de que debían ser productivos a corto plazo, sino que de estas prisiones debían salir nuevos trabajadores, listos para contribuir a la productividad y el bienestar de la sociedad. Los jóvenes recalcitrantes debían ser educados para disfrutar de las labores. También debían ser pagados por el trabajo hecho en la prisión, porque todos los trabajos debían ser remunerados en esta sociedad protestante. En este reformatorio ideal, la economía y la moral, lo individual y lo social, podían combinarse felizmente. Sin embargo, en este momento, el modelo contaba sólo con una limitada aplicación, porque parecía que la desconfianza de los humanistas hacia la detención todavía pesaba más que la utilidad del modelo de esta sociedad del norte.

El modelo de trabajo holandés fue refinado por reformadores ingleses, cuyos esfuerzos culminaron en los inicios de la reforma de la prisión prevista por Blackstone y Howard en 1779. Al trabajo sumaron el aislamiento. El individuo descubriría “en el fondo de su conciencia la voz del bien; el trabajo solitario se convertirá entonces en un ejercicio tanto de conversión como de aprendizaje; no reformará simplemente el juego de intereses propio del *homo oeconomicus*, sino también los imperativos del sujeto moral” (VC 127). El objeto de esta técnica, al menos en esta etapa, no era primariamente “subjetivo”. Consideraban un medio

eficiente conducir al prisionero a un estado donde pudiese dirigir sobre su propia conducta la reforma impuesta por el trabajo.

En el modelo de los cuáqueros de Filadelfia, la prisión de Walnut Street que se abrió en 1790, se combinaban las lecciones más importantes de los sistemas holandés e inglés en una institución total. El imperativo económico se hallaba presente; la prisión debía mantenerse con el trabajo de los prisioneros. Cada individuo debía ser cuidadosamente supervisado, su tiempo organizado del modo más eficiente que fuese posible, su día dividido en diferentes segmentos productivos. El imperativo moral también operaba: a cada prisionero se le debía proporcionar guía y dirección espiritual. Además, los cuáqueros proporcionaron algunas nuevas dimensiones propias. El castigo se realiza ahora en secreto, detrás de las paredes de la prisión. El público confía el derecho de castigar al corrector y a las autoridades más apropiadas. Estas autoridades son libres no sólo de cumplir la transformación del recalcitrante en dócil, sino de realizar una rehabilitación completa y total de todos los aspectos de la vida del prisionero. Conocimiento, observación detallada, *dossier* completo y escrupulosa clasificación eran las claves. Informes detallados, por ejemplo, de las circunstancias del crimen, de la conducta del criminal, de sus progresos durante la detención, y un creciente conocimiento del criminal y de la criminalidad en general, combinados con los imperativos de la reforma económica y moral, conforman el conjunto de los elementos que componen esta nueva figura del castigo.

La aparición y la rápida aceptación de la detención preventiva como la forma principal del castigo criminal es sorprendente, no a causa de que se incorporan los principios propuestos por los reformadores del Iluminismo, sino de que éstos son violados, invertidos y contradichos como muchos otros. El castigo ya no busca la representación pública significativa y la enseñanza didáctica moral, sino intentar una modificación de la conducta —tanto de la del cuerpo como de la del alma— a través de la aplicación precisa de técnicas administrativas de saber y de poder. El castigo tendrá éxito cuando produzca “cuerpos dóciles”. La aplicación del castigo se inscribe otra vez sobre el cuerpo, pero ya no se trata de demolerlo, desmembrarlo o sobrepujarlo. Más bien, el cuerpo debe ser cualificado, ejercitado y supervisado. Era necesaria la producción de un nuevo aparato de control, de uno que pudiese llevar adelante este programa de disciplina. Debía ser un aparato de vigilancia total, continua y eficiente. Mientras el ritual de la tortura y de la confesión y la ciudad punitiva de los reformadores se desarrollaba en público, las nuevas técnicas del castigo requieren del secreto. También requieren de una creciente autonomía de operación, libre de influencias entrometidas: “un tomar en cuenta escrupulosamente a cargo el cuerpo y el tiempo del culpable, un encuadramiento de sus gestos, de su conducta, por un sistema de autoridad y de saber; una ortopedia concertada que se aplica a los culpables a fin de enderezarlos individualmente; una gestión autónoma de ese poder que se aísla tanto del cuerpo social como del poder judicial propiamente dicho” (VC 135).

Tecnología disciplinaria

Debería enfatizarse que las prisiones sólo son un ejemplo entre muchos otros de esta tecnología de la disciplina, la vigilancia y el castigo. Uno de los aportes centrales de Foucault es que convierte a las prisiones mismas, en tanto extensiones de la forma ideal de castigo, tan sólo en las expresiones articuladas de prácticas disciplinarias más generalizadas, tanto para los individuos como para la población. A todo lo largo del siglo XVIII, y como una venganza en el XIX, estas tácticas se fueron extendiendo a otros sectores de la población, a otros escenarios de reforma, a otras administraciones de control. La institución del hospital o de la escuela no constituyen realmente el verdadero objeto de Foucault, no más al menos que las prisiones. Más bien, está interesado en los procedimientos disciplinarios en sí mismos. Volveremos ahora sobre estas prácticas y aislaremos sus características generales.

La disciplina es una técnica, no una institución. Funciona de un modo tal que puede ser masiva, casi totalmente apropiada, en ciertas instituciones (casas de detención, ejércitos) o usada con fines precisos en otras (escuelas, hospitales); puede ser empleada por autoridades preexistentes (control de enfermedades) o por algunas partes del aparato judicial del Estado (policía). Pero no puede reducirse ni identificarse con ninguna de estas instancias particulares. La disciplina no reemplaza otras formas de poder existentes en la sociedad. Más bien las “invierte” o las coloniza, relacionándolas entre sí, extendiendo sus apoyos, afinando su eficiencia, y “sobre todo permitiendo conducir los efectos de poder hasta los elementos más sutiles y más lejanos” (VC 219).

¿Cómo opera, entonces? De acuerdo con Foucault, la disciplina opera en primer lugar sobre el cuerpo, al menos en las primeras etapas de su desarrollo. Por supuesto, la imposición de una forma de control social sobre el cuerpo es la que funda toda sociedad. Lo que distingue a las sociedades disciplinarias es la forma que adquiere este control. El cuerpo es abordado como un objeto a ser analizado y separado en sus partes constitutivas. El objeto de la tecnología disciplinaria es forjar un cuerpo dócil “que pueda ser sujetado, usado, transformado y puesto a prueba” (VC 140).

¿Cómo realiza este trabajo? Primero, el cuerpo se divide en unidades, por ejemplo, piernas y brazos. Éstas son tomadas por separado y sujetas a un ejercicio preciso y calculado. El objeto es el control y la eficiencia de la operación, tanto de la parte como del todo. Se piensa que los ejercicios de los ejércitos reales involucraban muchos esfuerzos de preparación. La escala es crucial: cuanto más grande, más preciso, productivo y comprensivo debe ser el sistema de control que los seres humanos deben construir sobre la más pequeña y más precisa de las bases. La construcción de un “micropoder”, que prepara al cuerpo como un objeto para ser manipulado, es la llave del poder disciplinario.

En segundo lugar, la dimensión significativa es progresivamente ignorada, minimizada y silenciada. Durante la Época Clásica, mientras

más atención se dedicaba a la manipulación correcta de las representaciones, mientras las confesiones públicas todavía encabezaban los rituales del poder soberano, las disciplinas –de modo notable, el ejército y la escuela– iban desarrollando lentamente técnicas para tratar a los seres humanos como objetos que deben ser moldeados, no como sujetos que deben ser escuchados o signos que deben hacerse leer. El cuerpo ya no parece tan importante como para contener una significación. Por ejemplo, declinó el coraje militar, al que Foucault denomina “una retórica corporal del honor”; en cambio, el foco se instaló sobre la organización de respuestas y sobre la respuesta disciplinada de las partes constitutivas del cuerpo, los reflejos automáticos de manos, piernas y ojos. Foucault da también el ejemplo de los ejercicios militares. Si bien los primeros trazos de las formas más tempranas se remontan al ejército romano, fueron mucho más generalizados en el siglo XVIII. El ejercicio de los cuerpos se convierte en una parte integral del trabajo del poder porque se concentra primariamente en la economía de la coordinación interna de las mociones de los cuerpos de los soldados. La regla que se practica aquí puede leerse: tómense pequeñas unidades, despójelas de toda dimensión significativa, formalícense las operaciones que relacionan estas unidades entre sí, aplíquenselas a gran escala.

En tercer lugar, el micropoder se dirige a un uso diferente del tiempo. Si el poder disciplinario, el “*dressage*”, es para trabajar de modo eficiente y eficaz, debe operar sobre los cuerpos que busca reducir a la docilidad tan continuamente como sea posible. El control no debe ser aplicado esporádicamente, o aun a intervalos regulares. La regularización de la operación, la eficiencia y la reducción de la significación necesitan de una aplicación constante y regular. Sin embargo, la meta deseada y las técnicas designadas para conseguirla se mezclan. Para alcanzar este sueño de una total docilidad (y su correspondiente incremento de poder) todas las dimensiones de espacio, de tiempo y de movimiento deben ser codificadas y ejercitadas de modo incesante. Por eso mismo, a lo largo de la Época Clásica, las técnicas disciplinarias comienzan a volverse más económicas, analíticas, técnicas, específicas y utilitarias. “El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil y al revés. [...] El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. [...] La disciplina fabrica cuerpos ‘dóciles’ [produce] una aptitud aumentada y una dominación acrecentada” (VC 141, 142).

El control del espacio era un elemento constituyente esencial de esta tecnología. La disciplina procede por la organización de los individuos en el espacio, y por eso mismo requiere una específica delimitación del espacio. En el hospital, en la escuela, o en el campamento militar encontramos una dependencia basada en una grilla ordenada. Una vez establecida, esta grilla permite la distribución segura de los individuos para ser disciplinados y supervisados: este procedimiento facilita la

reducción de las multitudes peligrosas o de errantes vagabundos en individuos dóciles.

En la tecnología disciplinaria, la organización interna del espacio depende del principio de la partición elemental en unidades regulares. Este espacio se basa en un principio de presencias y ausencias. En un código tan simple, a cada cuadro de la grilla se le asigna un valor. Estos cuadros facilitan la aplicación de técnicas de disciplina sobre el cuerpo. Una vez que la grilla queda establecida, el principio se lee: “A cada individuo su lugar, y en cada emplazamiento un individuo” (VC 146). Los individuos son situados, transformados y observados con una impresionante economía de medios. Para la operación más eficiente y productiva, es necesario definir de antemano la naturaleza de los elementos que se emplearán; para encontrar a los individuos que sean aptos para la definición propuesta; para situarlos en el espacio ordenado; para establecer paralelamente la distribución de las funciones en la estructura del espacio en la cual operarán. Consecuentemente, todas las partes del espacio dentro de un área confinada deben ser ordenadas: no debe haber desperdicios, ni huecos, ni márgenes libres: nada debe escapar. “En la disciplina, los elementos son intercambiables puesto que cada uno se define por el lugar que ocupa en una serie, y por la distancia que lo separa de los otros” (VC 149). El éxito del espacio disciplinario retorna, entonces, sobre el código de esta organización “estructural”.

No se puede hacer otra cosa que destacar que esta descripción de la organización espacial guarda una analogía casi perfecta con las definiciones de elementos, transformaciones y series que los pensadores estructuralistas franceses estaban encontrando como principios universales. Como vimos anteriormente, Foucault escribió *Las palabras y las cosas* como una arqueología del estructuralismo. Estamos leyendo *Vigilar y castigar* de una manera amplia, como una genealogía del discurso estructuralista y de las prácticas asociadas.

Foucault da dos ejemplos de esta organización “estructuralista” del espacio: un hospital militar y una fábrica. El hospital militar de Rochefort sirvió como uno de los más tempranos experimentos en espacio disciplinado. Los puertos militares eran locales particularmente apropiados para los experimentos disciplinados, dado que servían para los tipos más peligrosos de mezclas de cuerpos. En estos lugares, marineros, desertores y vagabundos eran alojados junto a enfermos e infectados de todas partes del mundo. La tarea del hospital médico era regularizar y controlar estas peligrosas mezclas. En un puerto como éste, la rigurosa partición del espacio se cumplía al mismo tiempo que una variedad de objetivos. Los enfermos contagiosos debían ponerse en cuarentena. Los desertores debían ser reclusos. Debían vigilarse las provisiones. El orden del hospital se organizaba primero sobre el control de las medicinas. Luego, la grilla se extendió para identificar a los pacientes y mantenerlos bajo una analítica observación. Su separación en categorías se basaba en la edad, la enfermedad, etc. “Poco a poco, un espacio administrativo y político se articula en espacio terapéutico, tiende a individualizar

los cuerpos, las enfermedades, los síntomas, las vidas y las muertes. [...] Nace de la disciplina un espacio médicamente útil (VC 148).

En las factorías de finales de la Época Clásica la organización del espacio y de la operación eran las más complejas. Era cuestión no sólo del control de la población, sino de relacionar este control con la producción. Foucault da el ejemplo de la manufactura Oberkampf, en Jouy. La fábrica se encontraba dividida en una serie de talleres especializados, separados por función (estampadores, transportadores, coloristas, grabadores, tintoreros). El edificio más grande, erigido en 1791, era enorme: tenía 110 metros de largo en tres pisos. En la planta baja había 132 mesas dispuestas en dos filas. Cada impresor trabajaba sobre una mesa junto a un asistente, 264 trabajadores en total. Los productos terminados eran cuidadosamente apilados al final de cada mesa. Una cuidadosa supervisión era posible, simplemente, con la presencia de un supervisor que caminará por el pasillo central entre las dos filas de mesas. La operación del conjunto podía atenderse con cuidado, y la producción específica de cada pareja de trabajadores podía ser fácilmente comparada con la de todos los otros. Más de un siglo antes del taylorismo, se definían las operaciones elementales, cada variable de esta fuerza –esfuerzo, prontitud, habilidad, constancia– era observada, comparada y calificada en su correspondiente valor. “Rotulando así de manera perfectamente legible toda la serie de los cuerpos singulares, la fuerza del trabajo puede analizarse en unidades individuales. Bajo la división del proceso de producción, al mismo tiempo que ella, se encuentra, en el nacimiento de la gran industria, la descomposición individualizante de la fuerza de trabajo; las distribuciones del espacio disciplinario han garantizado a menudo una y otra” (VC 149). En un sistema semejante, el trabajador individual, paciente, o aprendiz podía ser observado con precisión y comparado con los demás. Al mismo tiempo y con los mismos medios, el ordenamiento de toda la multiplicidad podía conducirse exitosamente. Este control de las células era concomitante con el orden de toda la operación.

La disciplina, entonces, obraba de modo diferenciado y preciso sobre los cuerpos. “La disciplina ‘fabrica’ individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio” (VC 175). Esto no se realiza oprimiéndolos ni interpretándolos, sino por medio de “humildes” procedimientos de entrenamiento y distribución. Opera a través de una combinación de observación jerárquica y juicio normalizador. Éstos se combinan en una técnica central del poder disciplinario: el examen.

La observación jerárquica es un elemento clave de este examen. La meta es hacer una supervisión de una parte integral de la producción y del control. El acto de observar y ser observado será un medio central por el cual los individuos quedarán vinculados en un espacio disciplinario. El control de los cuerpos depende de la óptica del poder. El primer modelo de este control a través de la vigilancia, esta eficiencia a través de la mirada, este orden a través de la estructura espacial es el campamento militar. Allí es posible toda organización y observación. Las funciones instaladas en él son limita-

das, pero el modelo funciona, y finalmente se extiende a la construcción de los grandes esquemas urbanos, los proyectos de casas para las clases obreras, las prisiones, las escuelas y otras semejantes. En una amplia escala, el modelo del campamento militar proveyó control a través de la jerarquía y la observación. Pero era necesario refinar este modelo en otros aspectos.

La creciente visibilidad interna, que hacía posible el examen en el momento, se convirtió en una problemática general para el arquitecto de la Época Clásica. Proliferaron los planos para las escuelas, los hospitales y las utopías, en los cuales la visibilidad se incrementaba al máximo. Como ejemplo, Foucault toma la construcción de la Escuela Militar de París. El propósito de la Escuela todavía era el rigor: “Educar cuerpos vigorosos, imperativo de salud; obtener oficiales competentes, imperativo de calidad; formar militares obedientes, imperativo político; prevenir el libertinaje y la homosexualidad, imperativo de moralidad” (VC 177). Los medios para cumplir con esto eran en parte arquitectónicos. El edificio se construyó con largos pasillos de celdas monásticas. Cada diez celdas, un oficial. A cada individuo se le daba un compartimiento cerrado, separado del de sus vecinos –pero con un ventanuco de apertura suficiente como para que se lo observara–. En el comedor, las mesas estaban dispuestas de tal manera que el inspector se ubicaba en lo más alto para lograr una mejor observación de los reclutas. Las letrinas tenían puertas en hojas, pero sólidas paredes laterales. Éstos y otros detalles parecerían insignificantes, pero forman parte esencial de la tecnología disciplinaria. Individualización y observación se ligan dentro de este espacio estructural.

Un mayor grado de complicación entra en escena cuando estos detalles observacionales se integran en un aparato productivo. El fraude, la holgazanería, el sabotaje, el mal desempeño en el trabajo, la enfermedad y la incompetencia pueden ser extraordinariamente costosos cuando se multiplican por el crecimiento cada vez mayor del aparato industrial. El artículo sobre “Manufactura” de la *Encyclopédie* define la especialización y la vigilancia como parte indispensable de los medios de producción. Se distinguía jerárquicamente a los supervisores de los operarios, pero de un modo interno a la nueva organización de la producción. La vigilancia adquiere una función económica crucial, mientras produce al mismo tiempo una función disciplinaria. El poder, a través del refinamiento de la vigilancia en estas factorías, comienza a organizarse como “múltiple, automático y anónimo” (VC 176) o casi. Las personas, por supuesto, eran las que lo llevaban a cabo, pero era la organización lo que las hacía obrar de este modo. “Vigilantes perpetuamente vigilados” quiere decir, en los primeros días de la historia industrial, que poder y eficiencia se integraban en un sistema; espacio y producción se ligaban a través de la óptica de la vigilancia.

Con el propósito de hacer operar el sistema, es necesario tener criterios que unifiquen sus operaciones y consoliden sus castigos en un nivel cada vez más fino de especificación. Este criterio era un “juicio normalizador”. Foucault lo caracteriza como una especie de “micropenalidad” en la cual se

incluyen muchas de las áreas de la vida, demasiado triviales y locales para poder ser incorporadas en la telaraña legal, que ahora son captadas por el poder. Había “una verdadera micropenalidad del tiempo (retrasos, ausencias, interrupciones de tareas), de la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), la manera de ser (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes ‘incorrectas’, gestos impertinentes, suciedad), de la sexualidad (falta de recato, indecencia)” (VC 183). A través de la especificación de los más detallados aspectos de la conducta cotidiana, casi cualquier cosa puede ser potencialmente punible. El no conformista, incluso temporario, se convierte en el objeto de la atención disciplinaria.

Toda conducta entonces se sitúa entre dos polos, lo bueno y lo malo. Entre estos dos polos, hay una serie precisa y graduada de medidas que podrían identificarse, cuantificarse y establecer los rangos de la más minúscula ofensa. Se pone en funcionamiento la posibilidad de una “contabilidad penal”. A través de estos métodos analíticos cuantificables se puede compilar un *dossier* objetivo de cada individuo. De allí que, “estableciendo actos con precisión, la disciplina juzga a los individuos ‘de verdad’; la penalidad que se instrumenta se integra en un ciclo de conocimiento de los individuos al sancionar los actos con exactitud, calibra los individuos ‘en verdad’; la penalidad que pone en práctica se integra en el ciclo de conocimiento de los individuos” (VC 186). Podría establecerse una jerarquía objetiva por medio de la cual se justifique, legitime y haga más eficiente la distribución de los individuos.

El efecto del juicio normalizador es complejo. Procede de una premisa inicial de igualdad formal entre los individuos. Ello lleva a una homogeneidad inicial a partir de la cual se diseña la norma de conformidad. Pero de inmediato, apenas se pone en movimiento el aparato, hay una diferenciación cada vez más fina, que separa objetivamente y establece los rangos individuales.

El procedimiento que lleva al mismo tiempo a la vigilancia y al juicio normalizador es lo que se reconoce más fácilmente como un examen. En este ritual, la forma moderna del poder y la forma moderna del conocimiento—que es individual en ambos casos—se reúnen en una sola técnica. En este sentido, el examen “manifiesta el sometimiento de aquellos que se persiguen como objetos y la objetivación de aquellos que están sometidos” (VC 189). Esto puede ser, al menos a primera vista, un desarrollo bastante benigno. Tomemos el ejemplo del hospital. En el siglo xvii, el médico visitaba el hospital, pero poco o nada tenía que ver con su administración. A partir de este momento se produjo un movimiento hacia una posición de creciente participación por la verdadera naturaleza de tipo de conocimiento que se buscaba y por los métodos que se empleaban para obtener ese conocimiento. Cuando el hospital se volvió cada vez más un lugar de ejercitación y conocimiento experimental, el médico desempeñó un papel más importante en esta operación; tuvo más asistentes; muchas formas del hospital cambian para facilitar sus recorridos y exámenes, que llegan a convertirse en el foco central de la

administración hospitalaria. Como había analizado Foucault de modo contundente en *El nacimiento de la clínica*, el hospital correctamente disciplinado se convirtió en la contraparte física de la disciplina médica. Estos cambios no fueron ni benignos, ni insignificantes ni dejaron de tener sus consecuencias.

La relevancia del examen en el hospital o en otras instituciones se basa primero en una inversión sutil pero importante. En las formas tradicionales del poder, como la del soberano, el poder se hace visible a sí mismo, brota al exterior, se pone constantemente en exposición. Las multitudes son mantenidas en la sombra, aparecen sólo en el fulgor de los ojos del poder. El poder disciplinario invierte esta relación. Ahora, es el poder en sí mismo el que busca invisibilizarse, y los objetos del poder—aquellos sobre los cuales opera— se vuelven los más visibles. Es este dato de vigilancia, de visibilidad constante, lo que resulta ser la llave de la tecnología disciplinaria. “En este espacio de dominación, el poder disciplinario manifiesta su potencia, esencialmente, por la disposición de los objetos. Este examen es, como antes lo era, una ceremonia de esta objetivación. En el espacio que domina, el poder disciplinario manifiesta, en cuanto a lo esencial, su poderío acondicionando objetos. El examen equivale a la ceremonia de esta objetivación” (VC 192). Ahora, es a través de esta inversión de la visibilidad como opera el poder.

En segundo lugar, a través de la compilación de los *dossiers*, el examen convierte al individuo en caso susceptible de ser conocido. Para Foucault, esto representa un cambio fundamental. Los detalles de cada vida cotidiana y de la biografía individual habían escapado hasta entonces a la red del sistema legal formal y a cualquier género de registro. Ahora, se los observa con gran atención. Lo que hasta entonces había sido un aparato propio del culto de los héroes reconocidos —atención luminosa a sus vidas, registro escrito de las mismas— ahora resulta invertido. Los pensamientos y actividades más mundanos son registrados escrupulosamente. Por lo tanto, la función de individualización cambia su papel. En un régimen como el feudal, la individualidad se destacaba claramente en la cúspide: los muchos que ejercieron el poder, los muchos que fueron destacados por un lugar individual —por honor, por prestigio, y aun por las tumbas en las que fueron enterrados—. En un régimen disciplinario, la individualización desciende. A través de la vigilancia y la observación constante, se individualiza a todos los que están sujetos al control. El ritual del examen produce *dossiers* que contienen observaciones minuciosas. El niño, el paciente, el criminal son conocidos con un detalle mucho mayor que el adulto, el individuo sano y el ciudadano respetuoso de la ley. El *dossier* reemplaza a la épica.

Ahora, el poder no sólo introduce la individualidad en el campo de la observación, sino que fija la individualidad en el campo de lo escrito. Un meticuloso aparato documental comienza a ser un componente esencial en el crecimiento del poder. Los *dossiers* permiten a las autoridades fijar una maraña de codificación objetiva. Más conocimiento conduce a mayor especificación. Esta acumulación de documentación individual dispuesta

en un orden sistemático hace “la medida de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las derivaciones de los individuos con respecto a otros, y su distribución en una ‘población’” (VC 195). El individuo moderno –objetivado, analizado, fijado– es un logro histórico. No existe una persona universal sobre la cual el poder realice sus operaciones y conocimientos, sus indagaciones. Más bien, el individuo es el efecto y objeto de un cierto entrecruzamiento de poder y conocimiento. Es el producto de una compleja estrategia desarrollada en el campo del poder y del múltiple desarrollo de las ciencias humanas.

Con la emergencia de las ciencias clínicas del individuo, se da un paso decisivo hacia las ciencias del hombre tal como las conocemos hoy. Esta vasta compilación de datos, la proliferación de *dossiers* y la continua expansión de nuevas áreas de investigación se desarrollan de modo concurrente con el refinamiento y florecimiento de las técnicas disciplinarias para la observación y el análisis del cuerpo, que se hace más accesible, de este modo, a la manipulación y al control. Para Foucault el nacimiento de las ciencias del hombre no fue un momento glorioso: “Hay verosímilmente que buscarlo en esos archivos de poca gloria donde se elaboró el juego moderno de las coerciones sobre cuerpos, gestos, comportamientos” (VC 196).

Foucault afirma que una verdadera autodefinition de las ciencias humanas como “disciplinas” escolares, de la forma en que las tratamos, se encuentra estrechamente vinculada con la expansión de las tecnologías disciplinarias. Esto es algo más que una simple convergencia retórica. Las ciencias sociales (psicología, demografía, estadística, criminología, higiene social, etc.) se construyen desde un principio dentro de instituciones de poder particular (hospitales, prisiones, administraciones) donde su papel llega a ser el de la especialización. Estas instituciones necesitan de discursos y prácticas nuevos, más refinados y más operacionales. Estos discursos, estas pseudo-ciencias, estas disciplinas socio-científicas desarrollan sus propias reglas de evidencia, sus propios modos de reclutamiento y exclusión, sus propios compartimientos disciplinarios, pero todo ello dentro de un contexto más amplio de tecnologías disciplinarias.

Esto *no* implica decir que las ciencias del hombre son un reflejo directo de la prisión, sino que ambas se desarrollaron en una matriz histórica común y que no se han separado de las tecnologías de poder/saber que han investido la prisión. Para producir cuerpos dóciles la tecnología disciplinaria del poder “reclamaba una técnica para entrecruzar la sujeción y la objetivación [...] El sistema carcelario constituye una de las armaduras de ese poder-saber que ha hecho históricamente posibles las ciencias humanas. El hombre cognoscible (alma, individualidad, conciencia, conducta, poco importa aquí) es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación” (VC 311, 312).

La ciencias sociales objetivantes

El relato de Foucault de la construcción de los individuos como objetos suscita cuestiones importantes sobre las ciencias sociales. De inmediato advertimos que las ciencias sociales se han desarrollado en una matriz de poder, lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿es posible que las ciencias sociales se separen de esta matriz como lo han hecho las ciencias físicas? Pero si seguimos a Foucault, en cambio, dirigiremos nuestro énfasis sobre dos cuestiones diferentes: ¿podría alguna ciencia social autónoma y objetiva, que excluyese sistemáticamente toda cuestión concerniente a sus propias posibilidades, ser capaz de acercarse a una idea general y significativa relacionada con la actividad humana? Y, más importante aun, ¿cuál sería la fuente y el efecto de esta lucha por la autonomía y la objetividad? Otra cuestión que Foucault parecería obligado a contestar es: ¿podrían las ciencias sociales reconocer su dependencia, respecto de sus posibilidades, de un trasfondo de prácticas sociales, y entonces tratar este trasfondo científicamente? Otra vez, nos encontramos rondando la pregunta: si hubiese una teoría del trasfondo de prácticas que hiciese posible una ciencia social específica, ¿podría una teoría de ese tipo dar cuenta del papel social desempeñado por estas teorías en sí mismas?

Estos giros sistemáticos de los que tomamos cuestiones relevantes podrían parecer simples evasiones de las cuestiones filosóficas fundamentales involucradas aquí pero, de hecho, son los que se siguen de la lógica de la posición de Foucault. Para comenzar, Foucault rechaza consistentemente llegar a verse envuelto en un debate acerca de lo verdadero. En la época de *La arqueología del saber* (véase capítulo 3) tiene una fenomenología radicalizada gracias al acotamiento específico de todo reclamo de verdad, y también de todo intento de justificar y fundamentar la empresa de la seriedad por medio de la búsqueda de una teoría objetiva. Más aún, también desde los comienzos Foucault había ido más allá de la fenomenología, acotando el significado que el propio sujeto da a sus experiencias. Para el arqueólogo, las cuestiones de la seriedad y del sentido no llegan ni a suscitarse. Con el agregado de la genealogía, sin embargo, Foucault puede formular cuestiones concernientes a la seriedad y el sentido. El tipo de seriedad involucrada no es el reclamo de una teoría objetiva, sino una preocupación seria respecto del papel que esas teorías afirman objetivamente haber desempeñado. Llamamos a esto la dimensión analítica. Y la especie de significado que Foucault encuentra ahora pertenece a la significación de la expansión de lo que se llama ciencias sociales objetivas en nuestra sociedad. Descifrando estos significados, Foucault trata de involucrarlos en lo que denominamos interpretación.

Retornando ahora a la primera cuestión, ¿pueden las ciencias sociales, como las ciencias físicas, liberarse a sí mismas del sustrato de prácticas sociales que las hacen posibles? Y en caso de ser así, ¿qué significación tendrían los resultados científicos que se puedan alcanzar entonces? Para ser claro acerca del particular papel desempeñado por el sustrato social

en el estudio del hombre, debemos recordar primero que las ciencias naturales también presuponen un sustrato de técnicas, discriminaciones compartidas y sentido de la relevancia también compartido – habilidades todas éstas recogidas a través del ejercicio de lo que Kuhn llama “matriz disciplinaria”¹ de una ciencia–.

De manera breve e incompleta, Foucault desarrolla una conexión y una comparación entre la evolución de las ciencias de la naturaleza y las del hombre. Traza un paralelo entre el crecimiento de las técnicas disciplinarias en el siglo XVIII y el desarrollo de las técnicas de investigación jurídica durante la Edad Media. Desde sus raíces en las cortes recientemente formadas y desde los siglos XII y XIII, las técnicas para el establecimiento independiente de hechos se ramificaron en muchas direcciones. “Es quizá cierto que las matemáticas, en Grecia, nacieron de las técnicas de la medida; las ciencias de la naturaleza, en todo caso, nacieron por una parte, a fines de la Edad Media, de las prácticas de la investigación” (VC 228). Fue durante la Inquisición que la investigación desarrolló su modelo operativo. Los practicantes refinaron sus procedimientos de investigación de las ciencias naturales y las separaron de sus conexiones con el poder. Las técnicas de inquirir que involucran observación, descripción y establecimiento de “hechos” nacieron en una matriz de poder eclesiástico y real.

La historia es diferente para las ciencias del hombre. Las ciencias humanas “con las que nuestra ‘humanidad’ se encanta desde hace más de un siglo tienen su matriz técnica en la minucia mezquina y aviesa de las disciplinas y de sus investigaciones” (VC 228). Pero hasta el momento se ha fracasado en romper con su lugar de nacimiento. No ha habido para las ciencias sociales un “Gran Observador” comparable a Galileo para las naturales. Los procedimientos de examen e inscripción han permanecido ligados, si no por completo al menos de modo estrecho, al poder disciplinario en el cual fueron engendrados. Ha habido, por supuesto, grandes cambios, avances en las técnicas. Nuevos métodos disciplinarios han visto la luz del día y se han establecido sobre la base de complicados vínculos con el poder. Foucault sostiene, sin embargo, que se trataba de meros refinamientos, no del esperado corte de amarras, el cruce del umbral hacia una ciencia independiente.

¿Por qué existe aquí una diferencia histórica en la forma en que la matriz disciplinaria funciona para las ciencias sociales y las naturales?² Para contestar esta pregunta, debemos tomar en cuenta primero, con más detalle, la forma en que opera el sustrato de prácticas en las ciencias naturales. Técnicas y habilidades cada vez más sofisticadas han permitido a los científicos modernos “elaborar” [*work-over*]³ objetos tanto como incorporarlos en armazones formales. Esto les ha permitido aislar propie-

¹ Kuhn, *Scientific Revolutions*, p. 182. [*La estructuras de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.]

² Las cuestiones filosóficas que aparecen en la respuesta a esta pregunta son tratadas por H. Dreyfus, “Holism and Hermeneutics”, *Review of Metaphysics*, sept. 1980.

³ De acuerdo con Heidegger, los objetos con los cuales trata la ciencia son producidos por una especial actividad de observación refinada que llama *bearbeitung*. “Cada nuevo

dades de su contexto de relevancia humana, y tomarlos entonces como propiedades carentes de sentido, aislados de este modo y relacionados entre sí por leyes estrictas. Como cualquier habilidad, las prácticas que hacen posibles las ciencias naturales implican un tipo de *know-how* que no puede captarse a través de reglas estrictas. Kuhn (como hemos visto en el capítulo 3) enfatiza que estas habilidades se requieren para poder trabajar en problemas ejemplares, y Polanyi agrega que, a menudo, estas habilidades no pueden aprenderse en los libros de texto sino que deben adquirirse por medio de un aprendizaje. Sin embargo, estas habilidades científicas presuponen nuestras prácticas y discriminaciones cotidianas, de modo que no pueden descontextualizarse como las revela el contexto libre de las propiedades físicas. Por estas dos razones, las prácticas de los científicos no pueden expresarse en la forma de las leyes explícitas cuya formulación permiten estas prácticas. Son, de acuerdo con Kuhn, “un modo de conocimiento que es menos sistemático o menos analizable que el conocimiento arraigado en las reglas, leyes, o criterios de identificación”.⁴ Pero el punto importante para las ciencias naturales es exitoso, precisamente, en la medida en que *este trasfondo de prácticas que hacen posible la ciencia puede ser dado por supuesto e ignorado por los científicos*.

Las ciencias humanas tratan constantemente de copiar a las ciencias naturales en su exitosa exclusión de sus teorías de cualquier referencia al trasfondo. Los practicantes esperan que a través de la búsqueda de un acuerdo compartido acerca de lo que es relevante y del desarrollo de habilidades de observación también compartidas, el trasfondo de prácticas de los científicos sociales pueda darse como supuesto e ignorarse de la manera en que los científicos naturales ignoran el suyo. Por ejemplo, los investigadores toman ahora como sustrato garantizado analogías del tipo de los modelos de la computadora, y se preparan en técnicas compartidas tales como la programación, con la esperanza de poder relacionar, por medio de estrictas leyes, atributos sin sentido y factores que se revelan ante su perspectiva. Dadas estas técnicas formalizadas, la ciencia social normal podría, por cierto, establecerse a sí misma; sólo podría hacerlo, sin embargo, excluyendo las habilidades sociales, instituciones o acuerdos con el poder que hacen posible el aislamiento de las características o atributos posibles. Sin embargo, tales habilidades, y el contexto de prácticas sociales que presuponen, son *internos* a las ciencias humanas, de la misma manera que las habilidades de los científicos de laboratorio son internas a la historia y a la sociología de la ciencia, porque *si las ciencias humanas afirman estudiar las actividades humanas, entonces la ciencias humanas, a diferencia de las naturales, deben tener en cuenta aquellas actividades humanas que hacen posibles sus propias disciplinas*.

fenómeno que emerge en un área de la ciencia se refina hasta tal punto que se hace apto para la coherencia normativa objetiva de la teoría”. Véase “Science and Reflection”, en *The Question Concerning Technology* (New York: Harper and Row, 1977), pp. 167, 169.

⁴ Kuhn, *Scientific Revolutions*, 2da. ed., p. 192.

Así, mientras que en las ciencias naturales siempre es posible y generalmente deseable que una ciencia normal indiscutible, defina y resuelva problemas concernientes a la estructura del universo físico que se establece a sí mismo, en las ciencias sociales una ciencia normal no desafiada sólo podría indicar una ortodoxia que se establece a sí misma, no a través de los logros científicos, sino ignorando el trasfondo y eliminando a todos sus competidores. Ello significa que la tarea básica de explorar el trasfondo de prácticas y su significación ha sido suprimida. El punto es que las ciencias naturales sólo pueden existir como ciencias normales. Por supuesto, las ciencias normales deben permitir las revoluciones, o bien las ciencias no podrían abrirse a nuevas ideas radicales, lo que no significa otra cosa más que hay un conflicto de interpretaciones –un vacío de acuerdos sobre cierta cantidad de cuestiones significativas y procedimientos de justificación– sin el cual es imposible el progreso de las ciencias normales. Por otra parte, la normalidad para cualquier ciencia social particular querría significar que ha logrado ignorar exitosamente el trasfondo social que construye sus objetos y hace posibles los métodos disciplinarios, y que podría suponer que una tal ciencia sistemáticamente autolimitada podría acercarse a las generalizaciones predictivas altamente restringidas. Charles Taylor trató de sostener este punto en su importante artículo “Interpretation and the Sciences of Man” (“*La interpretación y las ciencias del hombre*”) (1971).⁵ Puntualiza que la ciencia política objetiva, con su grilla sistemática de categorías socioeconómicas, presupone en sí misma que nuestras prácticas culturales occidentales nos han producido como individuos aislados que establecemos vinculaciones para satisfacer nuestras necesidades y formar colectividades sociales. Taylor argumenta que, a causa de la toma acrítica de este trasfondo de prácticas como algo garantizado, la ciencia social objetiva es necesariamente incapaz de predecir y explicar fenómenos como el movimiento *hippie* y la expansiva agitación cultural que le da parcial expresión. Taylor sostiene que solamente a través de la comprensión de lo que significa el trasfondo de prácticas culturales para los actores involucrados, una ciencia social llega, si no a predecir, al menos a comprender retroactivamente la significación de un fenómeno semejante.

Está claro que Taylor está en lo cierto respecto de que una hermenéutica social como la que defiende tendría sus ventajas sobre las ciencias sociales objetivas en la comprensión de movimientos tales como el que se había hecho presente a finales de los sesenta. Pero, como hemos visto en el capítulo 5, desde el punto de vista de Foucault, la ciencias hermenéuticas, o ciencias intersubjetivas, tendrían limitaciones intrínsecas tan serias como las de las ciencias sociales objetivas.

Verdaderamente, si está en lo cierto, sustituir una grilla objetiva que excluye el sustrato de prácticas por el punto de vista del actor respecto de la significancia del mismo sustrato, en tanto avance, conduce igualmente a dificultades metodológicas fundamentales. Porque, desde el punto de

⁵ Reimpreso en Paul Rabinow y William Sullivan (eds.), *Interpretative Social Science*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979).

vista de la analítica interpretativa, actores sociales como los *hippies*, aun más que de los científicos objetivos, están fuera del alcance de la objetivación progresiva que tiene lugar en la sociedad. Sin duda, el movimiento contracultural fue correcto en su autocomprensión. Estos actores, por cierto, estaban llamando la atención y respondiendo a un cierto consenso que el resto de la sociedad y las ciencias sociales admitieron dando por sentado que era natural y deseable. Pero estaba completamente equivocado acerca de su propia significación, y por eso una hermenéutica que intentara introducirse en él y explicar sus puntos de vista, hubiera estado necesariamente equivocada también. De acuerdo con el análisis de Foucault, el trasfondo de prácticas no puede ser comprendido desde el punto de vista hermenéutico en términos de su significado intersubjetivo. Dado que los objetos de las ciencias sociales son producto del ordenamiento progresivo de las cosas en el nombre del bienestar (lo que Foucault llama bio-poder), las significaciones intersubjetivas o comunes a las cuales apela Taylor como base de su análisis son, en sí mismas, producto de amplias tendencias a la clasificación subjetivante propia de nuestra cultura.

La hermenéutica de Taylor, que intenta incluir el sustrato de prácticas en su análisis, es un importante correctivo para el intento de las ciencias sociales objetivas de excluir su propia matriz disciplinaria. Pero su sobreestimación de la importancia social del movimiento contracultural —con cuyos actores se trata de compartir el mismo punto de vista— demuestra que no se puede suponer que los actores sean conscientes, o estén siquiera tenuemente advertidos, acerca del sentido de sus actividades —al menos en el significado que Foucault le asigna al “sentido”, esto es, cómo sirven sus actividades para llegar “a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (HS 113)—. Sólo una analítica interpretativa como la de Foucault sería capaz, al menos retrospectivamente, de comprender cuán fácilmente el movimiento contracultural era cooptado y obligado a servir a las verdaderas tendencias a las cuales se oponía —tendencias éstas que produjeron tanto las ciencias sociales objetivas como subjetivas, y que estas mismas ciencias, inevitablemente, fracasaron al intentar comprender—.

Una vez que se reconoce la importancia del sustrato de prácticas, la segunda cuestión que surge es ¿pueden estas prácticas, por sí mismas, ser el objeto de una teoría social? La respuesta moderna más poderosa a esta cuestión encuentra su expresión en el intento de Max Weber de desarrollar una descripción teórica de la racionalidad y de la creciente objetivación de nuestra vida social. Weber vio que la racionalidad, en la forma de la burocratización y del pensamiento regido por el cálculo, iba en camino de convertirse en la forma de comprensión dominante de la realidad de nuestro tiempo, y se propuso dar una descripción racional y objetiva de cómo esta forma de pensamiento tendría que llegar a dominar nuestras prácticas y nuestra autocomprensión. Se vio llevado, a través de este análisis científico, a observar que el “desencantamiento del mundo” que estaba preparando el pensamiento regido por el cálculo implicaría

enormes costos. Advirtió además que su propia teorización era parte del mismo desarrollo que deploraba pero que, como han puntualizado muchos comentaristas, nada en absoluto había en su método que justificase su sensación de que el costo de la racionalidad era tan grande que ningún beneficio se derivaría de él. Una vez establecido este punto de partida de Weber, todo lo que éste podía hacer era señalar el paradójico resultado de su análisis y los crecientes peligros para su cultura.

Heidegger y Adorno evitaron las paradójicas conclusiones de Weber afirmando que no se podía tener una descripción completamente objetiva del trasfondo de prácticas culturales que hacía posible la teoría y que, por eso mismo, no es posible contribuir a la objetivación cuando se hacen análisis sociales, aunque se pueda hacerlo, por supuesto, como lo hace la mayoría de los científicos sociales. Además, como observaron Heidegger y Adorno, cada uno se encuentra ya en una particular situación histórica, lo que quiere decir que uno se da cuenta de que la significación de sus propias prácticas culturales jamás puede ser libremente valorada, sino que siempre involucra una interpretación. El sujeto del conocimiento, lejos de hallarse fuera de todo contexto, es producido por las prácticas que se propone analizar. Esta afirmación es apoyada no tanto por argumentos como por análisis detallados: en el caso de Heidegger, por medio del análisis de las estructuras generales de la situación de los seres humanos, y en Adorno por los críticos relatos históricos de la producción del conocimiento.

En nuestra construcción retroactiva del pensamiento de Foucault, el próximo movimiento es el realizado por Merleau-Ponty, que puntualizó que los sujetos del conocimiento se encuentran necesariamente situados porque el conocimiento crece fuera de la percepción, que es la tarea de un observador corporalizarlo y, por eso mismo, esencialmente situado como perceptor. Sin embargo, como ya habíamos notado, la descripción de la corporalización de Merleau-Ponty era tan general que su apelación al cuerpo como una explicación de la situación es poco menos que una localización y redefinición del problema. Además de enfocar la cuestión del conocimiento objetivo desde la base de la percepción, Merleau-Ponty ignoró, y por eso mismo no fue capaz de iluminar, la dimensión histórica y cultural de ser un cuerpo en situación.

Foucault, en nuestra interpretación, toma lo mejor de cada una de estas posiciones, sin mencionarlo, y desarrollándolas de una manera que le permite superar algunas de sus dificultades. De Weber hereda una preocupación por la racionalización y la objetivación como tendencias esenciales de nuestra cultura y como problemas más importantes de nuestro tiempo. Pero al convertir la ciencia weberiana en analítica genealógica, desarrolla un método de análisis riguroso que tiene un lugar central para la preocupación pragmática y presupone más bien la paradójica oposición que es una parte necesaria de la empresa intelectual. Como Heidegger y Adorno, Foucault enfatiza que el trasfondo histórico de prácticas, esas prácticas que hacen posibles las ciencias sociales objetivas, no puede estudiarse en un contexto libre, de libre valoración y teoría objetiva; más bien, estas prácticas producen al investigador y re-

quieren de una interpretación de sí mismo y de su mundo. Habiendo aprendido de Merleau-Ponty que el sujeto cognoscente está corporalizado, Foucault puede encontrar el lugar desde el cual demostrar que el investigador se encuentra necesariamente situado.

La demostración de la condición de estar situado toma la forma de la demostración de cómo el investigador corporalizado, de la misma manera que los objetos que estudia, ha sido producido por una específica tecnología de manipulación y formación. Esto también permite a Foucault describir por medio de los hechos, que Adorno deja en el misterio, que el investigador tiene una posición desde la cual criticar estas prácticas, una posición que es más que un simple e irracional rechazo de la racionalidad. Si el cuerpo vivido es algo más que el resultado de las tecnologías disciplinarias que se han ejercido sobre él, esto quizá proporcione una posición desde la cual criticar estas prácticas, e incluso, tal vez, una forma de describir la tendencia hacia la racionalización y la tendencia que esta tendencia conlleva dentro de sí. Merleau-Ponty ya había argumentado que el cuerpo vivido era un "*nascent logos*" y que su intento de alcanzar un máximo control sobre el mundo produce tanto teoría como objetivación y oculta esta producción. Proyectó una "Genealogía de la verdad" basada en el cuerpo. Obviamente, la genealogía de la verdad de Foucault basada sobre el cuerpo parecería completamente diferente, aunque sin embargo el proyecto es el mismo. A pesar de que Merleau-Ponty murió antes de haber llevado adelante su proyecto, los recientes trabajos de Foucault parecen estar orientados en esta misma dirección.

8. LA GENEALOGÍA DEL INDIVIDUO MODERNO COMO SUJETO

Foucault plantea la cuestión de la sexualidad en términos estrictamente históricos; la sexualidad es una construcción histórica, no un referente biológico subyacente. Disiente con la noción ampliamente aceptada del sexo como una esencia subyacente, una energía arcaica, para demostrar que este concepto también procede de un discurso particular sobre la sexualidad. Es cuidadoso al ligar este tipo de palabras y el análisis del significado de las cambiantes políticas sobre el cuerpo y sus deseos: “Hemos tenido sexualidad desde el siglo XVIII, y sexo desde el XIX. Lo que había antes era, sin duda, la carne” (CF 211).

Durante el siglo XVIII, y especialmente el XIX, la sexualidad se convirtió en un objeto de investigación científica, de control administrativo y de preocupación social. Para los médicos, los reformadores y los científicos sociales, el sexo pareció proporcionar la clave de la salud individual, de la patología y de la identidad. Como hemos visto (capítulo 6), fue a través de la elaboración de una nueva simbología de la sexualidad que la burguesía se demarcó a sí misma frente al código nobiliario de la “sangre” y frente a las clases trabajadoras, portadoras ambas de varios peligros sexuales. En términos de Foucault, la sexualidad emergió como un componente esencial de una estrategia de poder que ligaba exitosamente a la población con la expansión del bio-poder.

La tesis de Foucault es que la sexualidad fue inventada como un instrumento-efecto del bio-poder. No disputa ahora con los criterios de cronología histórica, que observan un giro, a lo largo del siglo XVIII y sobre todo del XIX, desde una sexualidad que es relativamente libre, considerada parte indiferenciada de la vida cotidiana, a una sexualidad controlada y guardada. Muestra que estos controles llegaron a experimentar un ascenso dramático y sin precedentes en las discusiones, los escritos y los pensamientos sobre el sexo. Antes que observar los últimos siglos como

la historia de una creciente represión sexual, Foucault sugiere una creciente canalización, “una incitación a los discursos, regulada y polimorfa” (HS 46). Este discurso consideraba el sexo como un deseo tan poderoso e irracional que las dramáticas formas de autoexamen individual y control colectivo se volvieron imperativos para mantener sujetas estas fuerzas.

A través del desarrollo de la sexualidad, el bio-poder extendió sus redes hacia abajo, hasta las más pequeñas contorsiones y las más minúsculas vibraciones del alma. Esto fue posible gracias a la construcción de una tecnología específica: la confesión del sujeto individual, ya sea a través de la autorreflexión o de la palabra. Es a través de la tecnología de la confesión que varios factores que hemos encontrado en nuestro análisis –el cuerpo, el saber, el discurso y el poder– se situaron en una misma localización. Hablando con amplitud, esta tecnología se aplica en primer lugar a la burguesía como tecnología disciplinaria; en términos generales, ha evolucionado como un medio de control de las clases trabajadoras y del subproletariado. (En ambas instancias, esta simplificación esquemática sería tomada heurísticamente.) En la genealogía del sujeto moderno, Foucault está superponiendo las tecnologías del sujeto y la subjetivación a sus más tempranos análisis de las tecnologías del objeto y de la objetivación.

Foucault analiza la tecnología particular y el discurso del sujeto involucrado en la confesión, como lo ha analizado en relación con las tecnologías disciplinarias. Sitúa a ambos dentro de una amplia grilla de interpretación, el bio-poder. Por eso es importante asumir que Foucault no observa la identidad sexual o la liberación sexual en nuestra sociedad como inherentemente libres o necesariamente opuestas a la dominación. Frecuentemente se lo ha comprendido mal en este punto, particularmente por aquellos que afirman que los movimientos de autoexpresión sexual están necesariamente atados a políticas “significativas” de resistencia a las formas actuales de poder. Esto se opone por completo a la opinión de Foucault, que argumenta que las formas de dominación que están ligadas a la identidad sexual son, de hecho, características del reciente desarrollo de nuestra sociedad y son, por esta misma razón, difíciles de identificar. Como hemos visto en nuestra discusión de la hipótesis represiva, Foucault sostiene que la represión en sí misma no es la forma más general de dominación. De hecho, la creencia de que se resiste a la represión, ya sea a través del autoconocimiento, ya sea por medio de la verdad, apoya la dominación, porque oculta la forma real en que opera el poder.

Sexo y bio-poder

La construcción histórica de la sexualidad, que es un discurso distintivo conectado a prácticas y discursos de poder, se fraguó a comienzos del siglo XVIII. Una “incitación técnica a hablar acerca del sexo” se desarrolló

simultáneamente con la preocupación administrativa por el bienestar de la población. Se desarrollaron clasificaciones científicas y empíricas de la actividad sexual en el contexto de una preocupación por la vida. En las primeras etapas, era mucho lo que permanecía en las sombras de los primitivos discursos religiosos que ligaban carne, pecado y moralidad cristiana. Pero, gradualmente, demógrafos y administradores policiales comenzaron a explorar empíricamente cuestiones tales como la prostitución, las estadísticas de población y la distribución de las enfermedades. “El sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra. Participa del poder público; solicita procedimientos de gestión; debe ser tomado a cargo por discursos analíticos. En el siglo XVIII el sexo llega a ser asunto ‘de policía’” (HS 34).

La creciente preocupación respecto de los estudios estadísticos de la población puede servir de ejemplo. A lo largo del siglo XVIII, la demografía y sus campos asociados se fueron convirtiendo gradualmente en disciplinas. Los administradores, como hemos visto, enfocaron la población como algo que debía conocerse, controlarse, cuidarse y hacer florecer: “hay que analizar la tasa de natalidad, la edad del matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, la manera de tornarlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las prohibiciones, la incidencia de las prácticas anticonceptivas” (HS 35). A partir de la preocupación general por el crecimiento de la población, los administradores franceses del siglo XVIII comenzaron a instituir gradualmente procedimientos de intervención en la vida sexual de la población. Partiendo de estas preocupaciones político-económicas, el sexo se convirtió en una cuestión que involucraba tanto al Estado como al individuo.

Durante el siglo XVIII, la relación entre sexualidad y poder se transformó en cuestiones de población. A comienzos del siglo XIX tuvo lugar un cambio mayor: una reformulación del discurso sobre la sexualidad en términos médicos. Fue este cambio lo que desencadenó una explosión del discurso sobre sexualidad en el interior de toda la sociedad burguesa. El punto clave del cambio fue la separación de una medicina del sexo de una medicina del cuerpo, una separación basada en el aislamiento “de un ‘instinto’ sexual susceptible –incluso sin alteración orgánica– de presentar anomalías constitutivas, desviaciones adquiridas, dolencias o procesos patológicos” (HS 143). A través de esta ruptura del pensamiento “científico”, la sexualidad se ligó a una poderosa forma de conocimiento a través de un vínculo establecido entre el individuo, el grupo, el significado y el control.

Aquí, Foucault contrasta sexo y sexualidad. El sexo es una cuestión familiar. “Sin duda puede admitirse que las relaciones de sexo dieron lugar, en toda sociedad, a un dispositivo de alianza” (HS 129). Antes de finales del siglo XVIII surgieron los mayores códigos legales de Occidente centrados en el desarrollo de la alianza: un discurso particular sobre el sexo por medio de la articulación de obligaciones religiosas o legales del matrimonio con los códigos para la transmisión de la propiedad y los lazos

de afinidad. Estos códigos crearon estatutos, permitieron o prohibieron acciones y constituyeron un sistema social. A través de las alianzas para el matrimonio y la procreación se establecieron los mecanismos de intercambio y traspaso de riqueza, propiedad y poder.

La forma histórica con la cual Foucault identifica “la sexualidad” se convierte en algo inseparable del sexo de las alianzas. La sexualidad es una cuestión individual, implica los placeres privados ocultos, los excesos peligrosos para el cuerpo, las fantasías secretas; parece haber llegado a verse como la verdadera esencia de los seres humanos individuales, el corazón de la identidad personal. Era posible conocer los secretos del propio cuerpo y pensar en ellos a través de la mediación de médicos, de psiquiatras y de otros a quienes se confesaban las prácticas y los pensamientos privados. Esta personalización, medicalización y significación del sexo que ocurre en un tiempo histórico particular es, en los términos de Foucault, el desarrollo de la sexualidad.

Dentro de esta expansión generalizada de la producción y proliferación del discurso sobre la sexualidad, Foucault aísla cuatro “grandes conjuntos estratégicos” en los que se combinan el poder y el saber en mecanismos específicos construidos en torno de la sexualidad. Cada una de estas estrategias en el desarrollo de la sexualidad comenzó separadamente de las otras, y cada una estuvo al principio relativamente aislada de las otras. Los detalles se esperan para los volúmenes de la *Historia de la sexualidad* prometidos por Foucault; los temas principales se relacionan claramente con la interpretación del bio-poder que hemos venido desarrollando.

En primer lugar, una histerización del cuerpo de las mujeres. El cuerpo de la mujer comienza a ser examinado como algo completamente saturado de sexualidad. A través de los “avances” médicos, el cuerpo femenino puede ser aislado “bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca” y ubicado “en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar)” (HS 127). Todos los elementos del desarrollo completo de la sexualidad se hacen presentes aquí: una misteriosa y penetrante sexualidad de la mayor importancia que reside en alguna y en todas las partes del cuerpo; esta misteriosa presencia es lo que lleva al cuerpo femenino al discurso analítico de la medicina; a través de este discurso médico, tanto la identidad personal de las mujeres como la salud futura de la población se vinculan con un lazo común de saber, poder y materialidad del cuerpo.

En segundo lugar, una pedagogización del sexo del niño. Las tácticas empleadas en la lucha contra la masturbación ofrecen un claro ejemplo de la expansión del bio-poder como producción, no como restricción, de un discurso. Este discurso se construyó sobre la creencia de que todos los niños están dotados con una sexualidad que es tan natural como peligrosa. Consecuentemente, tanto los intereses colectivos como los individuales convergieron en los esfuerzos para hacerse cargo de este ambiguo potencial. El onanismo infantil se trataba como una epidemia. “En realidad, a lo largo de esa campaña secular que movilizó el mundo adulto

en torno del sexo de los niños, se trató de encontrar un punto de apoyo en esos placeres tenuous, constituirlos en secretos (es decir, obligarlos a esconderse para permitirse descubrirlos)” (HS 55). Vigilancia elaborada, técnicas de control, engaños innumerables, moralización incesante, demandas de perpetua observación, continua incitación a la culpa, reconstrucción arquitectónica, honor familiar, avances médicos, todo este conjunto se movilizaba en una campaña condenada obviamente al fracaso desde el comienzo —si en verdad era su meta, en efecto, la erradicación de la masturbación—. Sin embargo, si esta campaña se lee como una producción de poder y no como una restricción de la sexualidad, tuvo un éxito admirable: “A lo largo de ese apoyo el poder avanza, multiplica sus estaciones de enlace y sus efectos, mientras que el blanco en el cual deseaba acertar se subdivide y ramifica, hundiéndose en lo real al mismo paso que el poder” (HS 56).

En tercer lugar, socialización de la conducta procreadora. En esta estrategia, se otorgaba a la pareja conyugal responsabilidades tanto médicas como sociales. La pareja, a los ojos del Estado, tenía ahora deberes con el cuerpo político; tenía que protegerlo de las influencias patógenas que una sexualidad descuidada podría incrementar y limitar (o revigorizar) la población por medio de una cuidadosa atención a la regulación de la procreación. Las enfermedades o los errores en la vigilancia de la sexualidad de la pareja podían conducir fácilmente, se sostenía, a la producción de perversiones sexuales y mutantes genéticos. El descuido en la observación de la propia sexualidad podía llevar a la peligrosa declinación de la salud, tanto de la familia individual como del cuerpo social. A finales del siglo XIX “toda una práctica social, cuya forma exasperada y a la vez coherente fue el racismo de Estado, dio a la tecnología del sexo un poder temible y efectos remotos” (HS 144).

Los movimientos eugenésicos, ciertamente, pueden comprenderse bajo esta luz. Sin embargo, no todas las ciencias que emergieron para tratar la sexualidad humana tomaron este papel de monitores biológicos. Foucault puntualiza que particularmente en los primeros días, cualquiera fuese el papel normalizador que adquiriera más tarde, el psicoanálisis demostraba una persistente y valerosa resistencia a todas las teorías de la degeneración hereditaria. De todas las tecnologías médicas desarrolladas para normalizar el sexo, fue la única que resistió vigorosamente a este biologicismo.

En cuarto lugar, una psiquiatrización de los placeres perversos. Hacia finales del siglo XIX, el sexo había sido aislado o, como lo interpreta Foucault, construido como un instinto. El deseo instintivo, se sostenía, operaba tanto en el nivel físico como biológico. Podía ser pervertido, distorsionado, invertido y deformado; y también podía funcionar de manera natural y sana. En cada caso, el instinto sexual y la naturaleza de los individuos estaban íntimamente conectados. La ciencia —la ciencia sexual— construyó un vasto esquema de anomalías, de perversiones, de especies de sexualidades deformadas. A finales de siglo, los psiquiatras eran especialmente diestros en este tipo de cosas. Estaban “los mixoesco-

pófilos, los ginecomastas, los presbiófilos, los invertidos sexoestéticos y las mujeres dispareunistas” (HS 57). Al establecer estas especies sobre bases científicas, se suponía que facilitaban en gran medida la especificación y detalle de los individuos. Se abrió una arena enteramente nueva para la regulación y el detallado registro de la vida individual. Para los psiquiatras, la sexualidad penetraba cada aspecto de la vida del perverso, de allí que cada aspecto de su vida debiese conocerse. Mientras que “el sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie” (HS 57). Lo que ha sido un conjunto de actos prohibidos se ha convertido ahora en síntomas de una mezcla significativa de biología y acción. Una vez más, “la mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente” (HS 57). Ahora, toda conducta podría clasificarse a lo largo de una escala de normalización y patologización de este misterioso instinto sexual. Una vez que se establece científicamente una diagnosis de las perversiones, pueden y deben aplicarse las tecnologías correctivas –tanto para el bien individual como para el social–. Toda una nueva “ortopedia” del sexo encuentra aquí su justificación. Así, como en las otras tres estrategias, la nueva ciencia sexual y la demanda de regulación y vigilancia se conectan con el cuerpo. Se las situaba juntas en el mismo conjunto relativo a la profundidad, omnipresencia y significado de la sexualidad que penetraba cada cosa con la que entraba en contacto –que era casi todo–.

Todas estas estrategias conducen a la curiosa vinculación de poder y placer. Como el cuerpo era el *locus* de la sexualidad, y la sexualidad ya no podía ser ignorada, la ciencia se veía compelida a conocer en detalle todos los secretos biológicos y físicos del cuerpo. El resultado fue, por cierto, un avance científico, pero también “una sensualización del poder y una ganancia del placer”. El avance científico se dio con una motivación agregada, con una oculta estimulación que se convirtió en su propio placer intrínseco. El examen, la técnica nuclear de estos nuevos procedimientos, era la ocasión para poner de relieve un discurso social subyacente en términos de una aceptable terminología médica. Dado que los problemas médicos permanecían ocultos, el examen requería la confesión del paciente. Esta acción “supone proximidades [...] requiere un intercambio de discursos, a través de preguntas que arrancan confesiones y de confidencias que desbordan los interrogatorios” (HS 58). Además, la persona examinada también era investida con una específica forma de placer: toda esta cuidadosa atención, estas acariciantes extorsiones respecto de los más mínimos detalles, estas opresivas exploraciones. “El examen médico, la investigación psiquiátrica, el informe pedagógico y los controles familiares pueden tener por objetivo global y aparente negar todas las sexualidades erráticas o improductivas; de hecho funcionan como mecanismos de doble impulso: placer y poder” (HS 59) El poder médico de penetración y el placer del paciente por la evasión se seducen mutuamente.

Tecnología confesional

Para Foucault, el examen médico del siglo XIX, como otras formas de confesiones circunscriptas, exponen a la figura de la autoridad las fantasías sexuales más profundas y las prácticas más ocultas. Además, se persuadía al individuo de que a través de estas confesiones era posible conocerse a sí mismo. El sexo era sólo un tema, aunque el más importante, de estas efusiones confesionales que desde el siglo XIX no han hecho otra cosa que incrementarse: “La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden de lo más cotidiano, en los ritos más solemnes; se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos [...], las enfermedades y las miserias. [...] En el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros. [...] El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión” (*HS* 74-75).

Foucault ve la confesión, y en especial la confesión sobre la propia sexualidad, como un componente central en la expansión de las tecnologías para la disciplina y el control de los cuerpos, las poblaciones y la propia sociedad. Como genealogista, desea explorar la historia de las confesiones, sus relaciones con la religión, el poder político y las ciencias médicas. En el volumen I de *Historia de la sexualidad* contrasta las culturas que buscan conocer el sexo a través del arte erótico con nuestra propia cultura, que emplea una ciencia del sexo. En los siguientes volúmenes analizará las evolución de las confesiones, las técnicas particulares y tipos de discursos usados por los griegos, los romanos, los primeros cristianos y la Reforma. En esta “historia del presente”, el objeto no es descubrir el momento en que la confesión, y en particular la confesión sobre la propia sexualidad, emerge íntegra como una tecnología del yo, sino más bien comprender las operaciones de esta tecnología del yo —el tipo particular de discurso y las técnicas particulares que supuestamente revelan nuestra más profunda identidad—. Fue ésta una promesa que nos llamaba a enredarnos en las relaciones de poder que resultan tan difíciles de advertir y de romper. Al menos en Occidente, el autoexamen más privado está ligado a sistemas de poder de control externo: ciencias y pseudociencias, religión y doctrinas morales. El deseo cultural de conocer la verdad sobre sí mismo impulsa la interrogación por la verdad; en confesiones posteriores a las autoconfesiones y a las confesiones a los otros, esta *mise en discours* ha situado al individuo en una red de relaciones de poder que se afirma que es capaz de extraer la verdad de estas confesiones a través de su posesión de las claves de interpretación.

En el volumen I de *Historia de la sexualidad* Foucault se interesa específicamente en el papel de la ciencia en la interrelación de confesión, verdad y poder. Para cada individuo, las normas científicas y un discurso de un análisis científico imparcial (particularmente el discurso médico)

ha llegado a ser tan dominante en la sociedad occidental que parece casi sagrado. Además, a través de la expansión de los métodos de la ciencia, el individuo ha llegado a convertirse en un objeto de conocimiento, tanto para sí mismo como para los demás, y un objeto que dice la verdad acerca de sí mismo con el propósito de conocerse a sí mismo y de ser conocido, un objeto que aprende a efectuar cambios sobre sí mismo. Éstas son las técnicas que están ligadas al discurso científico en las tecnologías del yo.

Claramente, este proceso es similar a los de las tecnologías de las disciplinas, en los cuales una autoridad efectúa cambios sobre “cuerpos mudos y dóciles”. Una clara diferencia es que el sujeto moderno no es mudo; debe hablar. Foucault está buscando demostrar ahora la relación entre estos dos tipos de tecnología, demostrar de qué manera se integran en complejas estructuras de dominación. Una vez más, para Foucault, el poder no es estrictamente violencia o pura coerción, sino un juego entrecruzado de técnicas de disciplina y tecnologías del yo menos obvias. La tarea del genealogista del sujeto moderno es aislar los componentes constitutivos y analizar la interacción de estos componentes.

La clave de la tecnología del yo es la creencia en que se puede, con una ayuda experta, decir la verdad acerca de uno mismo. Se trata de un dogma central no sólo en las ciencias psiquiátricas y en la medicina, sino también en el derecho, en la educación, en el amor. Esta convicción de que la verdad puede ser descubierta a través del autoexamen de la conciencia y de la confesión de los propios pensamientos y actos se nos presenta ahora como tan natural, tan convincente y, por cierto, tan autoevidente, que parece poco razonable plantear que este autoexamen sea un componente central de una estrategia de poder. Son éstos los restos indecorosos de nuestra adhesión a la hipótesis represiva: si la verdad es inherentemente opuesta al poder, entonces su descubrimiento conduce seguramente por el camino de la liberación.

Esta convicción de que la confesión revela la verdad encuentra su expresión más poderosa en nuestra atención a la sexualidad: la creencia en que el cuerpo y sus deseos, vistos a través del prisma de la interpretación, constituyen la más profunda forma de verdad sobre el individuo particular y sobre los seres humanos en general. Desde la penitencia cristiana hasta el presente, los deseos del cuerpo se han mantenido en el centro de la confesión. A comienzos de la Edad Media, durante la Reforma, y siguiendo hasta nuestros días, el lenguaje y las técnicas empleadas por las confesiones religiosas han llegado a ser cada vez más refinados y sus alcances cada vez más amplios. Foucault analizará la larga y compleja evolución de la confesión en la iglesia en los siguientes volúmenes de la *Historia de la sexualidad*. Por ahora, resulta suficiente decir que caracteriza esa evolución como un imperativo general a convertir en discurso cada deseo del cuerpo y del alma. “La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra” (HS 29). El individuo era incitado a un discurso proliferante sobre el estado de su alma y la lujuria de su cuerpo. Este

discurso era provocado y luego juzgado por el delegado representativo de la autoridad, el sacerdote.

Las incitaciones a la confesión han venido floreciendo tanto en cantidad como en calidad. Foucault utiliza como ejemplo la orden dada a los cristianos, a comienzos del siglo XIII, de que debían confesar todos sus pecados al menos una vez al año; las cosas han cambiado considerablemente desde entonces. También demuestra que el campo y el lugar de la confesión se ha expandido. En fecha tan temprana como el siglo XVI, las técnicas confesionales se liberaron a sí mismas del puro contexto religioso y comenzaron a extenderse a otros dominios, primero a la pedagogía, luego a las prisiones y otras instituciones de confinamiento, y finalmente, en el siglo XIX, a la medicina. Los detalles de esta expansión confesional se esperan para los próximos volúmenes de Foucault, pero la tendencia que describe es lo suficientemente clara. Desde sus orígenes cristianos, la confesión ha llegado a convertirse en una tecnología general. A través de ella, el placer individual más particular y los más profundos estremecimientos del alma pueden ser solicitados, conocidos, medidos y regulados. A partir de la preocupación cristiana por el sexo se llegó al presupuesto de que el sexo es significativo y de que tanto las acciones como los pensamientos sexuales deben confesarse para aprender acerca del estado del alma individual. El principal movimiento hacia la confesión, y en particular hacia la confesión sexual, en un nexo con el poder, tuvo lugar en el siglo XIX, cuando los individuos se persuadieron de confesarse a otras autoridades, particularmente a los médicos, los psiquiatras y los científicos sociales.

Sin embargo, Foucault no está afirmando que el interés en el sexo necesariamente deba ser captado por las tecnologías del yo y sus relaciones de poder. Ha habido dos métodos de amplia expansión para tratar con el sexo: las artes eróticas, *ars erotica*, y una ciencia del sexo, *scientia sexualis*. En las grandes civilizaciones diferentes de la nuestra, el sexo es tratado como *ars erotica*, en el cual “la verdad es extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia” (HS 72). El placer es un fin en sí mismo. No está subordinado a la utilidad, ni a la moralidad, ni, ciertamente, a la verdad científica. La sexualidad no es una clave para el yo individual, sino más bien un conjunto de prácticas y una doctrina esotérica en que un maestro introduce a un iniciado. Estos rituales prometen “un dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elixir de larga vida, exilio de la muerte y de sus amenazas” (HS 58).

El Occidente ha seguido otro camino, el de la ciencia de la sexualidad. Su foco no es la intensificación del placer, sino el análisis riguroso de cada pensamiento y acción relacionada con el placer. Esta exhaustiva articulación de deseos ha producido un conocimiento que supuestamente mantiene la clave de la salud mental y física individual y del bienestar social. El fin de este conocimiento analítico es la utilidad, o bien la moralidad, o bien la verdad.

En el siglo XIX, los discursos sobre la sexualidad intersecaron las ciencias

modernas del hombre. Gradualmente, se constituyó “un gran archivo del placer”. La medicina, la psiquiatría y la pedagogía convirtieron el deseo en un discurso científico sistemático. Se elaboraron sistemas de clasificación, vastas descripciones escrupulosamente cotejadas, y una ciencia confesional, un tratamiento de las cosas ocultas e innombrables, comenzó a tomar cuerpo. El problema de estos científicos sexuales era cómo manejar la efusión de lo inferior. No había dificultades, parecía, en producir una explosión discursiva. El problema era cómo organizarla en una ciencia.

Foucault realiza una importante distinción en este punto. Destaca que las ciencias médicas de la sexualidad se separaron de las ciencias biológicas. Las ciencias de la sexualidad quedaron marcadas por un “débil tenor, no digo ya en científicidad, sino en mera racionalidad elemental [que] pone a tales discursos en un lugar aparte en la historia de los conocimientos” (HS 69). Estas desordenadas disciplinas conformaron un conjunto muy diferente de criterios de los que operaban en la biología de la reproducción, que fueron seguidos de un criterio corriente de desarrollo científico. La medicina del sexo siguió siendo mirada en relación con preocupaciones prácticas y políticas. Estos discursos médicos sobre la sexualidad empleaban los avances de la biología como una cubierta, como un medio de legitimación. Pero había muy poca interpenetración conceptual: “Todo ocurría como si una fundamental resistencia se hubiera opuesto a que se pronunciara un discurso de forma racional sobre el sexo humano, sus correlaciones y sus efectos. Semejante desnivelación sería el signo de que en ese género de discursos no se trataba de decir la verdad, sino sólo de impedir que se produjese” (HS 69).

Foucault suena en ocasiones –y sus críticos se equivocan frecuentemente aquí– como si su intención fuese situar toda la ciencia como un mero producto del poder. Esto es falso. Por el contrario, su meta ha sido consistentemente aislada de las interconexiones entre conocimiento y poder. A través de su itinerario intelectual, han sido exactamente estas “pseudociencias” o “cuasi ciencias” –fundamentalmente las ciencias humanas– las que ha elegido como objeto de su estudio. Otros, en especial Georges Canguilhem y Gastón Bachelard, han dedicado su atención a las ciencias “exitosas”. Foucault ha elegido otro objeto de estudio, esos discursos que, afirmando ser un avance sobre los rótulos de la ciencias legítimas, de hecho han permanecido íntimamente involucrados con las microprácticas del poder.

Los discursos médicos sobre la sexualidad en el siglo XIX son un ejemplo perfecto de estas pseudociencias. Foucault está analizando las maneras en que los practicantes vinculaban un discurso de verdad con las prácticas de poder a través de su objeto de estudio: el sexo. “Lo importante es que [...] la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, preciso o temible, en suma, que el sexo haya sido constituido como una apuesta en el juego de la verdad” (HS 71). El sexo es el objeto alegado que unifica nuestras modernas discusiones de la sexualidad, haciendo posible agrupar elementos anatómicos, funciones biológicas, comportamientos, sensaciones, conocimientos y placeres. Sin este “algo” profundo, oculto y

significante todos estos discursos se habrían dispersado en diferentes direcciones. O, más exactamente, y ésta es la parte crucial del argumento de Foucault, nuestros discursos no habrían sido producidos de cualquier forma semejante a su forma actual. Desde el siglo XIX, el sexo ha sido el principio causal oculto, el sentido omnipotente, el secreto a ser descubierto en cualquier parte. “Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y poder” (HS 129).

El sexo es la ficción histórica que provee el vínculo entre las ciencias biológicas y las prácticas normativas del bio-poder. Cuando el sexo recibe la categoría de una función esencialmente natural que puede ser no operativa, se sigue de allí que este deseo tiene que ser contenido, controlado y canalizado. Como algo natural, el sexo se postulaba como elemento externo al poder. Pero, objeto Foucault, se trata de una exitosa construcción cultural del sexo como fuerza biológica que permite vincularlo con las micropácticas del bio-poder. “El sexo [...] es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres” (HS 188).

Las ciencias sociales subjetivantes

Al finalizar la discusión sobre la tecnología disciplinaria (capítulo 7), hemos considerado el rango de objetivación de las ciencias sociales que emerge con la expansión de las disciplinas. De modo paralelo, un amplio rango de ciencias interpretativas emergió como resultado la expansión de la tecnología confesional. El objetivo y las técnicas de estas dos especies de ciencias son por completo distintos. La construcción del sexo como el sentido subyacente más profundo y de la sexualidad como una maraña de conceptos y prácticas está asociada con –y, de hecho, necesita– una serie de métodos y procedimientos de subjetivación para interpretar confesiones, más que un conjunto objetivador de procedimientos para el control de los cuerpos.

El examen y la confesión son las principales tecnologías para las ciencias subjetivadoras. Es a través de los métodos clínicos del examen y de la escucha que la sexualidad se convierte en un campo de significación y en tecnologías específicas desarrolladas. Como opuestos a otra forma de examen médico que continúa de manera paralela pero separada el desarrollo de la ciencia médica, ciertos exámenes médicos y psiquiátricos del siglo

xix requerían que el sujeto hablase y que se contase con un esperable reconocimiento de la autoridad para interpretar lo que el sujeto decía. De allí que, fundamentalmente, esos procedimientos fuesen hermenéuticos.

El primer requerimiento fue un cambio de lugar para la confesión. En la sede clínica, el médico podía combinar la discusión de la confesión con las técnicas de examen. Estas técnicas, como vimos anteriormente, ya habían producido resultados en el campo del “objeto”. Ahora, la tarea consistía en elaborar procedimientos de examen que codificasen y controlasen el discurso significativo del sujeto. Mientras que las intervenciones que se operaban sobre cuerpos dóciles y mudos eran esencialmente correctivas, las intervenciones en el campo del sujeto eran esencialmente terapéuticas. La sexualidad era ahora una cuestión médica: “Lo verdadero sana, es curativo si lo dice a tiempo y a quien conviene es a aquel que, a un tiempo, es el poseedor y responsable” (HS 85).

Todavía habría algunos dilemas acerca de qué hacer con las técnicas de confesión: ¿qué podría hacerse con el material obtenido a través de la introspección? ¿Qué clase de evidencia provee la experiencia? ¿Cómo debe tratarse la conciencia como objeto de investigaciones empíricas? En suma ¿es posible una ciencia del sujeto? Planteado en términos de Foucault, el problema sería: “¿es posible articular la producción de la verdad según el viejo modelo jurídico-religioso de la confesión, y la extorsión de la confidencia según la regla del discurso científico?” (HS 81). ¿Cómo podría incorporarse a la ciencia este discurso, aun de un modo bastardo?

La necesidad de crear una estructura científica para explicar el sexo produce a su vez que sólo los científicos experimentados, y no los sujetos individuales, sean capaces de comprender lo que se dice. En el paradigma confesional, la mayoría de los sujetos habla (o se ve forzado a hablar); la mayoría de las ciencias conoce; crecen la mayoría de los alcances del legítimo examen de conciencia; se agudiza y extiende la maraña de la tecnología confesional. Como este poder se expande, resulta claro que el propio sujeto no puede ser el árbitro final de su propio discurso. Dado que el sexo era un secreto, el propio sujeto no estaba simplemente oculto a causa de su reserva, moralismo o temor: el sujeto no conocía y no podía conocer los secretos de su propio sexualidad.

El significado de la sexualidad, extraído del escenario clínico, podía, en última instancia, ser llevado a su plena importancia por un activo y vigoroso Otro. El clínico que escuchaba este discurso tenía el imperativo de descifrarlo. El Otro se convirtió en un especialista del sentido. Se volvió un adepto del arte de la interpretación. El que escuchaba llegó a ser un “amo de la verdad”. Lo que había sido originalmente un papel judicial y moralizante se convirtió en uno nuevo, analítico y hermenéutico. “Respecto a la confesión, su poder no consiste sólo en exigirla, antes de que haya sido hecha, o en decidir, después de que ha sido proferida; consiste en constituir, a través de la confesión y descifrándola, un discurso verdadero. Al convertir la confesión no ya en una prueba sino en un signo, y la sexualidad en algo que debe interpretarse, el siglo xix se dio la posibilidad de hacer funcionar los procedimientos de la confesión en

la formación regular de un discurso científico” (HS 84). La hermenéutica —la disciplina que trata con el significado profundo, significado necesariamente oculto para el sujeto, y sin embargo accesible a la interpretación— ocupa ahora uno de los polos de las ciencias del hombre.

Para Foucault, el desarrollo de estas ciencias hermenéuticas pasó, *grosso modo*, por dos etapas. En la primera, a través de la confesión, el sujeto era capaz de situar sus deseos en un discurso apropiado. El escucha provocaba, juzgaba o consolaba al sujeto, pero la inteligibilidad esencial del discurso todavía era accesible, al menos en principio, al sujeto mismo. Foucault da el ejemplo de un psiquiatra de mediados del siglo XIX, Luria, que empleaba la técnica de la ducha fría; no sólo en las confesiones de dementes, sino también en pacientes donde el reconocimiento de la propia locura era la dimensión esencial de la cura. En la segunda etapa, estrictamente contemporánea a Freud, el sujeto ya no es considerado capaz de hacer sus propios deseos completamente inteligibles ante sí mismo, aunque todavía los confiesa a través del habla. Su significado esencial permanecía oculto para él, ya sea a causa de su naturaleza inconsciente o de la profunda opacidad de su naturaleza que sólo el especialista podía interpretar. El sujeto necesitaba ahora un Otro interpretativo para que escuchara su discurso y lo ayudara también a realizarlo, a dirigirlo. Sin embargo, a pesar de esta desviación, el sujeto todavía era capaz del reconocimiento, y así lo establecía para sí, de la verdad de la interpretación experta. La individualidad, el discurso, la verdad y la coerción se daban, por ello, en una localización común.

La interpretación y el sujeto moderno implican otro para cada uno. Las ciencias interpretativas proceden de la asunción de que existe una profunda verdad que es a la vez conocida y oculta. La tarea de la interpretación es traer esta verdad al discurso. Esto es, obviamente, *no* para decir que todas las ciencias interpretativas puedan describirse por este esquemático cuadro de las tecnologías confesionales en el desarrollo de la sexualidad. De la misma manera que Foucault no está afirmando que el papel de las ciencias sociales objetivas sea un simple reflejo de la prisión, tampoco se debe reducir las artes y las ciencias de la interpretación, que han tenido un papel prominente en el pensamiento de los siglos XIX y XX, a un mero examen psiquiátrico. Sería una tarea importante y destacable analizar el crecimiento de otras prácticas interpretativas y mostrar sus relaciones y diferencias con las que ha discutido Foucault. (Únicamente se ha pensado en la repentina importancia dada a la observación participante en la antropología, casi exactamente en el mismo período. Pero no puede hacerse una simple transferencia al esquema de Foucault.)

Sin embargo, parte del poder de estas ciencias interpretativas proviene del hecho de que afirman ser capaces de revelar la verdad acerca de nuestra psiquis, nuestra cultura, nuestra sociedad. Dice Foucault al finalizar la *Historia de la sexualidad*: “Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra ‘liberación’” (HS 194). En la misma medida en que las ciencias interpretativas siguen buscando una verdad profunda, es decir, que practican una hermenéutica de la sospecha, desde

el momento en que proceden a partir del supuesto de que es el Gran Intérprete quien tiene acceso privilegiado al sentido, e insisten a la vez en que las verdades que descubren permanecen fuera de la esfera del poder, estas ciencias parecen condenadas a contribuir a las estrategias del poder. Reclaman una privilegiada externalidad, pero son parte actual del despliegue del poder.

Hay aquí un sorprendente paralelo entre los problemas metodológicos planteados por los estudios hermenéuticos del sujeto y lo que serían las ciencias objetivas y sociales. En ambos casos encontramos una especie “superficial” de ciencias sociales que toma a los seres humanos de una manera acrítica, como simples sujetos u objetos, y sus auto-interpretaciones o sus propiedades objetivas como si éstas diesen acceso al investigador a lo que está realmente ocurriendo en el mundo social. En ambos casos, también, existe una perspectiva crítica que señala que uno no puede tomar en cuenta al pie de la letra la relación del sujeto respecto de lo que significa su propia conducta, o una descripción objetiva de los científicos sociales sobre el mundo social. Consecuentemente, las reflexiones críticas conducen, por un lado, a una profunda interpretación del sujeto al que se intenta captar en aquello que realmente significa su conducta; y, por otro, a intentar desarrollar una teoría objetiva del trasfondo histórico de prácticas que hacen posible la objetivación y la teoría.

En ambos casos, este intento salva lo social subjetivo y objetivo por un abordaje “más a fondo” de los problemas. Como lo han puntualizado Nietzsche y Foucault, el verdadero proyecto de encontrar un significado profundo subyaciendo a las apariencias puede ser una ilusión en sí mismo si se lo lleva hasta el punto de creer que este pensamiento está captando lo que realmente ocurre. La hermenéutica de la sospecha está en lo correcto al tener la inquietante sospecha de que no ha sido lo suficientemente suspicaz. En la medida en que esperan lograr una teoría de la totalidad, las ciencias sociales objetivas caen en el problema de que el significado de las prácticas que estudian parece ser parte del relato total pero cae fuera de su dominio. Esto las fuerza a tratar el punto de vista del actor y, más importante todavía, el significado de las prácticas del trasfondo en sí mismas, como si fueran objetivamente abordables. Esto conduce a afirmaciones programáticas de que todo este “sentido” se tomará en cuenta, eventualmente, en términos de “sistemas de creencias”, “programas de base genética” o “reglas constitutivas cuasi-trascendentales”. Hemos visto en nuestra discusión (capítulo 4) cómo *La arqueología del saber* de Foucault, una de las versiones más sofisticadas de la tercera alternativa, fracasó; y las otras dos alternativas (ciencias cognitivas y sociobiología, respectivamente) tienen también sus serios problemas.¹ No se trata de que estos problemas metodológicos fundamentales disminuyan el resultado y el impacto de todas las formas de la empresa

¹ Para una crítica de las ciencias cognitivas, véase H. Dreyfus, *What Computers Cant't Do* (New York: Harper and Row, 1979). Para una crítica de la sociobiología, véanse varios ensayos en *Sociobiology and Human Nature*, ed. de Anita Silvers et al. (San Francisco: Jossey-Bass Press, 1978).

científica social, sino de que la verdad de sus afirmaciones no es lo que les permite continuar.

Hay también límites definidos para las ciencias sociales interpretativas, aun aceptando sus propios términos de mantenerse fuera de la matriz del poder. Las ciencias sociales objetivas no pueden dar cuenta de su propia posibilidad y legitimidad, y acceder a sus objetivos, a causa de las prácticas que hacen posible que la objetivación caiga fuera de su rango de investigación. Así también, el “sujeto” social de las ciencias debe permanecer inestable, y puede que jamás se normalice, porque las ciencias atribuyen el poder explicativo final ya sea al sentido cotidiano o al sentido profundo, mientras que lo que hace posible la subjetividad y el sentido se les escapa. Tanto la significación social como la significación profunda se producen dentro de un conjunto particular de prácticas históricas y, por eso, sólo pueden ser comprendidas en los términos de dichas prácticas.

Las prácticas culturales que tienden a la objetivación, sin embargo, no están todas necesariamente condenadas al fracaso. Ellas nos reintroducen en el bio-poder. Como hemos visto, una de las características distintivas del poder moderno es la representación de un conocimiento como externo al poder. Una vez más, la hipótesis represiva –el eje del bio-poder– se mantiene sobre la asunción de la externalidad y la diferencia. Las condiciones de ascenso de la objetividad en las ciencias humanas son tales que parece que la única forma lógica de alcanzar un objetivo pleno en la ciencia de los seres humanos sería a través de la producción totalmente exitosa de los seres humanos como objetos. Pero aun si esto llegara a ocurrir (y hay buenas razones para pensar que no ha sido ni será así) incluso una teoría de este tipo todavía debería enmascarar las prácticas que ha producido su misma existencia.

Cada tipo de ciencia social desarrolla una importante idea parcial. En sus asuntos cotidianos, los sujetos individuales conocen en efecto, con un apropiado pragmatismo graduado de veracidad, aquello de lo que están hablando y qué es lo que están haciendo. Pero (y éste es el aporte de la hermenéutica de la sospecha) esta misma conducta puede tener otro significado del que no es consciente el actor. Del lado objetivo, muchos aspectos de la vida social se encuentran, ciertamente, regimentados mecánicamente, y por eso son apropiados para ser tratados por las ciencias sociales objetivas. Pero –y aquí tienen un punto de apoyo esos científicos sociales que desean tener una descripción teórica de los patrones generales, incluido el sustrato de prácticas– las particulares características objetivas estudiadas por la “inocente” ciencia social objetiva son parte de un patrón más extensamente organizado y estructurado.

Finalmente, si Foucault está en lo cierto, muchas de las dificultades de las que están plagadas las ciencias sociales son fuentes ricas en anomalías. La promesa de que eventualmente estas anomalías cedan ante el avance de sus procedimientos justifica las grandes subvenciones, aumenta las facilidades de la investigación y dirige a las agencias por las cuales

las ciencias sociales se alimentan y expanden. En el caso de las prisiones, su fracaso para cumplir con sus promesas no las ha desacreditado; de hecho, el propio fracaso provee el argumento que se emplea para su expansión. Las relaciones inversas entre sus avances cognoscitivos y su éxito social sólo pueden ser comprendidas cuando uno observa el papel de las ciencias sociales en nuestra sociedad y la forma en que este papel se hace necesario y significativo para el desarrollo a largo plazo del trasfondo de prácticas confesionales y disciplinarias.

Pero el paralelo que traza Foucault entre el lado del objeto y el del sujeto concluye aquí. En *Vigilar y castigar* Foucault no promete mejorar las ciencias sociales objetivas. Lo que ofrece en su *Historia de la sexualidad* es un incisivo ejemplo de lo que parece ser la mejor interpretación. Pero tomando el relato de la construcción histórica de las ciencias interpretativas como un componente del bio-poder –una de cuyas funciones es la construcción de un objeto inexistente, el sexo, que entonces proceden a descubrir– Foucault nos está ofreciendo una interpretación de esos acontecimientos que no son una teoría, ni una interpretación basada en un sentido profundo, en un sujeto unificado, en la significación enraizada en la naturaleza, en el acceso privilegiado del intérprete. Si rotulamos como “hermenéutica” esta desorientada especie de método interpretativo, entonces podremos llamar al método actual que practica Foucault “analítica interpretativa”. La analítica interpretativa evita los pasos en falso del estructuralismo y de la hermenéutica, procediendo a analizar la seriedad y el sentido humanos sin recurrir a la teoría o al profundo significado oculto. De la misma manera en que Foucault intentó, en *La arqueología del saber*, reflexionar sobre el método de sus primeros trabajos y darnos una descripción teórica de la forma correcta de hacer teoría, nos debe una descripción interpretativa de su propia forma correcta de abordar la interpretación. Sin embargo, no nos ha proporcionado una, aunque la *Historia de la sexualidad* y *Vigilar y castigar* son ejemplos, ciertamente, de lo que ese método podría producir. Mientras esperamos que Foucault produzca esta interpretación de la interpretación, en la sección que sigue bosquejaremos los contornos de las cuestiones que habría que confrontar, y de los tipos de posiciones que es necesario articular.

9. PODER Y VERDAD

Hemos puesto de relieve tres temas metodológicos en las investigaciones de Foucault. El primero es el cambio desde un énfasis exclusivo en las formaciones discursivas, de mediados de los años de la década de 1960, a una apertura hacia las preocupaciones analíticas que incluyen otra vez cuestiones no discursivas: el movimiento hacia las prácticas culturales y el poder. El segundo es su focalización en los meticulosos rituales de poder, centrados en ciertas prácticas culturales que combinan saber y poder. El tercero es el aislamiento del bio-poder, un concepto que vincula varias tecnologías políticas del cuerpo, los discursos de las ciencias humanas y las estructuras de dominación que se han articulado a partir de los últimos doscientos cincuenta años (y particularmente desde comienzos del siglo XIX). Cada uno de estos temas, y particularmente el tercero, hace surgir preguntas acerca de la naturaleza de su articulación, su significado y sus implicaciones. ¿Qué es el poder? ¿Cómo relacionarlo con la verdad? ¿Qué implicaciones tiene la posición de Foucault respecto del pensamiento y de la acción?

Poder

La descripción del poder que hace Foucault no pretendía ser una teoría. Es decir, no debe ser comprendida como una descripción fuera de contexto, ahistórica y objetiva. No es aplicable como generalización a toda la historia. Dice: "Si uno trata de construir una teoría del poder, deberá verla como un emergente de un determinado lugar y momento y deducirla para reconstruir su génesis. Pero si el poder es en realidad un conjunto

de relaciones abiertas y más o menos coordinadas (en todo caso, sin duda mal coordinadas), entonces el único problema es proveerse de una grilla de análisis que haga posible una analítica de las relaciones de poder (CF 199).

Con este fin, Foucault presenta una serie de proposiciones acerca del poder en la *Historia de la sexualidad*, y desarrolla alguna de sus ideas en su posfacio a nuestro libro. Estas proposiciones son, en realidad, cautelosas prestidigitaciones antes que las afirmaciones que hubiésemos preferido. Primero, las relaciones de poder son “desiguales y móviles”. El poder no es un bien, una posición, un premio o un lote: es una operación de las tecnologías políticas a través del cuerpo social. El *funcionamiento* de estos rituales políticos de poder es exactamente lo que produce relaciones desigualitarias y asimétricas. Es la expansión de estas tecnologías y su forma de operar cotidianamente, localizada y temporal, a la que Foucault se refiere cuando las describe como “móviles”. Si el poder es una cosa, o el control de una serie de instituciones, o la oculta racionalidad de la historia, entonces la tarea para el análisis es identificar cómo opera. La intención, para Foucault, “es avanzar menos hacia una ‘teoría’ que hacia una ‘analítica’ del poder, [...] hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo” (HS 100).

El objetivo de Foucault es aislar, identificar y analizar la maraña de relaciones desiguales establecida por las tecnologías políticas que subyacen y que degradan la igualdad teórica planteada por la ley y los filósofos políticos. El bio-poder escapa de la representación del poder como ley y avanza bajo su protección. Su “racionalidad” no es captada por los lenguajes políticos que todavía hablamos. Para comprender el poder en su materialidad, su forma de actuar día a día, debemos llegar al nivel de las microprácticas, las tecnologías políticas en las cuales se forman nuestras prácticas.

La siguiente propuesta de Foucault sigue a la primera. El poder no se restringe a las instituciones políticas. El poder desempeña “un papel directamente productivo”; “viene de abajo”; es multidireccional; opera de arriba hacia abajo y de atrás hacia adelante. Hemos visto que las tecnologías políticas no pueden ser identificadas con instituciones particulares. Pero también hemos visto que es precisamente cuando estas tecnologías hallan una localización en instituciones específicas (escuelas, hospitales, prisiones), cuando “invisten” a estas instituciones, que el bio-poder comienza su despegue. Cuando las tecnologías disciplinarias establecen vínculos entre estos establecimientos institucionales, es entonces cuando la tecnología disciplinaria es verdaderamente efectiva. Es en este sentido que Foucault dice que el poder es productivo: no es una posición de exterioridad a cierto tipo de relaciones. Aunque las relaciones de poder son inmanentes a las instituciones, poder e instituciones no son idénticos. Pero no se trata de que sus relaciones simplemente se mezclan entre sí, de detalles superestructurales. Por ejemplo, la escuela no puede reducirse a sus funciones disciplinarias. El contenido de la geometría de Euclides

no cambia por la arquitectura de los edificios escolares. Sin embargo, muchos otros aspectos de la vida escolar sí cambian por la introducción de tecnologías disciplinarias (programas rígidos, separación de los alumnos, supervisión de la sexualidad, calificaciones, individualización, etc.).

El poder es una matriz general de relaciones de fuerza en un tiempo dado y en una sociedad determinada. En las prisiones, tanto los guardias como los prisioneros se hallan situados en operaciones específicas de disciplina y vigilancia, dentro de las restricciones concretas de la arquitectura carcelaria. Aunque Foucault nos dice que el poder viene de abajo y que nos encontramos enredados en él, no sugiere con ello que no hay dominación. Los guardias de la prisión Mettray tuvieron innegables ventajas en estas formas de disponer los elementos; los que construyeron la prisión tuvieron otras; ambos grupos emplearon estas ventajas para sus propios fines. Foucault no niega esto. Esta afirmando, sin embargo, que todos estos grupos se encuentran involucrados en relaciones de poder, un poder en todo caso desigual y jerárquico, al cual simplemente no controlan en ningún sentido. Para Foucault, a menos que estas desiguales relaciones de poder sean trazadas en su funcionamiento material real, escapan a nuestro análisis y continuarán operando con incuestionable autonomía, manteniendo la ilusión de que el poder sólo se aplica desde los que están arriba hacia los que están abajo.

La dominación, entonces, no es la esencia del poder. Cuando cuestionó la dominación de clases, Foucault dio el ejemplo de la legislación social de Francia a finales del siglo XIX. Obviamente, no niega las realidades de la dominación de clases. Más bien, su aporte es que el poder se ejerce tanto sobre los dominantes como sobre los dominados; hay involucrado aquí un proceso de autoformación y de autocolonización. El propósito de la burguesía de establecer su posición de clase dominante durante el siglo XIX la llevó a formarse a sí misma como clase. Como hemos visto, hubo una primera dinámica que ejerció los estrictos controles primarios sobre sus propios miembros. Las tecnologías de la confesión y las preocupaciones asociadas con la vida sexual y la riqueza se aplicaban al comienzo dentro de la propia burguesía. El bio-poder fue una de estas estrategias centrales de autoconstitución de la burguesía. Sólo a finales de este siglo esas mismas tecnologías se aplicaron a las clases trabajadoras.

Se puede decir que la estrategia de moralización (campañas sanitarias, casas para trabajadores, clínicas, etc.) de las clases trabajadoras es la de la burguesía. Se puede decir, incluso, que esta estrategia la definió a sí misma como clase y le permitió ejercer su dominación. Pero decir que la burguesía en el nivel de su ideología y de su proyecto de reforma económica, actuando como una suerte de sujeto real y sin embargo ficticio, inventó e impuso por la fuerza su estrategia de dominación, es algo que no puede afirmarse (CF 203).

A menos que las tecnologías políticas ya hubiesen alcanzado a sostenerse en el nivel local, no habría habido dominación de clases. A menos

que las tecnologías políticas hubieran sido exitosas, en un primer momento, para la formación de la burguesía, no habrían existido los mismos patrones de dominación de clases. Es en este sentido que Foucault observa al poder operando a través de la sociedad.

Esto lleva a lo que probablemente sea la propuesta más provocativa de Foucault sobre el poder. Las relaciones de poder, afirma, son “intencionales y no subjetivas”. Su inteligibilidad deriva de su intencionalidad. “Están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos” (*HS* 115). En el nivel local, hay a menudo un alto grado de conciencia en la toma de decisiones, en la planificación, en la tramitación y en la coordinación de las actividades políticas. Foucault se refiere a ello como “el cinismo local del poder”. Este reconocimiento de la actividad volitiva permite tomar el nivel de la acción política local como algo correctamente literal: esto no fuerza a buscar las motivaciones secretas que subyacen detrás de las acciones de los actores. No tiene que ver a los actores políticos como necesariamente hipócritas o como instrumentos del poder. Los actores saben, más o menos, lo que están haciendo cuando lo hacen y, a menudo, pueden establecer con claridad su propia articulación. Pero de allí no se desprende la consecuencia más amplia de que dichas acciones locales estén coordinadas. El hecho de que los individuos tomen decisiones acerca de políticas específicas, o que grupos particulares compitan entre sí por situarse en una mejor posición en su propio provecho, no significa que la activación y dirección general de las relaciones de poder en una sociedad implique necesariamente un sujeto. Cuando analizamos una situación política, “la lógica es aun perfectamente clara, las miras descifrables, y, sin embargo, sucede que no hay nadie para concebirlas y muy pocos para formularlas” (*HS* 115-116).

Éste es el aporte, y éste es el problema. ¿Cómo hablar de intencionalidad sin un sujeto, de una estrategia sin estrategia? La respuesta debe estar en las prácticas mismas. Porque son las prácticas, focalizadas en las tecnologías y en innumerables localizaciones separadas, las que literalmente se corporizan en lo que el analista está tratando de comprender. Con el propósito de llegar a “cifra de inteligibilidad en el campo social [...] hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (*HS* 113). Hay una lógica para las prácticas. Hay un impulso hacia un objetivo estratégico, pero nadie lo impulsa. El objetivo surge históricamente, tomando formas particulares y encontrando obstáculos específicos, condiciones y resistencias. Voluntad y cálculo se involucran mutuamente. Hay efectos generales, sin embargo, que escapan a las intenciones de los actores, en la misma medida en que antes lo hicieron otros. Como resume Foucault en esta frase: “Las personas saben lo que hacen, frecuentemente saben por qué hacen lo que hacen; pero lo que no saben es lo que hace lo que hacen” (comunicación personal).

Esta no es una nueva forma de funcionalismo. El sistema no está de

ninguna manera en equilibrio; tampoco es, excepto en el sentido más amplio, un sistema. No hay una lógica inherente de estabilidad. Más bien, en el nivel de las prácticas, hay una direccionalidad producida por cálculos mezquinos, voluntades en conflicto, entramados de pequeños intereses. Están configurados y dirigidos en una determinada dirección por las tecnologías de poder. Esta direccionalidad no tiene nada inherente a sí misma y no se puede deducir. No es un objeto adecuado para una teoría. Sin embargo, en el proyecto de Foucault, se lo puede analizar.

Foucault se rehusa a elaborar una teoría del poder a partir de su aporte de que la teoría sólo existe y sólo es inteligible cuando se la contrasta y se la sitúa en un conjunto de prácticas culturales particulares. Quizás esto sea así dado que tan a menudo restringe sus comentarios generales sobre el poder. En cambio, presenta un análisis sistemático de las tecnologías de poder para las cuales reclama cierta significancia y generalidad, aunque como una caracterización estos comentarios todavía se nos presenten fragmentarios y misteriosos. Permítasenos regresar al análisis de Foucault de las tecnologías disciplinarias según las ejemplifica con el Panóptico de Bentham, para ver de qué manera opera el poder normalizado y qué inferencias generales pueden trazarse a partir de este análisis

Meticulosos rituales de poder

Foucault recoge el plan de Jeremy Bentham para el Panóptico (1791) como ejemplo paradigmático de tecnología disciplinaria. No es la esencia del poder, como suelen considerarlo algunos, sino un claro ejemplo de cómo opera el poder. Existen otras tecnologías que funcionan de manera similar y que podrían servir a Foucault como ilustraciones. El Panóptico, nos dice Foucault, es “un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones de poder con la vida cotidiana de los hombres. [...] Es el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal; [...] es de hecho una figura de tecnología política que se puede desprender de todo uso específico. [...] Es polivalente en sus aplicaciones” (VC 208-209).

Podría parecer que el Panóptico de Bentham es apenas un simple esquema individual de una propuesta idealista para reformar y perfeccionar la sociedad. Sin embargo, este punto de vista no sería lo bastante riguroso. Bentham no fue el primero en explorar las técnicas que empleó, aunque la suya fue la más perfeccionada y la versión más conocida. Su panóptico no era un establecimiento utópico situado en cualquier lugar, sino que implica una crítica total y una reformulación de todos los aspectos de la sociedad, pero en un plan relativo a los aspectos específicos del poder. Bentham presentó este instrumento como un diseño ajustado y perfecto, no por la satisfacción de diseñar una forma ideal, sino

precisamente por su aplicabilidad a un gran número de instituciones y problemas diversos. El verdadero genio del Panóptico reside en su combinación de sistematización abstracta y muchas aplicaciones concretas. Es, sobre todo, flexible.

Permítasenos revisar brevemente el funcionamiento arquitectónico del Panóptico. Éste consiste en un amplio patio con una torre en el centro y un conjunto de construcciones, divididas en niveles y celdas, en la periferia. En cada celda hay dos ventanas: una se abre al exterior y la otra a la torre, donde grandes ventanas de observación permiten la vigilancia de las celdas. Las celdas son como “pequeños teatros [...] en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible” (VC 203). El interno no sólo es visible para el supervisor, es visible solamente para el supervisor; está separado de cualquier contacto con las demás celdas vecinas. Es “objeto de una información, jamás sujeto de una comunicación” (VC 204). El mayor beneficio que Bentham reclama para su Panóptico es un máximo de organización eficiente. Foucault enfatiza que verdaderamente lo hizo así induciendo al interno a un estado de objetividad, una permanente visibilidad. El interno no puede ver si el guardián está o no en la torre, de modo que debe comportarse como si la vigilancia fuese constante, interminable y total. La perfección arquitectónica es tal que aun si el guardián no estuviese presente el aparato de poder seguiría siendo operativo.

Este nuevo poder es continuo, disciplinario y anónimo. Cualquiera podría actuar como si estuviese en la posición correcta y cualquiera podría verse sujeto a estos mecanismos. El diseño es multipropósitos. El vigilante de la torre podría fácilmente estar observando a un criminal, a un demente, a un operario o a un escolar. Si el Panóptico funcionase perfectamente, casi toda violencia interna podría ser eliminada. Dado que el prisionero nunca estará seguro de ser observado o no, se convertirá en su propio guardián. Y, como paso final, a través del uso de estos principios, también se podría mantener el control sobre los encargados del control. Los que ocupan la posición central en el Panóptico están atrapados en una localización y ajustarán a ella su conducta. Son los que observan, pero en el proceso de hacerlo también se encuentran fijos, regulados y sujetos a control administrativo.

El Panóptico no es meramente una ingeniosa y eficiente técnica de control de los individuos; también es un laboratorio para su transformación individual. Los experimentos pueden desarrollarse en cada una de las celdas, y los resultados ser observados y tabulados desde la torre. En las fábricas, escuelas y hospitales, el vigilante podría observar con gran claridad la grilla codificada y diferenciada que se encuentra ante su vista.

En los términos de Foucault, el Panóptico proporciona al mismo tiempo saber y poder, el control del cuerpo y el control del espacio que se integran en una tecnología de disciplina. Es un mecanismo para la localización de los cuerpos en el espacio, para la distribución de unos individuos en relación con otros, para la organización jerárquica, para la disposición eficiente de centros y canales de poder. El Panóptico es una tecnología

adaptable y neutral para ordenar a los grupos de individuos. Dondequiera que el imperativo sea reunir poblaciones o individuos en una grilla donde puedan resultar productivos y observables, puede emplearse la tecnología del Panóptico.

El Panóptico efectúa su control sobre los cuerpos en parte gracias a su eficiente organización del espacio. Aquí debe hacerse una importante distinción. No se trata tanto de un modelo arquitectónico que representa o encarna el poder, sino de un medio para operar el poder en el espacio. Es un conjunto de técnicas para el uso de una estructura, más que la arquitectura en sí misma, lo que permite una eficiente expansión del poder.

Una digresión acerca de otros ejemplos de Foucault puede ayudar a clarificar este punto acerca del espacio y de la arquitectura. La colonia de leprosos y las ciudades en cuarentena son dos antiguos métodos europeos para el control de los individuos en el espacio. En el siglo xvii la cuarentena como control de la peste procedía por medio de un estricto control del espacio. Los oficiales dividían el pueblo entero y repartían los contornos de la región en cuarteles administrativos. No se permitía, bajo pena de muerte, ningún movimiento fuera de las casas; solamente a los oficiales y a los que eran suficientemente miserables como para ser afectados al traslado de los cuerpos se les permitía circular por las calles. Había un alerta constante, una vigilancia diaria sobre cada una de las casas y sus ocupantes; éstos no debían presentarse para ser registrados. La información reunida pasaba a través de una jerarquía de oficiales. Éstos tenían incluso el derecho de apoderarse de la propiedad privada en caso de muerte: procedimientos de purificación regulaban la evacuación de las casas contaminadas, seguida por su fumigación. Todos los cuidados médicos eran cuidadosamente supervisados, todas las patologías tenían que ser conocidas por las autoridades centrales; todo el espacio tenía que ser controlado por ellas; todos los movimientos debían ser regulados.

Era éste un mecanismo disciplinario desplegado en el espacio. Suponía el análisis de un área geográfica; la supervisión de sus habitantes; el control de los individuos; un jerarquía de la información, de la toma de decisiones y de los movimientos para controlar hasta los más pequeños detalles de la vida cotidiana. “La peste como forma a la vez real e imaginaria del desorden tiene por correlato médico y político la disciplina. Por detrás de los dispositivos disciplinarios, se lee la obsesión de los ‘contagios’, de la peste, de las revueltas, de los crímenes, de la vagancia, de las deserciones, de los individuos que aparecen y desaparecen, viven y mueren en el desorden” (VC 201). El ordenamiento del espacio en las ciudades en cuarentena era una tecnología que aspiraba a contener esos desórdenes.

Las colonias de leprosos ofrecen la contracara del control de la población a través del reforzamiento espacial del poder. El leproso era excluido de la sociedad, separado y estigmatizado. Era arrojado junto con sus dolientes hermanos en una masa indiferenciada. La autoridad situaba y exiliaba a los leprosos en comunidades separadas, donde se les exigía vivir y morir como en un acto de “división masiva y binaria entre los unos y los otros” (VC 202). Aquí, el punto central es el derecho de la autoridad para excluir a los

leproso de un espacio y recluirllos en otro, dado que el orden del espacio dentro de la propia colonia jamás fue muy riguroso, aun cuando Foucault lo vincula con el sueño político de “una comunidad pura” (VC 202).

Tomados en conjunto, en el modelo de la cuarentena, la disciplina a través del espacio suma la exclusión desarrollada para las colonias de leproso de modo de aportar ideas para nuevas tecnologías “panópticas” de control. Todas estas tecnologías ejercían el poder a través del espacio. Las formas espaciales resultantes incluyen la emergencia temporaria de leyes sobre los movimientos y la propiedad, límites estrictamente diferenciados entre las poblaciones, los prototipos arquitectónicos como el Panóptico, y los establecimientos institucionales que se construyen y se usan. Cada definición legal del espacio y cada modelo arquitectónico proporcionaban formas cada vez más sofisticadas y complejas de ejercer el poder. También habría evidencias de que el poder se ha reforzado y es allí donde se encuentra la base para la expansión de este reforzamiento:

Tratar a los “leproso” como a “apestado”, proyectar los desgloses finos de la disciplina sobre el espacio confuso del internamiento, trabajarlo con los métodos de distribución analítica del poder, individualizar a los excluidos, pero servirse de los procedimientos de individualización para marcar exclusiones –esto es lo que ha sido llevado a cabo regularmente por el poder disciplinario desde los comienzos del siglo XIX: el asilo psiquiátrico, la penitenciaría, el correccional, el establecimiento de educación vigilada, y por una parte, los hospitales” (VC 202-203).

Una vez que se haya transferido exitosamente el temor por la peste al temor por lo anormal y se hayan desarrollado las técnicas para el aislamiento de los anormales, habrá triunfado entonces el paradigma disciplinario.

Para volver al Panóptico como esquema de poder, podemos verlo como un lugar perfectamente diseñado para su propósito: una constante vigilancia de sus habitantes. Opera a través de la inversión de la visibilidad, uno de los componentes principales del poder moderno, que se expresa perfectamente en su forma. Mientras que en los regímenes monárquicos, era el soberano el que tenía la visibilidad, bajo la institución del bio-poder son aquellos que son disciplinados, observados y comprendidos los que son los más visibles. El Panóptico de Bentham capta y expresa esa reversibilidad en su organización del espacio. La propia arquitectura es el medio que conlleva la visibilidad, las formas sutiles de control. El Panóptico no es un símbolo del poder; no hace referencia a nada fuera de sí mismo. Tampoco tiene ningún significado profundo u oculto. Lleva en sí mismo su propia interpretación, cierta transparencia. Su función es aumentar el control. Su pura forma, su materialidad, cada aspecto contenido en los más pequeños detalles (y aquí Bentham es totalmente explícito, dado que dedica muchas páginas a describir gran cantidad de menudos detalles de la construcción) produce la interpretación de su función. El mecanismo es en sí mismo neutral y, a su manera, universal. Es una tecnología perfecta. Sólo cuando “invierte” y socava a otras instituciones es que se realiza su propio impulso.

El Panóptico nos presenta una conexión precisa entre el control de los cuerpos y de los espacios, mientras hace evidente que este control se ejercía en provecho de un poder cada vez más creciente. En este punto, permítasenos recapitular los principales componentes del poder que ha trazado Foucault a partir del ejemplo del Panóptico. Su intención principal consiste en afirmar que el poder se ejerce, no solamente se mantiene. La tendencia del poder es a ser cada vez más despersonalizado, difuso, relacional y anónimo, mientras que al mismo tiempo totaliza más y más las dimensiones de la vida social que es capturada, posibilitada y resumida en la tecnología del Panóptico. Bentham observó que en el Panóptico “cada camarada se convierte en un guardián”. Como señala Foucault, “es éste quizás el aspecto más diabólico de la idea y de todas las aplicaciones que se derivan de ella. En esta forma de organización, el poder no se introduce a través de alguien que lo ejerce solo sobre los otros, de una manera absoluta; antes bien, es una máquina en la que todos están atrapados, tanto los que ejercen este poder como aquellos sobre los que se lo ejerce” (*EP* 156).

El Panóptico es entonces un tecnología ejemplar para el poder disciplinario. Su característica principal es su capacidad de extender el poder eficiente; de hacer posible el ejercicio del poder sobre una mano de obra limitada al menor costo; de disciplinar a los individuos con el mejor ejercicio posible de fuerza directa, operando sobre sus almas; para incrementar al máximo la visibilidad de los que están sometidos; de involucrar en su funcionamiento a todos aquellos que entran en contacto con el aparato. En suma, el Panóptico es un ejemplo perfecto de un meticuloso ritual de poder que, por su modo de operar, establece un sitio donde puede obrar la tecnología política del cuerpo; aquí se establecen e imponen los derechos y las obligaciones.

El componente final del Panóptico es la conexión entre los cuerpos, el espacio, el poder y el saber. El interés en la propagación del Panóptico proporciona el mecanismo para la inserción y activación de una nueva forma de administración continua y de control de la vida cotidiana. El propio Panóptico debe comprenderse como “el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal; su funcionamiento, abstraído de todo obstáculo, resistencia o rozamiento, puede muy bien ser representado como un puro sistema arquitectónico y óptico: es de hecho una figura de tecnología política que se puede y que se debe desprender de todo uso específico” (*VC* 208-209). Aun si, como expone Foucault, el Panóptico jamás llegó a construirse, numerosas discusiones sobre sus operaciones y sus potencialidades sirvieron para formular ideas acerca de la corrección y del control. Por eso, representa para nosotros la esquematización de la moderna tecnología disciplinaria. “El funcionamiento automático del poder como operación mecánica no es en absoluto la tesis de *Vigilar y castigar*. Más bien es la idea de que, en el siglo XVIII, esa forma de poder es posible y deseable. Es la búsqueda teórica y práctica de esos mecanismos, la voluntad, atestiguada constantemente, de organizar este tipo de mecanismos lo que constituye el objeto de mi análisis” (*IP* 37).

La tecnología del Panóptico se diseñó para generalizar varias disciplinas que habían emergido durante los siglos XVII y XVIII. Las tecnologías disciplinarias, en un principio claramente ubicadas en sitios específicamente funcionales, ampliaron gradualmente sus límites institucionales. Las técnicas del Panóptico se aplicaron, aunque de una manera admisiblemente menos articulada, en numerosos tipos de instituciones, y esas mismas instituciones, a su vez, mantuvieron la vigilancia sobre los individuos no sólo dentro de sus propios muros, sino también más allá de ellos. El hospital, por ejemplo, no sólo organizó el cuidado de sus propios intentos: comenzó a centralizar la observación y la organización de la población en general. Como hemos visto, las medidas disciplinarias tuvieron su éxito más impresionante en esos sectores de la sociedad preocupados por la integración de la producción, la utilidad y el control: “la producción manufacturera, la transmisión de conocimientos, la difusión de aptitudes y de tacto, el aparato de guerra” (VC 214). Aquí también, las autoridades comenzaron a ver a sus trabajadores como individuos que necesitaban ser estudiados, ejercitados y disciplinados, primero en el lugar de trabajo, y luego también en sus casas, en las escuelas, en las clínicas. La tecnología de la disciplina ligaba la producción de individuos útiles y dóciles con la producción de poblaciones controladas y eficientes.

Hay una particular racionalidad, también, que va más allá de la tecnología del Panóptico, que es autocontenida, no teórica, eficiente y productiva. El Panóptico parece no plantear criterios de juicio, sólo una técnica eficiente en la distribución de los individuos, conociéndolos, ordenándolos en una escala graduada en un número cualquiera de sitios institucionales. Por esta razón, el Panóptico tiene el efecto de focalizar las prácticas de la cultura: proporciona una forma paradigmática de su visibilidad. Las personas –o al menos los reformadores educados– podrían estar de acuerdo: una factoría, una escuela, una prisión, o incluso un harem (pensar, por ejemplo, en los seguidores de Fourier o de Bentham) serían dirigidos sin violencia, con mucha posible individualización, científica y exitosamente. “La disposición panóptica da la fórmula de esta generalización. Programa, al nivel de un mecanismo elemental y fácilmente transferible, el funcionamiento de base de una sociedad toda ella atravesada y penetrada por mecanismos disciplinarios” (VC 212).

Como la tecnología disciplinaria socava y avanza más allá de su máscara de neutralidad, impone sus propios criterios de normalización como los únicos aceptables. Gradualmente, la ley y los otros criterios externos al poder se sacrifican en aras de la normalización. Vemos esta tendencia más claramente en las prisiones. “El tema del Panóptico –a la vez vigilancia y observación, seguridad y saber, individualización y totalización, aislamiento y transparencia– ha encontrado en la prisión su lugar privilegiado de realización” (VC 252). Esta concertación de los procedimientos del Panóptico permiten, a su vez, la emergencia de particulares disciplinas intelectuales que se aplican exitosamente en las prisiones. El nuevo sistema penitenciario, que aparece repentinamente en Europa a comienzos del siglo XIX sirvió, entre otras cosas, como

laboratorio para la constitución de un cuerpo de conocimientos sobre los criminales y los crímenes. Siguiendo el segundo imperativo de la recientemente surgida *episteme* del hombre y el “despegue” tecnológico del poder disciplinario, era ésta la idea local para un sujeto que era también, simultáneamente, el objeto de la nueva investigación científica y el objeto del poder disciplinario. La psicología científica nació y fue rápidamente adoptada por las prisiones. “Pero los controles de normalidad se hallan fuertemente enmarcados por una medicina o una psiquiatría que les garantizaban una forma de ‘cientificidad’; estaban apoyados en un aparato judicial que, de manera directa o indirecta, les aportaba su garantía legal” (VC 303). Fue entre estos dos implacables guardianes que avanzó la “normalización del poder de normalización”.

Foucault no es reduccionista respecto de las relaciones de conocimiento y poder. A menudo, como hemos visto en el caso de las ciencias naturales, el conocimiento se separa de las prácticas en las cuales se ha formado. Las combinaciones deben ser analizadas en cada instancia, no asumidas de antemano. Explica: “No se trata de decir que de la prisión hayan salido las ciencias humanas. Pero si han podido formarse y producir en la *episteme* todos los efectos de trastorno que conocemos, es porque han sido llevadas por una modalidad específica y nueva de poder [que requería] la implicación de relaciones definidas de saber en las relaciones de poder. [...] El hombre cognoscible (alma, individualidad, conciencia, conducta, poco importa aquí) es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación” (VC 311-312). Esto no es decir, obviamente, que cada aspecto de cada ciencia social tiene un efecto disciplinario directo –y Foucault jamás sostuvo semejante posición–. Sin embargo, en el caso de muchas ciencias humanas, hubo una interacción continua, mutua y prolongada, y un refuerzo de estas relaciones.

Precisamente en un caso como éste, la híbrida fertilización produce al delincuente. “El delincuente se distingue del infractor por el hecho de que es menos su acto que su vida lo pertinente para caracterizarlo.” (VC 255). El criminal se convierte en una especie casi natural, identificada, aislada y conocida por las ciencias humanas emergentes de la psiquiatría y la criminología. De allí que ya no sea suficiente tan sólo castigar su crimen; el criminal debe ser rehabilitado. Para ser rehabilitado debe ser comprendido y conocido en su individualidad, en la misma medida en que se lo clasifica como un cierto tipo de criminal. Bajo el rótulo de la normalización, se introduce el conocimiento en la cuadrícula preestablecida. Fue a través de esta táctica que el crimen, que había sido hasta entonces materia policial, comenzó a ser investido con una nueva dimensión del conocimiento científico y del intento normalizador.

El delincuente y el nuevo sistema penitenciario aparecen juntos: se complementan y extienden el uno al otro. “El ‘delincuente’ permite precisamente unir las dos líneas [monstruos morales o políticos y el sujeto jurídico] y constituir bajo la garantía de la medicina, la psicología o la criminología, un individuo en el cual el infractor de la ley y el objeto de una técnica docta se superponen casi” (VC 259). El poder moderno y las

ciencias del hombre encuentran su punto común de articulación: muchos otros los seguirán. La expansión verdaderamente efectiva del poder normalizador comienza con este acoplamiento.

Sin embargo, una dimensión en extremo importante del sistema de la prisión es que jamás tuvo éxito en cumplir con sus promesas. Desde su misma concepción hasta el presente, las prisiones no han funcionado. El recuento de Foucault del número de reincidentes y la uniformidad de la reforma retórica es convincente. No ha hecho lo que afirman sus abogados que era la única calificada para hacer: producir ciudadanos normales a partir de criminales empecinados. Sin embargo, ello no quiere decir que los reformadores de la prisión hayan fracasado en alcanzar sus metas. Durante el último siglo y medio, los oradores han presentado consistentemente al sistema de la prisión como el remedio para sus propias enfermedades. La pregunta, entonces, no es por qué han fracasado las prisiones, sino más bien a qué tipo de fines sirve este fracaso, que quizá no es un fracaso después de todo. La respuesta de Foucault es directa: “Sería preciso entonces suponer que la prisión, y de una manera general los castigos, no están destinados a suprimir infracciones; sino más bien a distinguir las, a distribuir las, a utilizar las; que tienden no tanto a volver dóciles a quienes están dispuestos a trasgredir las leyes, sino que tienden a organizar la trasgresión de las leyes en una táctica general de sometimiento” (VC 277). Las penitenciarías, y quizá todo poder normalizador, sólo son exitosos en la medida en que son parcialmente exitosos.

Un componente esencial de las tecnologías de normalización es que son en sí mismas una parte integral de la sistemática creación, clasificación y control de las anomalías del cuerpo social. *Suraison d'être* proviene de su reclamo de haber aislado esas anomalías y de su promesa de normalizarlas. Como Foucault ha demostrado con gran detalle en *Vigilar y castigar* y en *Historia de la sexualidad*, el avance del bio-poder es contemporáneo de la aparición y proliferación de muchas de las categorías de anomalías —el delincuente, el pervertido y otros semejantes— que las tecnologías de poder y conocimiento, se suponía, debían eliminar. La expansión de la normalización opera a través de la creación de anormalidades que, entonces, deben ser tratadas y reformadas. Para identificar las anomalías científicamente, las tecnologías del bio-poder se encuentran en perfecta posición para supervisarlas y administrarlas.

Estas tecnologías se transformaron, efectivamente, en un problema técnico —y por eso, en un campo de poder expansivo— que, por otra parte, podría concebirse como un fracaso de todo el sistema de operación. Las tecnologías políticas avanzan tomando lo que esencialmente es un problema político, sacándolo del dominio del discurso político y volviendo a situarlo en el lenguaje neutral de la ciencia.¹ Una vez hecho esto, los problemas se convirtieron en cuestiones técnicas para el debate de los

¹ Habermas y muchos otros han comentado este punto. En general, su encuadre analítico es más sistemático que el presentado por Foucault. Foucault, sin embargo, ha sido más exitoso al señalar los mecanismos concretos a través de los cuales opera este proceso.

especialistas. De hecho, el lenguaje de la reforma es, desde el punto de vista externo, un componente esencial de estas tecnologías políticas. El bio-poder se extendió bajo la insignia de procurar la salud del pueblo y protegerlo. Cuando encontró resistencia, o fracasó en alcanzar los objetivos establecidos, se construyó una nueva prueba de la necesidad de reforzar y extender el poder a los expertos. Por definición, debería haber una forma de resolver los problemas técnicos. Una vez establecida esta matriz, se aseguró la expansión del bio-poder, porque no existe algo alternativo a lo cual apelar: otros criterios cualesquiera pueden mostrarse como anormales o presentarse como un mero problema técnico. Se nos promete normalización y felicidad a través de la ciencia y de la ley. Cuando éstas fallan, la única justificación es más de lo mismo.

Una vez asegurado el bio-poder, lo que encontramos no es un verdadero conflicto acerca del último valor o significado de la eficiencia, la productividad o la normalización, sino más bien lo que podría llamarse un conflicto de puestas en práctica. El problema del bio-poder ha sido exitoso en establecer de qué manera lograr que funcionen las instituciones de bienestar: la pregunta no es ¿qué quiere decir? O, como la formularía Foucault, ¿qué es lo que hacen?

Foucault nos brinda un ejemplo perfecto de este conflicto de puesta en práctica cuando discute los primeros debates del siglo XIX sobre el modelo americano del sistema de prisiones –Auburn o Filadelfia– presentado como la mejor solución a los problemas del aislamiento de los prisioneros. El modelo Auburn trazaba su solución sobre los elementos del monasterio y la factoría. Por eso, se asignaba a los prisioneros celdas separadas para dormir, pero se les permitía comer y trabajar juntos, aunque en ambas ocasiones les estaba estrictamente prohibido hablarse entre sí. La ventaja del sistema, de acuerdo con los reformadores de Auburn, era que duplicaba en forma pura las condiciones de la sociedad –jerarquía y vigilancia en nombre del orden– y por eso preparaba al criminal para su retorno a la vida social. En contraste, el modelo de Filadelfia de los cuáqueros enfatizaba la reforma individual de la conciencia a través del aislamiento y la autorreflexión. Mantenido en continuo confinamiento, se suponía que el criminal experimentaría un profundo y dominante cambio de carácter más que una alteración superficial de hábitos y actitudes. Los cuáqueros creían que habían descubierto su conciencia moral a través de la eliminación de la sociabilidad.

Foucault ha aislado estos dos modelos diferentes de implementación, dos modelos diferentes de sociedad y de individuo, dos modelos diferentes de sujeción. Cada uno se basa en una aceptación implícita de la tecnología disciplinaria *per se*. Los abogados del sistema se mostraban de acuerdo en el aislamiento y la individualización de los prisioneros. El único conflicto consistía en saber cómo manejar esta individualización y este aislamiento.

Sobre la oposición entre estos dos modelos ha venido a empalmarse toda una serie de conflictos diferentes: religiosos (¿debe la conversión ser el elemento principal de la corrección?), médicos (¿vuelve loco el aislamiento

total?), económicos (¿dónde está el menor costo?), arquitectónicos y administrativos (¿qué forma garantiza la mejor vigilancia?). De donde, sin duda, lo prolongado de la polémica. Pero en el corazón de las discusiones, y haciéndolas posibles, este primer objetivo de la acción penitenciaria: la individualización coercitiva, por la ruptura de toda relación que no estuviera controlada por el poder y ordenada según la jerarquía (VC 242).

El tópico de la disputa no era el proyecto en sí mismo. Suponía la incuestionable aceptación de la individualización jerárquica y coercitiva que hacía posible un amplio rango de técnicas de implementación. A través de estas diferencias y de estos acuerdos (sin embargo tácitos e impregnados por las prácticas) avanzaban la normalización y la disciplina, bajo la guía de la ciencia y de la ley.

Paradigmas y prácticas

Los lectores familiarizados con la explicación de Kuhn sobre cómo se establecen y avanzan las ciencias podrán reconocer una sorprendente similitud entre la descripción de la ciencia normal de Kuhn y la descripción de la normalización de la sociedad de Foucault. De acuerdo con Kuhn, las ciencias llegan a ser normales cuando los practicantes de cierta área están todos de acuerdo en que un determinado elemento identifica los problemas importantes en un campo y demuestra de qué modo algunos de estos problemas pueden resolverse exitosamente. Kuhn llama a este acuerdo paradigma o ejemplar, y señala los *Principia* de Newton como un ejemplo perspicaz. Los paradigmas establecen una ciencia normal como la actividad de búsqueda de ciertos fenómenos fragmentarios que al comienzo parecen resistir la incorporación a la teoría, pero que la ciencia normal, por su propia definición, debe finalmente describir en sus propios términos. El ideal de una ciencia normal es que todas estas anomalías lleguen a demostrarse compatibles con la teoría. Kuhn nota que “quizás la característica más impresionante de [...] la investigación normal de los problemas [...] es qué poco se propone producir novedades importantes, conceptuales o fenoménicas. [...] Para el científico, al menos, los resultados obtenidos en una investigación normal son significativos porque agregan posibilidades y precisión que pueden ser aplicadas al paradigma”.²

Las tecnologías normalizadoras tienen una estructura casi idéntica. Operan para establecer una definición común de las metas y procedimientos que deben tomar la forma de manifiestos, y, aun forzosamente, acuerdan sobre los ejemplos de cómo debe ser bien organizado el dominio de las actividades humanas. Estos ejemplares, tales como el panóptico y

² Kuhn, *Scientific Revolutions*, pp. 35-36.

la confesión, definen de inmediato lo que es normal; al mismo tiempo, definen las prácticas que caen fuera de su sistema como conductas desviadas que necesitan de formalización. Así, aunque ni el científico ni el paradigma social tengan validez intrínseca, al determinar cuáles son los aspectos que deben ser resueltos como problemas y qué debe considerarse como solución, establecen la ciencia normal y la sociedad normal totalizando los campos de actividad que extienden continuamente su rango de predicción y control. Existe, sin embargo, una importante diferencia entre la operación de la ciencia y las tecnologías normalizadas; mientras que la ciencia normal, en principio, se propone la asimilación final de todas las anomalías, la disciplina tecnológica opera estableciendo y preservando un conjunto creciente de anomalías, que es la verdadera forma en que se extiende su conocimiento y su poder en dominios cada vez más amplios.

Por supuesto, la diferencia realmente importante entre ambas es política. Mientras que la ciencia normal ha demostrado ser un medio efectivo de acumulación de conocimiento sobre el mundo natural (donde conocimiento significa rigor en la predicción, resolución de numerosos problemas diferentes, etc., no verdades acerca de cómo son las cosas en sí mismas) la sociedad normalizada ha demostrado ser una forma de dominación poderosa e insidiosa.

Dada la persuasiva descripción de Foucault de los deletéreos efectos de los paradigmas normalizadores, la cuestión sigue presente: ¿Podría existir otro tipo de paradigmas que establezcan otro tipo de sociedades? Foucault no tematiza explícitamente, y mucho menos generaliza, su aporte dentro del papel central de los ejemplos compartidos, reuniendo prácticas dispersas, focalizándolas y dándoles una dirección a las estrategias implícitas en ellas. Sin embargo, este descubrimiento es altamente provocativo y parece digno de una mayor atención. Sería interesante investigar hasta dónde ha habido en nuestro pasado, y hasta dónde podría haberlos en nuestro futuro, paradigmas que funcionen enfocando problemas importantes para la cultura, sin un mecanismo preordenador que, de modo normalizador, considerase la respuesta apropiada. Podríamos preguntarnos, entonces, si estos paradigmas sociales serán superiores a los del Panóptico y de la confesión en virtud de ser no normalizados, o si necesitaríamos de algún tipo de criterios para evaluarlos.

En cualquier caso, se puede advertir de inmediato la importancia de los paradigmas para una cultura, así como su importancia metodológica para la comprensión de la sociedad. Es posible utilizarlos hermenéuticamente, como hemos visto que hace Kuhn, como una forma de obtener internamente significados serios de los investigadores cuya conducta da sentido en términos del paradigma. Pero además se pueden utilizar, como también lo hizo Kuhn, para revelar cierto aspecto de la conducta del científico, de la cual no es consciente ni directa ni tenuemente, y que sin embargo es esencial para comprender el significado de su actividad. Así, los científicos de la naturaleza no creen, e incluso se resisten a discutir la posibilidad de que la validez de su tarea es una cuestión de consenso más

que de correspondencia. Sin embargo, si Kuhn está en lo cierto, la significación total de las ciencias naturales normales consiste en la forma en que el paradigma dirige y produce la conducta de los científicos que operan en los términos de ese paradigma. Kuhn no confunde los dos tipos de registro. Llama pensamiento hermenéutico al intento de penetrar una escuela determinada de pensamiento. Hasta donde llega nuestro conocimiento, no da un nombre al análisis de la estructura del pensamiento científico normal y revolucionario, aun cuando se trata de su contribución más importante y original. Pensamos que este segundo método está estrechamente vinculado con la dimensión analítica de lo que llamamos analítica interpretativa.

Dado que Foucault no ha tematizado este sustantivo aporte al funcionamiento de los paradigmas, tampoco ha trazado esta moraleja metodológica acerca de su importancia para la analítica interpretativa. Sin embargo, su trabajo actual sigue un curso que utiliza claramente estas intuiciones, aunque no al pie de la letra. Está procediendo a través de una descripción como articulación histórica de un paradigma, y aborda la analítica de una manera que difícilmente dependa del aislamiento y de la descripción de paradigmas sociales y de sus aplicaciones prácticas. Para Foucault, el análisis del discurso ya no se sistematiza en términos de formación de reglas de la *episteme*. Permitiendo diferencias entre los intereses y los campos de investigación, Foucault parece estar presumiblemente de acuerdo con la afirmación de Kuhn respecto de que “las reglas [...] derivan de los paradigmas, pero los paradigmas pueden guiar investigaciones aun en ausencia de reglas”.³ Sin embargo, en oposición al análisis de *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, donde el discurso y la estructura abstracta sistemática que lo regula se tomaba de un modo metodológicamente privilegiado, Foucault, en sus últimos escritos, observa al discurso como parte de un campo más amplio de poder y de prácticas cuyas relaciones se articulan de manera diferente a través de diferentes paradigmas. El riguroso establecimiento de estas relaciones es la dimensión analítica que la obra de Foucault comparte con la de Kuhn.

El interés de Foucault en la sociedad, sin embargo, requiere que introduzca una dimensión interpretativa que no tiene lugar en la obra de Kuhn. No es materia de interpretación la afirmación de Kuhn de que por varios siglos la obra de Newton sirvió como paradigma para las ciencias naturales. No se trata de que la tarea de Kuhn *qua* historiador de la ciencia, haya decidido acerca de que, cualesquiera fueran los efectos generales del progreso de las ciencias naturales en Occidente, éstos produjeron consecuencias que podrían haber sido soportadas o resistidas. Sin embargo, el estudio de los fenómenos sociales requiere una dimensión interpretativa. En primer lugar, no existe un obvio consenso acerca de los paradigmas centrales que organizan nuestra cultura actual y, en segundo lugar, aun habiendo algún acuerdo sobre la centralidad de los paradigmas, todavía está abierta la cuestión de cómo evaluar sus efectos.

³ Kuhn, *Scientif Revolutions*, p. 42.

Esta contribución interpretativa no es una superflua indulgencia moralizadora, no puede ser materia de preferencias personales. Se mantiene sobre la base de tres movimientos independientes que se sostienen recíprocamente. En primer lugar, el intérprete debe tomar una instancia pragmática sobre la base de algún sentido socialmente compartido de cuál es el estado de las cosas. Esto quiere decir que no se puede hablar de meros sentimientos personales arbitrarios, ya sea de angustia o de euforia. Sin embargo, por supuesto, en cualquier sociedad dada, existirían grupos diferentes con sentimientos compartidos diferentes, sobre el estado de las cosas. Así, por ejemplo, aunque casi todos los intelectuales de Francia han venido sintiendo, desde la Revolución, que la sociedad se encuentra en una crisis decisiva que la pone en peligro, existe presumiblemente entre los administradores un consenso, expresado en los memorandos que se intercambian, de que las cosas están básicamente bajo control y de que el bienestar y la productividad de la población van en aumento. Resultaría obvio que, aun si hubiera un consenso general sobre el estado de la sociedad, esto sólo probaría que se ha compuesto una determinada ortodoxia y no que el sentido de las cosas haya asumido el estatus de verdad objetiva.

En segundo lugar, el investigador debe producir un diagnóstico disciplinario de lo que ha sucedido y está sucediendo en el cuerpo social para compartir el sentimiento de angustia y bienestar. Es allí donde está “el trabajo meticulado, gris”, detallado en los archivos y laboratorios que tiene su lugar con el fin de establecer lo que debe y debió decirse, por quién, a quién y con qué efecto. Esa investigación es sujeto de su propio canon de rigor, pero Foucault permanece en gran medida relativamente silencioso al respecto. Por supuesto, la mayoría de los practicantes de las ciencias humanas gastan muchos esfuerzos en estos aspectos de la empresa que, como ciencia normal, es en gran medida desconcertante, con un valor interno propio, incluso aunque ignore la matriz y el contexto social más amplio que toma para garantizarlo. Si comenzara a extenderse una suerte de estudio foucaultiano institucionalizado sobre los seres humanos, la mayoría de los investigadores todavía tendría que proseguir esta labor “positivista”.

Para completar este “proyecto circular” autofundamentado (*HS 90*) que Foucault reconoce que requiere toda interpretación, el investigador le debe al lector una fundamentación de por qué las prácticas que describe producirían el malestar o la alegría compartidos por la investigación. Ello sucede sin que pueda decirse que refutaría por completo el acto de dedicar un análisis al propósito de establecer qué tipo de orden social puede producir bienestar y cuál otro desorden y angustia. No se puede tampoco legitimar un discurso apelando a una dorada época pasada, o a los principios que gobernarían una futura comunidad ideal. La única posibilidad que resta parecería ser que algo en nuestras prácticas históricas nos haya definido, por un tiempo al menos, como una especie de seres que, en tanto tienen sensibilidad, resistan a la vez el sometimiento y se sitúen más allá de esta suerte de orden totalizador que el análisis de Foucault

ha demostrado que tiene las características de nuestras prácticas actuales. Esto no es recurrir a una edad dorada dado que no se está afirmando que todas las cosas fueron mejores en algún momento del pasado, ni de una apelación a que estas prácticas históricas impliquen una nostalgia de su resurrección. Más bien, se necesitaría algún paradigma concreto de salud al cual apelar, si es que se tiene un diagnóstico concreto de la forma en que las cosas han venido degradándose.

Hay algunas provocativas alusiones indirectas, esparcidas por las obras de Foucault, en las que advertimos que es consciente de este problema. Por ejemplo, puntualiza la emergencia de un conocimiento teórico entre los griegos como la inflexión crucial de nuestra historia. Dice que el discurso pragmático y poético de la temprana civilización griega fue destruido por el avance de la teoría: “Los sofistas iban en camino. [...] Desde el tiempo de la gran división platónica en adelante, la voluntad [platónica] de verdad había tenido su propia historia [...] [que] reposa sobresoportestitucionales” (*DL* 218, 219). Este cambio alteró todos los aspectos de la vida social griega: “Después de que Hipócrates hubo reducido la medicina a sistema, se abandonó la observación y la filosofía se introdujo en ella” (*NC* 86); u “Occidente ha logrado [...] anexar el sexo a un campo de racionalidad; [...] estamos habituados, desde los griegos, a tales ‘conquistas’ ” (*HS* 96). Presumiblemente, tenemos algo que aprender en el campo social a partir del estudio de lo que era la sociedad en el tiempo de los sofistas, antes de que reinaran la metafísica y la tecnología. Pero, obviamente, Foucault no está tratando de proyectar su teoría directamente desde la Grecia presocrática. Ésta es una ficción histórica. Quizá pueda usarse como ayuda de diagnóstico para observar los comienzos del orden totalizador de las cosas, y quizás puede ayudarnos para observar aquellas prácticas sociales que todavía escapan a la totalización tecnológica.

Foucault se encuentra ante el dilema concerniente al estatus de aquellas prácticas que han escapado o resistido exitosamente a la expansión del bio-poder. Mientras están dispersas, estas disciplinas escapan a la totalización disciplinaria, pero ofrecen poca resistencia a su creciente expansión. Sin embargo, si Foucault se abocara a centralizar directamente su enfoque sobre ellas de una manera ordenada, aun en el nombre de la oposición a la tradición y de la resistencia, se arriesgaba a verlas recuperadas por la normalización. A poco de ofrecernos una respuesta a este problema extremadamente espinoso, parecería que es de la incumbencia de Foucault emplear su trabajo en localizar las peligrosas especies de prácticas y considerar de qué manera pudieron sostenerse en una forma no totalizadora, no técnica y no normatizada. Si la verdad es la manera de operar en la sociedad para resistir el poder tecnológico, tenemos que encontrar la forma de hacerlo de manera positiva y productiva. Dondequiera que exista una posibilidad semejante, queda una pregunta abierta.

Una forma de resumir los tres aspectos que se apoyan mutuamente en la analítica interpretativa es destacar su paralelo con el diagnós-

tico médico. El médico comienza por preguntar a su paciente cuán bien o mal se siente, aunque no puede confiar completamente en sus sensaciones. El diagnóstico debe, entonces, dar una explicación técnica de por qué el paciente se siente de la manera en que se siente, lo cual, a su vez, requiere ejemplos de lo que cada uno acuerda con los demás en qué es un cuerpo sano. Foucault parafrasea y probablemente está de acuerdo con Nietzsche, “el sentido histórico está mas cerca de la medicina que de la filosofía. [...] Su tarea es convertirse en una ciencia curativa” (NGH 156).

Poder y verdad

Un médico puede guardar distancia de un paciente y tratarlo objetivamente, pero un practicante de la analítica interpretativa no tiene semejante posición externa. La enfermedad que observa para curar es parte de una epidemia que también lo afecta a él. Por eso debemos retornar una vez más, y por última vez, al problema del analista. Porque seguramente esta nueva caracterización dramática de la relaciones de poder debe poner al analista en una posición diferente de la del tradicional intelectual o del filósofo. Foucault ha proporcionado algunas indicaciones de cómo observa el problema. Ha criticado sistemáticamente la autoproclamada superioridad de la verdad y la justicia, el intelectual que afirma decir la verdad sobre el poder y que resistirse a él suponía efectos represivos. El “beneficio del hablante” se reveló como un componente de avance del bio-poder.

Foucault generaliza este punto. Advierte a los intelectuales para que abandonen su profética voz universal. Los urge a descender de sus pretensiones de predecir el futuro y, más aún, su autoproclamada función legislativa. “El sabio griego, el profeta judío, el legislador romano, todavía son modelos predilectos de aquellos que, hoy, practican la profesión de hablar y de escribir” (*Telos* 161). En tiempos más recientes, nuestro modelo de intelectual ha sido el escritor jurista, que afirma estar fuera de los intereses partidarios, para hablar la voz universal, para representar la ley de Dios o del Estado, para dar a conocer los dictados universales de la razón. En la Época Clásica, la figura ejemplar quizá fue Voltaire – que proclamaba los derechos de la humanidad, denunciaba engaños e hipocresías, atacaba el despotismo y las falsas jerarquías, combatía injusticias e inequidades–. La función del intelectual moderno es aportar claridad para articular la verdad.

Hoy, el supuesto sujeto libre, el intelectual universal, puede ofrecernos poca guía. Pero esto no quiere decir que aquellos que buscan comprender a los seres humanos y cambiar la sociedad estén fuera del poder o carezcan de poder. Más bien, como la descripción de Foucault sobre el ascenso y la expansión del bio-poder hace evidente, el conocimiento es

uno de los componentes definitorios para la operación del poder en el mundo moderno.

El saber no tiene una relación superestructural con el poder: es una condición esencial para la formación y el desarrollo posterior de la sociedad tecnológica industrial. Para tomar el ejemplo que discutimos recientemente, el de las prisiones, la categorización e individualización de los prisioneros era un componente esencial para la operación de este campo de poder; esta tecnología disciplinaria no podría haber tomado la forma que tiene, alcanzado la expansión que logró, o producido el tipo de delinquentes que produjo en la forma en que lo hizo, si el poder y el saber hubiesen sido meramente externos el uno respecto del otro. Pero poder y saber tampoco son *idénticos* entre sí. Foucault no trata de reducir el saber a la hipotética base del poder, ni conceptualiza el poder como una estrategia siempre coherente. Trata de mostrar la especificidad y la materialidad de sus interconexiones. Tienen una relación correlativa, no causal, que debe determinarse en su especificidad histórica. Esta mutua producción de poder y saber es una de las principales contribuciones de Foucault. El intelectual universal juega el juego del poder porque no alcanza a ver esta relación.

Foucault no está afirmando que está fuera de estas prácticas de poder; al mismo tiempo, no es idéntico a ellas. Primero, cuando muestra que las prácticas de nuestra cultura han producido tanto objetivación como subjetivación, ya ha perdido el dominio, la aparente naturalidad y la necesidad que tienen estas prácticas. La fuerza del bio-poder está definiendo la realidad al mismo tiempo que la produce. Esta realidad toma al mundo como si estuviese compuesto de sujetos y de objetos en su normalización totalizadora. Cualquier solución que dé por supuestos estos términos como garantía –aun si se opone a ellos– contribuirá al mantenimiento del bio-poder. A través de la analítica interpretativa, Foucault ha sido capaz de revelar los mecanismos concretos y materiales que han estado produciendo esta realidad, mientras describe en sus mínimos detalles las máscaras transparentes detrás de las cuales se ocultan estos mecanismos.

Esto nos conduce a un segundo punto. Foucault ha sido capaz de diagnosticar nuestra situación porque la comparte. Nos ofrece como guía, desde fuera, una pragmática descripción. Nos ofrece una genealogía de las tendencias organizadoras de nuestra cultura. Claramente, Foucault no está diciendo que todas las prácticas de la cultura son disciplinarias o confesionales, o que cada producción de saber funciona de inmediato como un efecto del poder. La tendencia hacia la normalización no ha tenido éxito al totalizar todas las prácticas. De hecho, dada esta tendencia, y dada la posición de Foucault de que la verdad no es externa al poder, ensaya la conclusión de que “la pregunta de la filosofía [...] es la cuestión de lo que somos por nosotros mismos. Es por eso que la filosofía actual es enteramente política y enteramente histórica. Es la política inmanente en la historia y la historia inmanente en la política” (*Telos* 159). No tenemos el recurso a leyes objetivas, ni a la pura subjetividad, ni a la

totalización de la teoría. Tan sólo tenemos las prácticas culturales que nos han hecho lo que somos. Para saber qué es eso que somos tenemos que enfrentarnos con la historia del presente.

Una conclusión adicional que esboza Foucault es que la tarea a realizar *no* es liberar a la verdad del poder. En las ciencias humanas todos los intentos parecen sólo proporcionar la energía para disciplinar y tendencias tecnológicas para nuestra sociedad. La tarea consiste más bien en realizar esta descripción pragmática que funciona de un modo diferente en el campo del poder.

Soy completamente consciente de que jamás se han escrito más que ficciones. Con todo, esto no quiere decir que estaban fuera de la verdad. Me parece posible hacer trabajos ficticios dentro de la verdad, introducir efectos de verdad dentro de un discurso ficcional, y en alguna medida hacer que el discurso produzca, hacerlo “fabricar algo que todavía no existe”, como es la ficción. Se “ficcionaliza” la historia a partir de una realidad política que la vuelve verdadera; se “ficcionaliza” una política que todavía no existe a partir de una verdad histórica (*ILF* 75).

Tomadas juntas, interpretación y analítica protegen al practicante de la historia ficticia del tradicional *esprit sérieux* de la filosofía y del jugueteo contemporáneo. La analítica respeta los problemas y conceptos establecidos que están implicados con algo importante; de modo que realiza una forma que revela más sobre la sociedad y sus prácticas que sobre la realidad última. La interpretación procede de la sociedad actual y de sus problemas. Les brinda una historia genealógica, sin afirmar que captura el pasado como realmente era. Los conceptos que las personas usan en sus esfuerzos por comprenderse a sí mismas proporcionan un lastre arqueológico; al tomar seriamente los problemas actuales las preserva de jugar juegos intelectuales con estos conceptos de nuestro pasado.

CONCLUSIÓN

La obra de Michel Foucault todavía se encuentra en gran medida “en proceso”.* Aunque la mayoría de sus contornos están claros, su redacción futura contendrá seguramente giros y cambios imprevistos. Consecuentemente, en lugar de una conclusión definitiva, hemos decidido plantear una serie de cuestiones que han surgido del curso de nuestras investigaciones. Pensamos que estas cuestiones ayudan a situar los temas principales y las mayores incertidumbres del *corpus* actual de Michel Foucault y presentan también los problemas más generales que el pensamiento contemporáneo debe abordar.

Planteamos estas cuestiones como una serie de dilemas. En cada uno de ellos existe una aparente contradicción entre un retorno a la filosofía tradicional, considerada como una descripción e interpretación que en última instancia debe corresponder a la manera en que existen las cosas reales, y la perspectiva nihilista de que la realidad física, el cuerpo y la historia son aquello que nosotros consideramos que son. Hemos construido estas preguntas –y este libro– con el propósito de demostrar de qué manera Foucault ha procurado evitar una o ambas de estas formulaciones. Este proyecto ha sido una diestra demarcación del curso a seguir y una habilidosa elusión de las respuestas dadas corriente o tradicionalmente a estos problemas. Sus “demostraciones concretas” han demarcado un terreno. Pero éste no puede aceptarse como un mapa completamente satisfactorio. El propio Foucault ha descrito su táctica como un “*slalom*” (comunicación personal) entre la filosofía tradicional y el abandono de toda seriedad. Sin embargo, el ascético rechazo de Foucault a ir más allá de sus demostraciones concretas, consistente a la vez que admirable, no hace que las cuestiones desaparezcan, ni satisface plenamente nuestro deseo todavía tradicional de tener una imagen del desarrollo. Por esta razón, permítasenos plantear estas cuestiones como huellas en el curso que deben seguir los pensadores modernos.

* Como se señaló en la p. 11, este libro se publicó en 1982 y Foucault murió en 1984.

Preguntas

Verdad

A) ¿Existe un lugar para las ciencias no dudosas (físicas, biológicas y otras más) entre la correspondencia teórica de la verdad y el enfoque que trata cada disciplina como una formación discursiva? ¿Cuán autónomas y libres resultan de las relaciones sociales? ¿Ha abierto Kuhn el camino para responder estas preguntas? Si no es así, ¿qué dirección proporcionaría la mejor respuesta? ¿O acaso se trata de cuestiones filosóficas pasadas de moda?

B) ¿La principal tarea filosófica consiste en satisfacer el análisis de Merleau-Ponty sobre *le corps propre*? ¿O se trata de un intento mal encaminado que encuentra en el cuerpo estructuras ahistóricas y entrecruzamientos culturales? Si existen esas estructuras, ¿se puede recurrir a ellas sin recaer en el naturalismo? ¿Puede encontrarse en el cuerpo una de las bases de la resistencia frente al bio-poder? ¿Puede transformarse el cuerpo totalmente por medio de técnicas disciplinarias? Merleau-Ponty considera que el cuerpo tiene un *telos* hacia la racionalidad y la explicitación; si esto es correcto ¿cómo es posible que el poder y la racionalidad organizadora se vinculen tan raramente en otras culturas? Si, por otra parte, poder y racionalidad no se basan en la necesidad del cuerpo de lograr un máximo dominio sobre el mundo, ¿cuál es la relación entre las capacidades del cuerpo y el poder?

C) ¿Hasta qué punto y de qué manera podría la historia del presente ser responsable de los hechos del pasado? ¿Resulta cada análisis de una preocupación pragmática igualmente válida o existen otros criterios de validez? ¿Cuál es la relación entre el análisis y la verdad? ¿Cuál es el papel de las confirmaciones o las refutaciones empíricas?

Resistencia

A) ¿Dónde está el error de la sociedad carcelaria? La genealogía socava una instancia que la opone a la base de la ley natural o de la dignidad humana, en la medida en que ambas presuponen la aceptación de la filosofía tradicional. La genealogía también socava la oposición de la sociedad carcelaria sobre la base de las preferencias subjetivas e intuiciones (o situando a ciertos grupos como portadores de valores capaces de oponerse a la sociedad carcelaria). ¿Cuáles son, entonces, los recursos que nos permitirían sustentar una instancia crítica?

B) ¿Cómo puede desenvolverse la resistencia al bio-poder? Los argumentos dialécticos a los que se apela para corregir la comprensión teórica de los seres humanos y de la sociedad difícilmente serían suficientes para movilizar a un gran número de personas y, siguiendo el análisis de Foucault, son parte del problema actual. Claramente, aquí es crucial la

dimensión retórica. Si se acepta que la concepción platónica de la verdad es “nuestra mentira más grande”, ¿debe reducirse la concepción platónica retórica y pragmática del discurso a una mera manipulación? ¿O existe un arte de la interpretación que ensaya otros recursos y abre la posibilidad de usar el discurso para oponerse a la dominación?

C) ¿Existe alguna otra manera de oponerse a la sociedad disciplinaria que comprender cómo opera y frustrar cualquiera de sus posibilidades? ¿Hay una forma de resistencia positiva, es decir, un cambio hacia “una nueva economía de los cuerpos y de los placeres?”.

Poder

A) En las obras de Foucault el poder funciona como un concepto que intenta comprender la manera en que operan las prácticas sociales, sin caer en una teoría tradicional de la historia. Pero el estatus de este concepto es altamente problemático. Está claro que, para Foucault, el poder no es un medio que funciona como un sustento metafísico. Pero si el poder es “normalizado”, ¿en qué medida esto puede resultar explicativo?

B) La genealogía de la verdad y del cuerpo se remontan ahora mucho más atrás en nuestra historia cultural. ¿Puede extenderse igualmente hacia atrás el poder? Si es así, ¿cómo es posible? Y si no, ¿por qué no?

C) ¿Qué es el poder? No puede ser una fuerza meramente externa que organice las interacciones locales, ni puede reducirse a la totalidad de las interacciones individuales puesto que, en gran parte, produce las interacciones y los individuos. Y sin embargo, para convertirse en una noción útil, debe decirse algo específico sobre su estatus. ¿Cómo puede el poder ser al mismo tiempo un principio productivo en las prácticas mismas y un principio meramente heurístico empleado para dar a las prácticas una inteligibilidad retroactiva?

POST-SCRIPTUM

EL SUJETO Y EL PODER* MICHEL FOUCAULT

Por qué estudiar el poder: La cuestión del sujeto

Las ideas que querría discutir aquí no representan ni una teoría ni una metodología.

Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis.

Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.

La primera son los modos de investigación que tratan de darse a sí mismos el estatus de ciencia: por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante en la *grammaire générale*, la filología y la lingüística. O, una vez más en el primer modo, la objetivación del sujeto productivo, el sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de la economía. O, tercer ejemplo, la objetivación del hecho transparente del estar vivo, en la historia natural o la biología.

En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaré “prácticas divisorias”. El sujeto, o bien se divide a sí mismo o es dividido por los otros. Este proceso lo objetiva. Los ejemplos son el loco y el cuerdo; el enfermo y el sano; el criminal y los “buenos muchachos”.

Finalmente, he tratado de estudiar –es mi trabajo actual– la forma en

* “Por qué estudiar el poder: La cuestión del sujeto” (“*Why Study Power: The Question of the Subject*”) fue escrito en inglés por Michel Foucault; “Cómo se ejerce el poder” (“*How is Power Exercised*”) y traducido del francés por Leslie Sawyer.

que el ser humano se convierte a sí mismo, o a sí misma, en sujeto. Por ejemplo, he escogido el dominio de la sexualidad –de qué manera los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de “sexualidad”–.

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

Es verdad que terminé completamente involucrado en la cuestión del poder. Enseguida me pareció que, mientras el sujeto humano se sitúa en relaciones de producción y de significación, se encuentra situado igualmente en relaciones de poder que son muy complejas. Ahora bien, me parecía que la historia y la teoría económica proporcionaban un buen instrumento para las relaciones de producción; que la lingüística y la semiótica ofrecían instrumentos para estudiar relaciones de significación; pero que para el estudio del poder carecíamos de instrumentos de trabajo. Teníamos recursos sólo en las formas de pensamiento sobre el poder basadas en los modelos legales, es decir: ¿qué es lo que legitima el poder? O contábamos con el recurso a las formas de pensamiento acerca del poder basadas en modelos institucionales, es decir: ¿qué es el Estado?

Por esta razón, era necesario extender las dimensiones de una definición de poder si es que uno espera usar esta definición para estudiar la objetivación del sujeto.

¿Necesitamos acaso una teoría del poder? Dado que una teoría asume previamente la objetivación, no puede afirmarse como base para un trabajo analítico. Pero este trabajo analítico no procede sin una actualización en curso. Y esta conceptualización implica pensamiento crítico –una constante verificación–.

La primera cosa que debe verificarse es lo que yo llamo “necesidades conceptuales”. Quiero decir que la conceptualización no puede fundarse en una teoría del objeto –el objeto conceptualizado no es un simple criterio de buena conceptualización–. Tenemos que conocer las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización. Necesitamos una conciencia histórica de nuestra propia circunstancia.

La segunda cosa que debe verificarse es el tipo de realidad con la cual estamos tratando.

Un escritor expresó alguna vez su sorpresa en un conocido diario de Francia: “¿Por qué la noción de poder ha crecido hoy entre tanta gente? ¿Es una cuestión tan importante? ¿Es tan independiente que puede ser discutida sin tener en cuenta otros problemas?”.

La sorpresa del escritor me asombró. Era escéptico acerca de la asunción de que esta cuestión se había suscitado desde los primeros momentos del siglo xx. De cualquier manera, no es para nosotros una cuestión teórica, sino una parte de nuestra experiencia. Quisiera mencionar sólo dos “formas patológicas” –esas dos “enfermedades del poder”–: fascismo y estalinismo. Una de las numerosas razones por las cuales son, para nosotros, tan desconcertantes, es que a despecho de su excepcionalidad histórica, no son en absoluto originales. Emplearon un extendido mecanismo ya presente en la mayoría de las otras sociedades. Más aún:

a despecho de su propia locura interna, emplearon ampliamente las ideas y los mecanismos de nuestra racionalidad política.

Lo que necesitamos es una nueva economía de las relaciones de poder —usando la palabra *economía* en su sentido teórico y práctico—. Para poner en orden las palabras: desde Kant, el papel de la filosofía es evitar razones más allá de los límites de lo que se presenta a la experiencia: pero desde el mismo momento —esto es, desde el desarrollo del Estado moderno y de la dirección política de la sociedad— es también mantenerse alerta sobre los excesivos poderes de la racionalidad política. Que es ante todo una expectativa elevada.

Cualquiera está al tanto de estos hechos banales. Pero el hecho de que sean banales no quiere decir que no existan. Lo que debemos hacer con los hechos banales es descubrir —o tratar de descubrir— qué problema específico y, quizás, original se conecta con ellos.

La relación entre racionalización y exceso de poder político es evidente. Y no necesitamos esperar a la burocracia o a los campos de concentración para reconocer la existencia de tales relaciones. Pero el problema es, ¿qué hacer con un hecho tan evidente?

¿Nos ocuparemos de la razón? En mi criterio, nada resultaría más estéril. En primer lugar, porque el campo nada tiene que ver con la culpabilidad o la inocencia. En segundo lugar, porque no tiene sentido referirse a la razón como a la entidad contraria a la sinrazón. Finalmente, porque un juicio semejante nos atraparía en un juego arbitrario y aburrido y nos obligaría a desempeñar el papel del racionalista o del irracionalista.

¿Investigaremos esta especie de racionalismo que parece ser específico de nuestra cultura moderna y que se origina en la *Aufklärung*? Creo que ése era el enfoque de algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Mi propósito, sin embargo, no es iniciar aquí una discusión de estas obras, aunque son de las más importantes y valiosas. Más bien, sugeriría otra vía de investigación de los vínculos entre la racionalización y el poder.

Podría resultar inteligente no considerar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar ese proceso en diversos campos, cada uno en referencia con una experiencia fundamental: la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad y otras semejantes.

Pienso que la palabra *racionalización* es peligrosa. Lo que tenemos que hacer es analizar racionalidades específicas antes que invocar siempre el progreso de la racionalización en general.

Aun si la *Aufklärung* ha sido una fase muy importante en nuestra historia y en el desarrollo de tecnología política, pienso que tenemos que referirnos a un proceso mucho más remoto si queremos comprender cómo hemos quedado atrapados en nuestra propia historia.

Me gustaría sugerir otra manera de ir más allá hacia una nueva economía de las relaciones de poder, una forma que es más empírica, más directamente relacionada con nuestra presente situación, y que implica más relaciones entre teoría y práctica. Ésta consiste en tomar las formas de resistencia contra diferentes tipos de poder en su momento inicial. Para usar otra metáfora, consistiría en usar esta resistencia como si fuera

un catalizador químico que ilumine las relaciones de poder, ubique su posición, indague su punto de aplicación y los métodos que usa. Antes de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, consiste en analizar las relaciones de poder a través de un antagonismo de estrategias.

Por ejemplo, al indagar qué quiere decir cordura para nuestra sociedad, deberíamos investigar qué está ocurriendo en el campo de la locura.

Y qué queremos decir por legalidad en el campo de la ilegalidad.

Y, con el propósito de comprender qué son las relaciones de poder, quizás podríamos investigar las formas de resistencia y los intentos de establecer relaciones disociadas.

Como punto de partida, permítansenos tomar una serie de oposiciones que se han desarrollado hace unos pocos años: oposición al poder del hombre sobre la mujer, de los padres sobre los hijos, del psiquiatra sobre el enfermo mental, de la medicina sobre la población, de la administración sobre las formas de vida de las personas.

No es suficiente decir que se trata de luchas antiautoritarias; debemos tratar de definir más precisamente qué es lo que tienen en común.

1) Son luchas “transversales”; es decir, no están limitadas a un país. Por supuesto, se desarrollan más fácilmente y con mayor extensión en algunos países que en otros; pero no están confinadas a una particular forma de gobierno política o económica.

2) El objeto de estas luchas son los efectos del poder como tales. Por ejemplo, la profesión médica no es criticada en principio por sus provechosas preocupaciones, sino porque ejerce un poder descontrolado sobre los cuerpos de las personas, su salud, su vida y su muerte.

3) Son luchas “inmediatas” por dos razones. En estas luchas, la gente critica instancias de poder que están cerradas para ellos, las cuales ejercen su acción sobre los individuos. No van detrás del “enemigo principal”, sino del enemigo inmediato. No esperan encontrar una solución a sus problemas en una fecha futura (esto es, liberaciones, revoluciones o fin de la lucha de clases) en comparación con la escala teórica de un orden revolucionario; se trata de luchas anarquistas.

Pero estos no son sus rasgos más originales. Los que siguen me parecen más específicos.

4) Son luchas que cuestionan el estatus del individuo: por un lado, afirman el derecho a ser diferente y subrayan cada cosa que hace a los individuos verdaderos individuos. Por otro lado, atacan cada cosa que separa al individuo, rompen sus vínculos con los demás, quiebran la vida de la comunidad, fuerzan al individuo a volver sobre sí mismo y lo atan a su propia identidad de forma constrictiva.

Estas luchas no son exactamente a favor o en contra del “individuo”, sino que más bien se trata de luchas contra el “gobierno de la individualización”.

5) Existe una oposición a los efectos del poder que está ligada a conocimiento y calificación: luchar contra los privilegios del saber. Pero hay también una oposición hacia el secreto, la deformación y las representaciones mistificadoras impuestas a la gente.

No hay nada “cientificista” en esto (es decir, una creencia dogmática en el valor del conocimiento científico) pero no es un rechazo escéptico ni relativista a toda verdad verificada. Lo que se cuestiona es la forma en que el conocimiento circula y funciona, sus relaciones con el poder. En pocas palabras, el *régime du savoir*.

6) Finalmente, todas estas luchas giran en torno a una cuestión: ¿quiénes somos? Son un rechazo de estas abstracciones, del estado de violencia ideológico y económico que ignora que somos individuos, y también un rechazo a una investigación científica o administrativa que determina lo que es cada uno.

Para resumir, el principal objetivo de estas luchas es atacar no tanto “esta o aquella” institución de poder, o grupo, o elite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder.

Esta forma de poder se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra *sujeto*: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta.

Por lo general, se puede decir que hay tres tipos de luchas: una contra la forma de dominación (étnica, social y religiosa); otra contra las formas de explotación que separan al individuo de lo que produce; y una tercera contra lo que liga al individuo a sí mismo y lo somete a otros en esta forma (lucha contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión).

Pienso que en la historia hay multitud de ejemplos de estos tres tipos de luchas sociales, aislados o mezclados. Pero aun cuando están mezclados uno de ellos prevalece la mayor parte del tiempo. Por ejemplo, en las sociedades feudales, la lucha contra las formas de dominación étnica y social fueron las que prevalecieron, aun cuando la explotación económica pudo haber sido muy importante entre las causas de las revueltas.

En el siglo XIX, la lucha contra la explotación pasó a primer plano.

Y en nuestros días, las luchas contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad, se vuelven cada vez más importantes, aun cuando las luchas contra las formas de dominación y explotación no han desaparecido. Todo lo contrario.

Sospecho que no es la primera vez que nuestra sociedad se enfrenta con este tipo de luchas. Todos los movimientos que se desarrollaron en los siglos XV y XVI y que tuvieron a la Reforma como su principal expresión y resultado, deberían analizarse como una gran crisis de la experiencia occidental de la subjetividad y una revuelta contra

una especie de poder moral y religioso que dio forma, durante la Edad Media, a esta subjetividad. La necesidad de tomar parte directamente de la vida espiritual, en la obra de la salvación, en la verdad que se encuentra en el Libro –todo ello resultó de una lucha por una nueva subjetividad.

Reconozco que pueden presentarse objeciones. Podemos decir que todos los tipos de sujeción son fenómenos derivados, que son la mera consecuencia de otros procesos económicos y sociales: fuerzas de producción, lucha de clases y estructuras ideológicas que determinan la forma de subjetividad.

Es cierto que los mecanismos de sujeción no pueden ser estudiados fuera de su relación con los mecanismos de explotación y dominación. Pero éstos no constituyen la instancia “terminal” de mecanismos más fundamentales. Mantienen relaciones complejas y circulares con las otras formas.

La razón de que este tipo de lucha tienda a prevalecer en nuestra sociedad se debe al hecho de que desde el siglo XVI, se ha desarrollado continuamente una nueva forma de poder. Esta nueva estructura política, que todos conocemos, es el Estado. Pero la mayoría de las veces, el Estado ha sido visto como una especie de poder político que ignora a los individuos, cuidando solamente los intereses de la comunidad o, como diría yo, de una clase o de un grupo de los ciudadanos.

Esto es completamente cierto. Pero me gustaría subrayar el hecho de que el poder del Estado (y es ésta una de las razones de su fuerza) es una forma de poder a la vez totalizadora e individualizadora. Jamás, me parece, en la historia de las sociedades humanas –inclusive en la de la antigua sociedad china– ha habido combinación tan compleja en la estructura política de técnicas de individualización, y de procedimientos de totalización.

Esto se debe al hecho de que los modernos Estados occidentales han integrado, en un nuevo perfil político, una vieja técnica de poder originada en las instituciones cristianas. Podemos llamar poder pastoral a esta técnica de poder.

Ante todo, unas pocas palabras acerca del poder pastoral.

Se ha dicho a menudo que el Cristianismo ha instalado un código de ética fundamentalmente diferente del existente en el mundo antiguo. Usualmente, se pone menos énfasis en el hecho de que propuso y expandió nuevas relaciones de poder a todo lo largo del mundo antiguo.

La Cristiandad es la única religión que se organiza a sí misma como iglesia. Como tal, postula el principio de que ciertos individuos pueden, en razón de su cualidad religiosa, servir a otros no como príncipes, magistrados, profetas, adivinos, benefactores, educadores u otras cosas, sino como pastores. Sin embargo, esta palabra designa una forma de poder muy especial.

1) Es una forma de poder cuyo objetivo último es asegurar la salvación individual en el más allá.

2) El poder pastoral no es tan sólo una forma de poder que dirige; se

debe estar preparado para sacrificarse a él por la vida y la salvación del rebaño. Por eso, es una forma diferente del poder real, que demanda el sacrificio de sus sujetos para salvar el trono.

3) Es una forma de poder que se presenta no sólo ante toda la comunidad, sino ante cada individuo particular, durante toda su vida.

4) Finalmente, esta forma de poder no puede ser ejercida sin conocer el interior de la mente de las personas, sin explorar sus almas, sin hacerlas revelar sus más mínimos secretos. Esto implica un conocimiento de la conciencia y una habilidad para dirigirla.

Esta forma de poder es salvación orientada (en oposición al poder político). Es oblativa (en oposición al principio de soberanía); es individualizante (en oposición al poder legal); es coexistente y continúa a lo largo de la vida; está ligada con la producción de verdad –la verdad del individuo mismo–.

Pero esto es parte de la historia, podría decirse: el pastorado, si no ha desaparecido, al menos ha perdido parte de su eficacia.

Esto es verdad, pero pienso que deberíamos distinguir entre dos aspectos distintos del poder pastoral –entre la institucionalización eclesiástica que ha cesado, o al menos perdido su vitalidad desde el siglo XVIII, y su función, que se ha expandido y multiplicado más allá de la propia institución eclesiástica–.

Un fenómeno importante tuvo lugar en torno al siglo XVIII, que fue una nueva distribución, una nueva organización de esta especie de poder individualizante.

No creo que debemos considerar al “Estado moderno” como una entidad que se ha desarrollado por encima de los individuos, ignorando lo que son y aun incluso su propia existencia, sino, por el contrario, como una estructura muy sofisticada, en la que los individuos pueden integrarse bajo una condición: que su individualidad debe configurarse de una forma nueva, y someterse a un conjunto de patrones muy específicos.

En cierta forma, podemos ver al Estado como una matriz moderna de individualización, una nueva forma de poder pastoral.

Unas pocas palabras más acerca de este nuevo poder pastoral.

1) Podemos observar un cambio en su objetivo. Ya no se trata de conducir a la gente hacia la salvación en el más allá, sino más bien de asegurársela en este mundo. Y en este contexto, la palabra *salvación* adquiere un significado diferente: salud, bienestar (esto es, riqueza suficiente, buen nivel de vida), seguridad, protección contra los accidentes. Una serie de objetivos “universales” toman el lugar de los objetivos religiosos del pastorado tradicional, todo ello mucho más fácilmente porque, más tarde, por varias razones, le han seguido de manera accesoria cierto número de estos mismos objetivos: pensemos en el papel de la medicina y su función bienhechora asegurada por largo tiempo a las iglesias católicas y protestantes.

2) De manera concurrente, aumentó el número de funcionarios del

poder pastoral. A veces, esta forma de poder se ejerció por medio del aparato del Estado o, en todo caso, por medio de una institución pública como la policía. (No debemos olvidar que en el siglo XVIII, la fuerza policial no sólo se creó para mantener la ley, el orden, no sólo para asistir al gobierno en su lucha contra sus enemigos, sino también para asegurar la asistencia urbana, la higiene, la salud y los niveles considerados necesarios para el desarrollo de la manufactura y el comercio.) A veces el poder se ejerce a través de empresas particulares, de sociedades de asistencia, de benefactores y, de modo general, de filántropos. Pero las antiguas instituciones, por ejemplo la familia, también son movilizadas en esta época para asumir funciones pastorales. Éstas también se ejercieron a través de estructuras complejas, tales como la medicina, la cual incluye iniciativas privadas, tales como la venta de servicios sobre la base de los principios de la economía de mercado, pero que también incluye instituciones públicas tales como los hospitales.

3) Finalmente, la multiplicación de los objetivos y de los agentes de poder pastoral se centró sobre el desarrollo del conocimiento de los hombres acerca de dos funciones: una globalizadora y cuantitativa, que concierne a la población; la otra analítica, que concierne al individuo.

Y esto implica que un poder de tipo pastoral, que durante centurias –y, más aun, durante milenios– se había ligado a instituciones religiosas definidas, se expandió de pronto por todo el cuerpo social y encontró soporte en una multitud de instituciones. Y, en lugar de un poder pastoral y un poder político, más o menos ligados entre sí, más o menos rivales entre sí, había ahora una “táctica” individualizadora que caracterizaba una serie de poderes: el de la familia, el de la medicina, el de la psiquiatría, el de la educación y el de los empleadores.

A finales del siglo XVIII Kant escribió en un periódico alemán –el *Berliner Monatschrift*– un breve texto. Su título era *Was heisst Aufklärung?* (¿Qué es la Ilustración?). Por mucho tiempo –y todavía hoy– se lo consideró una obra de importancia relativamente escasa.

Pero yo puedo ayudar a encontrarlo muy interesante y desconcertante, porque fue la primera vez que un filósofo propuso como tarea filosófica investigar no sólo el sistema metafísico, o la fundación de un conocimiento científico, sino un acontecimiento histórico –un acontecimiento reciente, incluso contemporáneo–.

Cuando en 1784 Kant preguntaba “*Was heisst Aufklärung?*” quería decir: ¿qué estamos haciendo hoy?, ¿qué ocurrirá con nosotros?, ¿qué es este mundo, esta época, este preciso momento en el cual estamos viviendo?

O, en otras palabras: ¿qué es lo que somos? ¿qué somos como *Aufklärer*, como parte de la Ilustración? Compárese esto con la cuestión cartesiana: ¿qué soy yo? Yo, como un único y universal sujeto histórico. ¿El yo de Descartes es para cada uno, para cualquier lugar y para cualquier momento?

Pero Kant se pregunta a sí mismo: ¿qué somos?, en un momento histórico preciso. La cuestión de Kant se nos aparece como un análisis tanto de nosotros mismos como de nuestro presente.

Pienso que este aspecto de la filosofía tomó cada vez más importancia. Hegel, Nietzsche...

El otro aspecto de la “filosofía universal” no desapareció. Pero la tarea del filósofo como analista crítico de nuestro mundo es algo cada vez más y más importante. Quizás el más importante de todos los problemas filosóficos es el problema del tiempo presente y de lo que somos en este preciso momento.

Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo. Tenemos que imaginar y construir lo que podría liberarnos de esta especie de política de “doble ligadura” que es la individualización y totalización simultánea de las estructuras de poder.

La conclusión podría ser que el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no sea tratar de liberar al individuo de las instituciones del Estado, sino de liberar a ambos del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado. Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos.

¿Cómo se ejerce el poder?

Para algunas personas, formular cuestiones acerca del “cómo” del poder se limitaría a describir sus efectos sin relacionar jamás esos efectos o sus causas con una naturaleza básica. Se convertiría a este poder en una sustancia misteriosa que los haría dudar de interrogarlo en sí mismo, sin duda porque preferirían *no* mencionar estas cuestiones. Procediendo de esta manera, que jamás se justifica explícitamente, parece sospecharse la presencia de una especie de fatalismo. Pero, ¿no es demasiada su desconfianza al indicar la presuposición de que el poder, a menudo, es algo que existe con tres cualidades diferentes: su origen, su naturaleza básica y sus manifestaciones?

Si, en algún momento, sostuve una posición privilegiada para la cuestión del “cómo” no es a causa de que desease eliminar la cuestión del “qué” y del “por qué”. Más bien, se trata de que deseaba presentar estas cuestiones de manera diferente: mejor todavía, para saber si es legítimo imaginar un poder que unifique en sí mismo un qué, un por qué y un cómo. Para comenzar, diría que iniciar el análisis con un “cómo” es sugerir que el poder no existe. Mucho menos que esto es preguntarse qué tiene cada uno en su mente cuando emplea este término abarcador y reificante; es para sospechar que una configuración tan compleja de realidades permite escapar cada vez que se

enfrenta las interminables cuestiones: ¿qué es el poder? y ¿de dónde viene el poder? Una pequeña cuestión, ¿cómo actúa?, aunque ramplo-na y empírica, una vez escudriñada, parece que evita acusar una metafísica o una ontología del poder que sea fraudulenta; más aun, intenta una investigación crítica en la temática del poder.

“Cómo”, no en el sentido de “¿cómo se manifiesta como tal?”, sino “¿por qué medios se ejerce?” y “¿Qué ocurre cuando un individuo ejerce (como dicen) poder sobre otros?”

En la medida en que este poder se involucra con las cosas, es necesario distinguir el que se ejerce sobre ellas y otorga la facultad para modificarlas, usarlas, consumirlas o destrozarlas –un poder que reposa sobre actitudes directamente inherentes al cuerpo o subyacente en instrumentos externos–. Permítasenos decir que hay aquí una cuestión de “capacidad”. Por otra parte, lo que caracteriza el poder que estamos analizando es que pone en juego relaciones entre individuos (o entre grupos). Porque no nos engañemos: si hablamos de las estructuras o mecanismos de poder, es sólo en la medida en que suponemos que ciertas personas ejercen poder sobre otras. El término poder designa relaciones entre partes (y con esto no quiero pensar en un juego de suma cero, sino simplemente, y deteniéndome por el momento en los términos más generales, en un conjunto de acciones que inducen a unos a seguir a otros).

También es necesario distinguir las relaciones de poder de las relaciones de comunicación que transmiten información por medio de un lenguaje, un sistema de signos o cualquier otro medio simbólico. Sin duda, comunicar es siempre una cierta forma de actuar sobre otra persona o personas. Pero la producción y circulación de elementos de significado puede tener como objeto o como consecuencia ocasionar ciertos resultados en el dominio del poder; estos últimos no son simplemente un aspecto de las primeras. Fuera lo que fuere aquello que pasara a través de un sistema de comunicación, las relaciones de poder tienen una naturaleza específica. Por esta razón, las relaciones de poder, las relaciones de comunicación y las capacidades no deberían confundirse. Esto no es decir que existen tres dominios separados. No quiere decir que se encuentra de un lado el campo de las cosas, de la técnica perfecta, del trabajo y de las transformaciones de lo real; del otro, el de los signos, las comunicaciones, la reciprocidad y la producción de significados; y finalmente, el dominio de los significados de la coacción, de la desigualdad y de la acción de unos hombres sobre otros.¹ Es una cuestión de tres tipos de relaciones que de hecho siempre se superponen uno sobre el otro, sosteniéndose recíprocamente entre sí como medios y fines. La aplicación de las capacidades

¹ Cuando Habermas distingue entre dominación, comunicación y actividad terminada, no creo que estuviere viendo en ellos tres dominios separados, sino más bien tres “trascendentales”.

objetivas en sus formas más elementales implica relaciones de comunicación (cualquiera sea la forma adquirida previamente por la información o el trabajo compartido); también está ligada a relaciones de poder (ya se trate de tareas obligatorias, de gestos impuestos por el aprendizaje tradicional, o de subdivisiones e imposiciones más o menos obligatorias en la distribución del trabajo). Las relaciones de comunicación implican actividades terminadas (aun si sólo se trata de la correcta puesta en funcionamiento de los elementos de significado) y, en virtud de la modificación del campo de información entre partes, producen efectos de poder. Estas últimas apenas pueden ser disociadas de las actividades terminadas, ya sea lo que permite el ejercicio de este poder (como, por ejemplo, las formaciones técnicas, los procesos de dominación, los significados a través de los cuales se obtiene la obediencia) o los que se proponen desarrollar su potencial invocado sobre relaciones de poder (la división del trabajo y la jerarquía de las tareas).

Por supuesto, la coordinación entre estos tipos de relaciones no es ni uniforme ni constante. En una determinada sociedad, no existe un tipo general de equilibrio entre actividades finalizadas, sistemas de comunicación y relaciones de poder. Más bien, existen diversas formas, diversos lugares, diversas circunstancias u ocasiones en los que estas interrelaciones se establecen de acuerdo a modelos específicos. Pero hay también “bloques” en los cuales la adaptación de las habilidades, los recursos de comunicación y las relaciones de poder constituyen sistemas regulados y concertados. Puede tomarse como ejemplo una institución educacional: la disposición de sus espacios, la meticulosa regulación que gobierna su vida interna, las diferentes actividades que se organizan en ella, las diversas personas que viven o se encuentran allí, cada una con sus propias funciones, su carácter bien definido –todas estas cosas constituyen un bloque de capacidad-comunicación-poder–. Esta actividad, que asegura el aprendizaje y la adquisición de aptitudes o tipos de conducta, se desarrolla por medio de un conjunto total de comunicaciones reguladas (lecciones, preguntas y respuestas, órdenes, exhortaciones, signos codificados de obediencia, marcada diferenciación del “valor” de cada persona y del nivel de conocimiento) y por medio de una serie total de procedimientos de poder (encierro, vigilancia, recompensa y castigo, la jerarquía piramidal).

Estos bloques, en los cuales la puesta en práctica de capacidades técnicas, el juego de las comunicaciones y las relaciones de poder se ajustan a un acuerdo con fórmulas establecidas, constituyen lo que podríamos llamar, ampliando un poco el sentido de la palabra, disciplinas. El análisis empírico de ciertas disciplinas tal como han sido constituidas presenta, por muchas razones, un cierto interés. Esto es así porque las disciplinas muestran, primero, de acuerdo a sistemas artificialmente claros y decantados, la manera en que los sistemas de finalidad objetiva y los sistemas de comunicación y poder puedan soldarse entre sí. Muestran también diferentes modelos de articulación, a menudo dando preminencia a las relaciones de poder y obediencia (como en esas

disciplinas de tipo monástico o penitencial), a veces a actividades terminadas (como en las disciplinas de los talleres o los hospitales), en ocasiones para relaciones de comunicación (como en las disciplinas de aprendizaje) y en otras también para la saturación de los tres tipos de relaciones (como ocurre quizás en la disciplina militar, donde una plétora de signos indica, hasta el punto de la redundancia, relaciones de poder estrictamente unidas y calculadas con cuidado para producir cierto número de efectos técnicos).

Lo que se entiende aquí por disciplinamiento de las sociedades en Europa, desde el siglo XVIII, no es, por supuesto, el hecho de que los individuos que forman parte de ella se vuelvan cada vez más y más obedientes, ni que se reúnan cada vez más en barracas, escuelas o prisiones, sino más bien que se ha venido procurando un creciente y cada vez mejor vigilado proceso de ajuste –de modo cada vez más racional y económico– entre actividades productivas, recursos de comunicación y juego de relaciones de poder.

Abordar el tema del poder por un análisis del “cómo” es en consecuencia introducir diversos cambios críticos en relación con la suposición de un poder fundamental. Hay que presentar como objeto de análisis las relaciones de poder y no el poder mismo –relaciones de poder que son distintas de las capacidades objetivas tanto como de las relaciones de comunicación–. Es lo mismo que decir que las relaciones de poder pueden captarse en la diversidad de su secuencia lógica, sus capacidades y sus interrelaciones.

¿Qué es lo que constituye la naturaleza específica del poder?

El ejercicio del poder no es solamente una relación entre partes, individuales o colectivas: es una manera en que ciertas acciones modifican otras. Lo cual es decir, por supuesto, que algo llamado Poder, con o sin letra mayúscula, que se asume que existe universalmente en una forma concentrada o difusa, no existe. El poder existe solamente cuando se pone en acción, aun si, por supuesto, se integra en un campo dispar de posibilidades que conducen a esclarecer estructuras permanentes. Esto también significa que el poder no es una función del consenso. En sí mismo, no es una renuncia a la libertad, una transferencia de derechos, el poder de cada uno y de todos delegado en unos pocos (lo cual no previene la posibilidad de que el consenso pueda ser la condición de la existencia o mantenimiento del poder); las relaciones de poder pueden ser el resultado de un previo o permanente consentimiento, pero no el resultado de la manifestación de un consenso.

¿Quiere decir esto que se debe buscar el carácter propio del poder en la violencia que tiene que haber sido su forma primitiva, su secreto permanente o su último recurso, que lo que aparece en el análisis de

última instancia es su naturaleza real cuando se ve forzado a dejar a un lado su máscara y mostrarse tal cual es? En efecto, lo que define las relaciones de poder es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros. En cambio, actúa sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes u otras que pueden suscitarse en el presente y en el futuro. Una relación de violencia actúa sobre el cuerpo o sobre las cosas: los fuerza, los abate, los quiebra, los destroza, o les cierra la puerta a toda posibilidad. Su polo opuesto puede ser la pasividad, y si se acerca alguna resistencia no hay otra opción sino tratar de minimizarla. Por otra parte, una relación de poder sólo puede articularse sobre la base de dos elementos que son cada uno indispensable si se trata realmente de una relación de poder: ese “otro” (sobre quien se ejerce una acción de poder) debe ser enteramente reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa; y que, ante una relación de poder, se abra todo un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones.

Obviamente, la puesta en juego de las relaciones de poder no es más exclusiva del uso de la violencia, que de la obtención del consenso; sin duda, el ejercicio del poder jamás puede ser tal sin una o sin el otro, a veces, sin ambos al mismo tiempo. Pero aunque el consenso o la violencia son los instrumentos o los resultados, ninguno de ellos constituye el principio o la naturaleza básica del poder. El ejercicio del poder puede producir como resultado tanta aceptación como se desee: puede apilar muertos o protegerse detrás de cualquier amenaza que uno se pueda imaginar. En sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia, ni es un consenso que, implícitamente, puede renovarse. Es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta: en un extremo, constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción. Un conjunto de acciones sobre otras acciones.

Quizá, la naturaleza equívoca del término *conducta* es una de las mejores ayudas para llevar a término la especificidad de las relaciones de poder. Porque “conducta” es, al mismo tiempo, conducir a otros (de acuerdo a mecanismos de coerción que son, en grados variables, estrictos) y una manera de comportarse dentro de un campo más o menos abiertos de posibilidades.² El ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados. Básicamente, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno respecto del otro, que una cuestión de gobierno. Esta palabra debe ser comprendida en el muy amplio significado que tenía en el siglo XVI. El “gobierno” no se refiere sólo a estructuras políticas o a la dirección de los estados; más bien designa la forma en que podría dirigirse la conducta de los

² Foucault está jugando aquí con el doble significado del verbo francés *conduire* –conducir o dirigir– y *se conduire* –mantener la propia conducta o comportamiento–, de allí *la conduite*, conducta o comportamiento (N. de la T. inglesa.)

individuos o de los grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos. No sólo cubría las formas legítimamente constituidas de la sujeción política o económica, sino también modos de acción, más o menos considerados o calculados, que se destinaban a actuar sobre las posibilidades de acción de otras personas. Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros. Las relaciones propias del poder, por eso mismo, no podrían ponerse en un sitio de violencia o de lucha, ni en uno de vínculos voluntarios (todos los cuales pueden ser, en el mejor de los casos, sólo instrumentos de poder) sino más bien en el área del modo de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno.

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones a través del gobierno de los hombres por otros hombres –en el sentido más amplio del término– se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos. Donde determinados factores saturan la totalidad, no hay relaciones de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una cuestión de relaciones físicas de constricción). Consecuentemente, no hay una confrontación cara a cara entre poder y libertad, que sea mutuamente exclusiva (la libertad desaparece allí donde se ejerce el poder) sino una interrelación mucho más compleja. En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física).

Por esta razón las relaciones entre el poder y el rechazo a someterse de la libertad no pueden separarse. El problema crucial del poder no es el de la servidumbre voluntaria (¿cómo podríamos procurar ser esclavos?). El verdadero centro de las relaciones de poder es la reluctancia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. Antes que hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un “agonismo”,³ de una relación que es al mismo tiempo recíproca incitación y lucha; menos una confrontación cara a cara que paraliza a ambos lados que una permanente provocación.

³ El neologismo de Foucault se basa en el griego *agonisma* (*αγωνισμα*) que significa “combate”. El término podría implicar aquí una respuesta física, en la cual los oponentes desarrollan una estrategia de reacción y se tensan mutuamente, como en una lucha libre. (N. de la T. inglesa.)

*¿Cómo se analizan
las relaciones de poder?*

Uno podría analizar ese tipo de relaciones, o sería mejor que dijera que es perfectamente legítimo hacerlo, enfocando con cuidado instituciones definidas. Estas últimas constituyen un punto privilegiado de observación, diversificado, concentrado, puesto en orden y conducido a través de los puntos más altos de su eficacia. Es aquí que, en una primera aproximación, se podría esperar ver la aparición de la forma y la lógica de su mecanismo elemental. Sin embargo, el análisis de las relaciones de poder, tal como se las puede encontrar en ciertas instituciones circunscritas, presenta cierto número de problemas. En primer lugar, el hecho de que una parte importante del mecanismo puesto en funcionamiento por una institución esté diseñado para asegurar su propia preservación expone al riesgo de descifrar funciones que son esencialmente reproductivas, especialmente en el caso de relaciones de poder entre instituciones. En segundo lugar, al analizar las relaciones de poder desde el punto de vista de las instituciones se sigue en condiciones de buscar la explicación y el origen de las primeras en las segundas, o sea, finalmente, explicar el poder por el poder. Finalmente, en la medida en que las instituciones actúan esencialmente para poner en juego dos elementos, regulaciones explícitas o tácitas y un aparato, se corre el riesgo de dar a unas y a otro un exagerado privilegio en las relaciones de poder y, en consecuencia, ver en las últimas solamente modulaciones de la ley y de la coerción.

Esto no es negar la importancia de las instituciones en el establecimiento de las relaciones de poder. Por el contrario, sugiero que uno debe analizar las instituciones desde el punto de vista de las relaciones de poder, antes que a la inversa, y que el punto de anclaje fundamental de las relaciones, aun si están corporizadas y cristalizadas en una institución, debe encontrarse fuera de la institución.

Permítasenos volver a la definición de ejercicio del poder como una forma en que ciertas acciones pueden estructurar el campo de otras posibles acciones. Lo que, por consiguiente, es propio de una relación de poder, es que es un modo de acción sobre acciones. Es decir, las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexo social, no reconstituidas “por encima” de la sociedad como una estructura suplementaria con cuya radical supresión quizás se pudiera soñar. En cualquier caso, vivir en sociedad es vivir en una forma en que es posible la acción sobre otras acciones –como de hecho ocurre–. Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción. Lo que, dicho sea de paso, hace que sea políticamente más necesario todo análisis de relaciones de poder en una sociedad determinada, su formación histórica, la fuente de su fuerza o fragilidad, las condiciones que son necesarias para transformar algunas o abolir otras. Porque decir que no puede haber sociedad sin relaciones de poder no es decir que es necesario el que se ha establecido o, en cualquier caso, que el poder constituya una fatalidad en el seno de las sociedades, al punto de que no pueda minárselo. Por el contrario, diría que el análisis,

la elaboración y el cuestionamiento de las relaciones de poder y el “agonismo” entre las relaciones de poder y la intransigencia de la libertad es una tarea política permanente inherente a todas las sociedades existentes.

Concretamente, el análisis de las relaciones de poder hace necesario establecer cierto número de puntos:

1) *El sistema de diferenciaciones* que permite actuar sobre las acciones de los otros; diferenciaciones determinadas por la ley o por tradiciones de estatus y de privilegio; diferencias en la apropiación de riquezas y de bienes, cambios en el proceso de producción, diferencias lingüísticas y culturales, diferencias en el *know-how* y en las competencias, y otras más. Cada relación de poder pone en funcionamiento diferenciaciones que son al mismo tiempo sus condiciones y sus efectos.

2) *Los tipos de objetivos* perseguidos por aquellos que actúan sobre las acciones de los otros: el mantenimiento de los privilegios, la acumulación de los beneficios, la puesta en funcionamiento de la autoridad estatutaria, el ejercicio de una función o de un intercambio.

3) *Los medios por los cuales se crean relaciones de poder*: de acuerdo con la manera en que se ejerce el poder, ya sea por la amenaza de las armas, por los efectos de la palabra, por medio de disparidades económicas, a través de medios más o menos complejos de control, por los sistemas de vigilancia, con o sin archivos, de acuerdo con reglas que son explícitas o no explícitas, fijas o modificables, con o sin medios tecnológicos para poner todo esto en acción.

4) *Las formas de institucionalización*: pueden ser una mezcla de predisposiciones tradicionales, estructuras legales, fenómenos relativos a las costumbres o a la moda (tales como los que pueden observarse en la institución de la familia): también pueden tomar la forma de un aparato cerrado sobre sí mismo, con sus *loci* específicos, sus propias regulaciones, sus estructuras jerárquicas cuidadosamente definidas, una relativa autonomía en sus funciones (como las instituciones escolares o militares); pueden formar, además, sistemas muy complejos dotados con aparatos múltiples, como en el caso del Estado, cuya función es la toma de cada cosa bajo su amparo, el establecimiento de una vigilancia general, el principio de regulación y también, en alguna medida, la distribución de todas las relaciones de poder en un conjunto social determinado.

5) *Los grados de racionalización*: la puesta en juego de las relaciones de poder como acción en un campo de posibilidades puede ser más o menos elaborada en relación con la efectividad de los instrumentos y con la certeza de los resultados (empleo de mayores o menores refinamientos tecnológicos en el ejercicio del poder) o en proporción, una vez más, al posible costo (ya sea el costo económico de los medios puestos en funcionamiento, o el costo en términos de reacción constituida por la resistencia que encuentre). El ejercicio del poder no es un hecho desnudo, un derecho institucional, o una estructura que se sostiene o se rompe: es elaborado,

transformado, organizado; se proporciona a sí mismo los procedimientos más o menos ajustados a lo que requiere la situación.

Se advierte por qué el análisis de las relaciones de poder dentro de una sociedad no puede reducirse al estudio de una serie de instituciones, ni aun al estudio de aquellas instituciones que merecen el nombre de “políticas”. Las relaciones de poder están enraizadas en el sistema de redes sociales. Esto no significa decir, sin embargo, que constituyan un principio primario y fundamental de poder que domina la sociedad hasta en los más pequeños detalles; pero, tomando como punto de partida la posibilidad de acción sobre la acción de los otros (que es co-extensiva con cada relación social) multiplica las formas de la disparidad individual, de los objetivos, de la aplicación determinada del poder sobre nosotros o sobre otros, de una institucionalización, en grados variables, parcial o universal, de organizaciones más o menos deliberadas, que se pueden definir todas como formas diferentes de poder. Las formas y las situaciones específicas del gobierno de unos hombres por otros son múltiples en cualquier sociedad dada: se superponen, se entrecruzan, se imponen sus propios límites, en ocasiones se anulan unas o otras, otras veces se refuerzan unas a otras. Es cierto que en las sociedades contemporáneas, el Estado no es simplemente una de las formas o situaciones específicas de ejercicio del poder –aunque sea la más importante– pero de alguna manera, todas las otras formas de relaciones de poder deben referirse a él. Esto no es así porque todas deriven de él, sino más bien porque las relaciones de poder han llegado a estar más y más bajo el control estatal (aunque este control estatal no haya tomado la misma forma en los sistemas pedagógicos, judiciales, económicos o familiares). Con referencia a este sentido restringido de la palabra *gobierno*, se podría decir que las relaciones de poder han sido progresivamente gubernamentalizadas, es decir, elaboradas, normalizadas y centralizadas en la forma, o bajo los auspicios, de instituciones estatales.

Relaciones de poder y relaciones de estrategia

La palabra estrategia se emplea actualmente de tres maneras. En primer lugar, para designar los medios empleados para alcanzar cierto fin; es una cuestión de racionalidad que funciona para llegar a un objetivo. En segundo lugar, para designar la manera en que actúa una de las partes en un cierto juego en vistas a lo que piensa que podría ser la acción de los otros y lo que él considera que los otros piensan de la suya; es la manera en que uno busca tener la ventaja sobre los otros. En tercer lugar, para designar los procedimientos usados en una situación de confrontación para privar al oponente de sus medios de combate y reducirlo a abandonar la lucha; por consiguiente, se trata de los medios destinados a obtener una victoria. Estos tres significados implican todos ellos situaciones de confrontación –guerra o juego– en la que el objetivo es actuar sobre el

adversario de cierta manera, al punto de hacer imposible la lucha para él. Así, la estrategia se define por la elección de soluciones victoriosas. Pero es necesario aclarar que se trata de un tipo especial de situación y que hay otros en que deben mantenerse los diferentes sentidos de la palabra *estrategia*.

Con referencia al primer sentido que he indicado, se puede decir que el poder es la estrategia de la totalidad de los medios puestos en funcionamiento para instrumentar efectivamente el poder o mantenerlo. Se podría hablar también de una estrategia propia del poder en la medida en que constituye modos de acción sobre una acción posible, la acción de otros. Por consiguiente, los mecanismos de puesta en funcionamiento del poder se pueden interpretar en términos de estrategias. Pero lo más importante, obviamente, son las relaciones entre las relaciones de poder y las estrategias de confrontación. Porque, si bien es verdad que en el núcleo de las relaciones de poder, en tanto condiciones permanentes de su existencia, hay una insubordinación y cierta obstinación esencial de parte de los principios de libertad, también es cierto que no hay relaciones de poder sin medios para escapar o sin luchas posibles. Cada relación de poder implica, al menos *in potentia*, una estrategia de lucha, en que dos fuerzas no se sobrepujan, no pierden su naturaleza específica, o no terminan finalmente confundidas entre sí. Cada una de ellas constituye para la otra una especie de límite permanente, un posible punto de inflexión. Una relación de confrontación alcanza sus términos, su momento final (y la victoria de uno de los dos adversarios), cuando mecanismos estables reemplazan el libre juego de las reacciones de los antagonistas. A través de estos antagonistas se puede dirigir, de una manera regularmente constante y con razonable certeza, la conducta de los otros. Porque en una relación de confrontación, desde el momento en que no es una lucha a muerte, con la fijación de una relación de poder convertida en objetivo final se alcanza, en ese mismo momento, su cumplimiento y suspensión. Y, a la inversa, la estrategia de lucha también constituye una frontera para las relaciones de poder, una línea ante la cual, en lugar de acciones de manipulación e inducción de manera calculada, es necesario conformarse con las reacciones de los demás ante los acontecimientos. No sería posible que existiesen las relaciones de poder sin momentos de insubordinación que, por definición, escapan a ellas. De acuerdo con esto, cada intensificación, cada extensión de las relaciones de poder para someter al insubordinado debe resultar en un límite del poder. Esto último alcanza su término final en un tipo de acción que reduce al otro a la total impotencia (en que, en caso de victoria sobre el adversario, reemplaza al ejercicio del poder) o a una confrontación con aquellos a los que se gobierna y su transformación en adversarios. Lo que quiere decir que cada estrategia de confrontación sueña con convertirse en una relación de poder, y cada relación de poder se inclina hacia la idea de que, si sigue su propia línea de desarrollo y surge de la confrontación directa, esto puede convertirse en la estrategia triunfadora.

En efecto, entre una estrategia de poder y una estrategia de lucha

existe una solicitud recíproca, un vínculo perpetuo y una perpetua inflexión. A cada momento, la relación de poder puede convertirse en una confrontación entre dos adversarios. Del mismo modo, las relaciones entre adversarios en la sociedad pueden, a cada momento, dar lugar a la puesta en funcionamiento de mecanismos de poder. La consecuencia de esta inestabilidad es la habilidad para descifrar los mismos acontecimientos y las mismas transformaciones en cada ocasión, desde el interior de la historia de la lucha o desde el punto de vista de las relaciones de poder. La interpretación que resulte no consistirá de los mismos elementos de significado, o de los mismos vínculos, o de los mismos tipos de inteligibilidad, aunque se refieran a la misma estructura histórica y cada uno de los dos análisis deba hacer referencia al otro. De hecho, son precisamente las disparidades entre estas dos lecturas las que hacen visible este fenómeno fundamental de la “dominación” que se presenta en un gran número de sociedades humanas.

La dominación es, de hecho, una estructura general de poder cuyas ramificaciones y consecuencias pueden encontrarse a menudo descendiendo hasta las fibras más profundas de la sociedad. Pero es al mismo tiempo una situación estratégica más o menos aceptada y consolidada por medio de una confrontación a largo plazo entre adversarios. Puede ocurrir, por cierto, que el hecho de la dominación sólo pueda ser la transcripción de mecanismos de poder resultantes de la confrontación y de sus consecuencias (una estructura política resultado de una invasión); puede ser también que las relaciones de lucha entre los adversarios sea resultado de relaciones de poder con los conflictos y rupturas que conlleva. Pero lo que produce la dominación de un grupo, una casta, una clase, junto con las resistencias y las revueltas con que esa dominación tropieza, un fenómeno central en la historia de las sociedades, la que se manifiesta de una forma masiva y universal, en el nivel de todo el cuerpo social, es el cerrado entrecruzamiento de relaciones de poder con relaciones de estrategias y los resultados procedentes de su interacción.

POST-SCRIPTUM (1983)

1. SOBRE LA GENEALOGÍA DE LA ÉTICA: UNA VISIÓN DE CONJUNTO DE UN TRABAJO EN PROCESO

Lo que sigue es el resultado de una serie de sesiones de trabajo realizadas con Michel Foucault en abril de 1983. Aunque hemos mantenido la forma de entrevista, el material se ha reeditado conjuntamente. Querriamos enfatizar que Foucault nos ha permitido generosamente que publicáramos esta versión preliminar, que es producto de entrevistas y conversaciones en inglés, y que por eso carecen de la precisión y del respaldo especializado de los textos escritos del autor.

Historia del proyecto

Pregunta: El primer volumen de *Historia de la sexualidad* fue publicado en 1976, y desde entonces no ha aparecido ningún otro. ¿Piensa que comprender la sexualidad es central para comprender lo que hacemos?

Respuesta: Debo confesar que estoy mucho más interesado en problemas sobre técnicas y otras cosas por el estilo que por el sexo... el sexo es aburrido.

P: Se percibe que los griegos tampoco habrían estado interesados en él.

R: No, tampoco estuvieron muy interesados en el sexo. No era una gran cuestión. Compare, por ejemplo, lo que decían acerca del alimento y de la dieta. Pienso que es mucho, pero mucho más interesante observar el movimiento, el muy lento movimiento, del papel abrumadoramente privilegiado del alimento en Grecia, que el interés por el sexo. El alimento era aun mucho más importante que el sexo durante los primeros días del cristianismo. Por ejemplo, en las reglas para los monjes, el problema era

el alimento, el alimento, el alimento. Entonces, se puede apreciar un cambio muy lento durante la Edad Media, cuando hubo una especie de equilibrio... y después, en el siglo xvii, fue el sexo.

P: Sin embargo, el segundo volumen de *Historia de la sexualidad –El uso de los placeres–* se ocupa de modo casi exclusivo, si no con excesivo detalle, del sexo.

R: Sí. Una de las numerosas razones por las cuales he tenido tantos problemas con ese libro, es que primero escribí un libro sobre sexo, que dejé de lado. Entonces escribí un libro sobre el yo y las técnicas del yo, luego el sexo desapareció, y por tercera vez me vi obligado a reescribir un libro en el que trataba de guardar el equilibrio entre uno y otro

Miren, lo que esperaba hacer en el segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, era mostrar que podía encontrarse una vez más el mismo código restrictivo y prohibitivo en el siglo iv antes de Cristo y en los moralistas y doctores de comienzos del Imperio. Pero pienso que la manera de integrar estas prohibiciones en relación con uno mismo es completamente diferente. No pienso que se pueda encontrar ninguna normalización en, por ejemplo, la ética de los estoicos. La razón, pienso, es que el principal propósito, el principal objetivo de este tipo de ética, era el ascetismo. En primer lugar, este tipo de ética era sólo un problema de elección personal. En segundo lugar, estaba reservada a un número pequeño de la población; no era cuestión de dar un patrón de conducta para todos. Era una elección personal para una pequeña elite. La razón de hacer esta elección era el deseo de vivir una vida bella, y dejar a otros la memoria de una bella existencia. No creo que podamos decir que este tipo de ética era un intento de normalizar a la población.

La continuidad de los temas de esta ética es a menudo muy impresionante, pero pienso que detrás de su continuidad hay algunos cambios que he intentado conocer.

P: Entonces, el equilibrio de su trabajo se ha trasladado del sexo a las técnicas del yo.

R: Me sorprendió que la tecnología del yo existiese antes del Cristianismo, o en la misma época en que se inició la tecnología cristiana del yo, y que este tipo de ética sexual fuese característica de la cultura antigua. Y entonces, después de terminar *Les Aveux de la chair*, el libro sobre el cristianismo, me vi obligado a reexaminar lo que decía en la introducción de *El uso de los placeres* sobre la supuesta ética pagana, porque lo que había dicho sobre la ética pagana eran sólo clisés tomados de textos secundarios. Y entonces descubrí que esta ética pagana no era en absoluto tan liberal, tolerante y demás como se suponía que era; en segundo lugar, que muchos de los temas de la austeridad cristiana estaban presentes desde los comienzos, pero que también en la cultura pagana el principal problema no eran tanto las reglas de austeridad, sino las técnicas del yo.

Leyendo a Séneca, Plutarco y toda esa gente, descubrí que había un gran número de problemas sobre el yo, la ética del yo, la tecnología del yo, y tuve la idea de escribir un libro compuesto por un conjunto de estudios separados, apuntes sobre tales o cuales aspectos de la tecnología del yo antigua, pagana.

P: ¿Cuál es el título?

R: *Le souci de soi*. Así, en la serie sobre la sexualidad: el primero es *L'Usage des plaisirs*, y en este libro hay un capítulo acerca de la tecnología del yo, dado que no es posible comprender claramente que la ética sexual de los griegos no tuviese relación con una tecnología del yo. Entonces, un segundo volumen de la misma serie, *Les Aveux de la chair*, se ocupaba de las tecnologías cristianas del yo. Y entonces, *Le souci de soi*, un libro separado de la serie del sexo, se compone de diferentes apuntes sobre el yo –por ejemplo, un comentario sobre el *Alcibiades*, de Platón, en el cual encuentro la primera elaboración de la noción de *epimeleia he autou*, “cuidado de sí mismo”, acerca del papel de la lectura y de la escritura en la constitución del yo, quizás el problema de la experiencia médica del yo, y demás...

P: ¿Y qué viene después? ¿Habrá algo más sobre el cristianismo cuando termine este tercer libro?

R: Bueno, ¡también yo tengo que cuidarme!... Tengo algo más que un esbozo de un libro sobre la ética sexual en el siglo xvi, en el que también el problema de la técnica del yo, el autoexamen, la cura del alma, es muy importante, tanto en las iglesias protestantes como en la católica.

Lo que me sorprende es que en la ética griega, las personas estaban más preocupadas por su conducta moral, su ética, sus relaciones consigo mismas y con los demás que por los problemas religiosos. Por ejemplo: ¿Qué ocurre con nosotros después de la muerte? ¿Qué son los dioses? ¿Intervienen o no? Éstos eran problemas muy, muy poco importantes para ellos y no estaban directamente relacionados con la ética, con la conducta. El segundo aspecto es que la ética no se relacionaba con ningún sistema social –o por lo menos legal– ni institucional. Por ejemplo, las leyes contra la inconducta sexual eran muy pocas y no muy compulsivas. La tercera cuestión es que su preocupación, su tema, era conformar una ética que fuese una estética de la existencia.

Bueno, me sorprendería si nuestro problema en estos días no fuese, de alguna manera, similar a éste, dado que la mayoría de nosotros ya no cree que la ética esté fundada en la religión, ni desea que el sistema legal intervenga en nuestra moral, personal y privada. Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no pueden encontrar ningún principio sobre el cual basar la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética, pero no pueden encontrar ninguna fundada en el autodenominado conocimiento científico de lo que es el yo, lo que es

el deseo, lo que es el inconsciente y demás. Estoy impresionado por esta similitud de los problemas.

P: ¿Piensa que los griegos ofrecen una alternativa plausible y atractiva?

R: ¡No! No los estoy viendo como una alternativa; no se puede encontrar la solución de un problema en la solución de otro problema que otra gente alcanzó en otro momento. Vea, lo que procuro no es la historia de las soluciones, y ésta es la razón por la cual no acepto la palabra “alternativa”. Me gustaría hacer la genealogía de los problemas, de las *problematiques*. Mi opinión no es que todas son malas, sino que todas son peligrosas, que no es exactamente lo mismo que malas. Si todo es peligroso, entonces siempre tendremos algo que hacer. Así, mi posición conduce, no a la apatía, sino a un hiperactivismo pesimista.

Pienso que la elección ético-política que debemos hacer cada día es determinar qué es lo más peligroso. Tomemos como ejemplo el análisis de Robert Castel de la historia del movimiento antipsiquiátrico (*La Gestion des risques*). Estoy completamente de acuerdo en lo que dice Castel, pero eso no quiere decir, como alguno supondrá, que los hospitales eran mejores que la antipsiquiatría; eso no quiere decir que no tenemos derecho a criticar esos hospitales. Pienso que era bueno hacerlos porque *ellos* eran el peligro. Y ahora es perfectamente claro que el peligro ha cambiado. Por ejemplo, en Italia se han cerrado todos los hospitales psiquiátricos y hay clínicas más libres y demás –y entonces tienen nuevos problemas.

P: ¿No es lógico, dadas estas preocupaciones, que se deba escribir una genealogía del bio-poder?

R: No tengo tiempo para eso ahora, pero podría hacerse. De hecho, debo hacerlo.

Por qué el Mundo Antiguo no fue una Edad de Oro, pero qué podemos aprender de él de todos modos

P: La vida de los griegos no ha sido del todo perfecta; todavía nos parece una alternativa atractiva al interminable autoanálisis cristiano.

R: La ética de los griegos se vinculaba con una sociedad puramente viril con esclavos, en la que las mujeres llevaban las de perder, dado que sus placeres no tenían importancia, cuya vida sexual tenía que ser orientada, determinada, por su estatus de esposas, etcétera.

P: De modo que las mujeres estaban sometidas, pero seguramente el amor homosexual era mejor que ahora.

R: Podría parecer así. Dado que existe una literatura tan extensa e importante sobre el amor a los jovencitos en la cultura griega, algunos

historiadores dicen, “Bien, he aquí la prueba de que les gustaban los jovencitos”. Pero digo que probar esa inclinación era un problema. Porque si no hubiese habido problemas, habrían hablado de este tipo de amor en los mismos términos que hablan del amor entre los hombres y las mujeres. El problema era que no podían aceptar que un joven, del cual se suponía que iba a ser un ciudadano libre, pudiese ser dominado y usado como objeto de los placeres de alguien. Una mujer, un esclavo, podían ser pasivos: era ésa su naturaleza, su estatus. Todas estas reflexiones que filosofan acerca del amor de los jovencitos –que arriban siempre a la misma conclusión: por favor, que no se trate a un joven como a una mujer– es prueba de que no integraban estas prácticas reales en el armazón de su propia sociedad.

A través de la lectura de Plutarco, se puede ver que no podían ni aun imaginar la reciprocidad de placeres entre un joven y un adulto. Si Plutarco encuentra problemas en el amor de los jovencitos, no es en el sentido de que ese amor fuese antinatural o algo así. Dice: “no es posible que pueda haber alguna reciprocidad en las relaciones físicas entre un jovencito y un hombre adulto”.

P: He aquí un aspecto de la cultura griega de la que se habla en Aristóteles, que usted no menciona, pero que parece muy importante –la amistad–. En la literatura clásica, la amistad es el *locus* de mutuo reconocimiento. No se la ve tradicionalmente como la virtud más alta, pero tanto en Aristóteles como en Cicerón se puede leer que es realmente la virtud más alta porque es desinteresada y perdurable, no se consigue fácilmente, no reniega de la utilidad y del placer del mundo, sino que más bien procura algo de ambos.

R: Pero no olvide que *L'Usage des plaisirs* es un libro sobre la ética sexual, no un libro sobre el amor, o sobre la amistad, o sobre la reciprocidad. Es muy significativo que cuando Platón trata de integrar el amor por los jovencitos con la amistad, se vea obligado a poner a un lado las relaciones sexuales. La amistad es recíproca, y las relaciones sexuales no lo son: en las relaciones sexuales se puede penetrar o ser penetrado. Estoy completamente de acuerdo en lo que usted dice respecto de la amistad, pero pienso que eso confirma lo que yo decía sobre la ética sexual de los griegos: si se trata de tener amigos, es difícil tener relaciones sexuales. Si observa a Platón, la reciprocidad es muy importante en una amistad, pero no podrá encontrarla en el nivel físico; una de las razones por las cuales se necesitaba una elaboración filosófica con el objeto de justificar este tipo de amor era que no se podía aceptar una reciprocidad física. Encontrará en Jenofonte, en *El Banquete*, a Sócrates afirmando que, en el amor entre un hombre y un jovencito, es obvio que este último es el espectador del placer del primero. Lo que se dice acerca de este hermoso amor de los jovencitos implica que el placer de los jovencitos no se tomaba en cuenta, sin embargo, también que era deshonesto para un jovencito hallar alguna especie de placer físico en una relación con un hombre.

Lo que quiero preguntar es: ¿somos capaces de tener una ética de los actos y de sus placeres que sea capaz de tener en cuenta el placer de los otros? ¿Es el placer de los otros algo que pueda ser integrado en nuestro propio placer sin referencia a ninguna ley, al matrimonio, no sé a qué?

P: Parece que la no reciprocidad era un problema pertinente para los griegos, pero parece también el tipo de problema que podría resolverse. ¿Por qué el sexo tenía que ser viril? ¿Por qué el placer de las mujeres y de los jovencitos no se podía tomar en cuenta sin necesidad de un gran cambio en la estructura general? ¿O resulta que no es éste precisamente un pequeño problema porque si usted trata de proporcionar placer a los otros puede quebrarse la totalidad del sistema ético y jerárquico?

R: Así es. La ética del placer de los griegos está ligada a una sociedad viril, a la asimetría, a la exclusión del otro, a una obsesión con la penetración, y a una especie de amenaza de ponerse a disposición de la propia energía, y otras situaciones por el estilo. ¡Todo esto es muy desagradable!

P: De acuerdo, demos por sentado el hecho de que las relaciones sexuales eran, a la vez que asimétricas, una preocupación para los griegos; al menos el placer en sí mismo no parecía problemático para ellos.

R: Bueno, en *L'Usage des plaisirs* trato de mostrar, por ejemplo, que hay una creciente tensión entre los placeres y la salud. Cuando usted toma a los médicos y todas sus preocupaciones respecto de la dieta, lo primero que observa es que los principales temas son muy similares durante varios siglos. Pero la idea de que el sexo tiene sus peligros es mucho más vigorosa en el siglo II de nuestra era que en el IV antes de Cristo. Pienso que se podría demostrar que ya para Hipócrates el acto sexual era peligroso, de modo que se debía ser muy cuidadoso con esta cuestión y no tener sexo todo el tiempo y sólo en ciertas ocasiones, etc. Pero en los siglos I y II parece que, para un médico, el acto sexual estaba mucho más estrechamente ligado al *pathos*. Y pienso que el cambio principal es uno solo: que en el siglo IV antes de Cristo el acto sexual era una actividad, y para el Cristianismo una forma de pasividad. Hay un análisis interesante en Agustín que es, creo, totalmente típico en lo concerniente al problema de la erección. Para los griegos del siglo IV antes de Cristo, la erección era un signo de actividad, la principal actividad. Pero para Agustín y para el Cristianismo la erección no es algo que sea voluntario, es un signo de pasividad —es un castigo por el pecado original—.

P: ¿De modo que los griegos estaban más preocupados por la salud que por el placer?

R: Sí, acerca de lo que los griegos tenían que comer para mantener la buena salud disponemos de miles de páginas. Y hay comparativamente

pocas acerca de lo que se debía hacer con el sexo. En lo relativo al alimento, había una relación entre el clima, las estaciones, la humedad o la sequedad del aire y la sequedad del alimento, y otras cosas así. Hay muy pocas cosas acerca de la forma en que cocinaban, y mucho más acerca de estas cualidades. Aquí, la cocina no es un arte, es una materia de elección.

P: Así que, a despecho de los helenistas alemanes, la Grecia Clásica no fue una Edad de Oro. Sin embargo ¿podemos aprender algo?

R: Me parece que no es un valor ejemplar en un período que no es el nuestro... no hay nada que se pueda volver hacia atrás. Pero tenemos aquí un ejemplo de una experiencia ética que implica una conexión muy vigorosa entre placer y deseo. Si se la compara con lo que es nuestra experiencia hoy, donde cada uno —el filósofo o el psicoanalista— explica lo importante que es el deseo, y no dicen nada en absoluto sobre el placer, podemos sorprendernos cualquiera sea la causa histórica que haya producido esta desconexión, que no necesariamente está del todo vinculada con la naturaleza humana o con cualquier necesidad antropológica.

P: Pero usted ya ha ilustrado, en la *Historia de la sexualidad*, este contraste de nuestra ciencia de la sexualidad y el *ars erotica* oriental.

R: Uno de los numerosos puntos en los que he estado equivocado en ese libro era en lo que decía sobre esta *ars erotica*. Yo había contrapuesto nuestra ciencia del sexo a una práctica constrictiva de nuestra propia cultura. Los griegos y los romanos nunca tuvieron un *ars erotica* que pudiera ser comparada con el *ars erotica* china (o al menos no fue algo verdaderamente importante en su cultura). Contaban con una *techné tou biou* en la que la economía del placer desempeñaba un papel muy amplio. En este arte de la vida, la noción de un ejercicio de un perfecto dominio sobre sí mismo se volvió pronto un tema principal. Y la hermenéutica cristiana del yo constituyó una nueva elaboración de esta *techné*.

P: Pero después de todo lo que ha dicho acerca de no reciprocidad y obsesión por la salud ¿qué podemos aprender de esta tercera posibilidad?

R: Lo que yo quiero demostrar es que el problema general de los griegos no era el de la *techné* en sí misma, era el de la *techné* de la vida, de la *techné tou biou*, el cómo vivir. Esto es completamente claro desde Sócrates a Séneca y a Plinio, por ejemplo, que jamás se preocuparon de la otra vida, de lo que ocurría después de la muerte, o de si Dios existe o no existe. Ése no era realmente un gran problema para ellos, el problema era que la *techné* debía ser usada, efectivamente, con el propósito de vivir tan bien como cada uno pudiese vivir. Y pienso que una de las principales evoluciones de la cultura antigua ha sido que la *techné to biou* se ha convertido cada vez más y más en una *techné* del yo. Un ciudadano griego de los siglos V o IV antes de Cristo habría pensado que esta *techné* para la vida era algo que debía ponerse al cuidado de la ciudad, de sus compañe-

ros. Pero para Séneca, por ejemplo, el problema debía estar a cargo de cada uno

En el *Alcibiades* de Platón la cuestión es bien clara: cada uno debe ponerse al cuidado de sí mismo porque deberá gobernar la ciudad. Pero tomar el cuidado de uno mismo por la propia cuenta es algo que comienza con los epicúreos –luego se vuelve algo más general con Séneca, con Plinio y otros: cada uno debe tomar a su cargo el cuidado de sí mismo–. La ética griega está centrada en el problema de la elección personal, de una estética de la existencia.

La idea del *bios* como un material para una obra de arte es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria. Todo esto es muy interesante.

P: Entonces, ¿cómo trataron los griegos la desviación?

R: La gran diferencia con la ética sexual de los griegos era, no que había entre las personas quienes preferían a las mujeres y quienes preferían a los jovencitos o que tenían sexo de uno u otro modo, sino que era una cuestión de cantidad y de actividad y de pasividad. ¿Eres el esclavo o eres el amo de tus propios deseos?

P: ¿El que tenía demasiado sexo perjudicaba su propia salud?

R: Eso es *hybris*, es exceso. El problema no era la desviación, sino el exceso o la moderación.

P: ¿Y qué ocurría con estas personas?

R: Eran considerados desagradables, tenían una mala reputación.

P: ¿No se trataba de curar o reformar a esa gente?

R: Eran ejercitados con el propósito de hacerse amos de sí mismos. Para Epicteto, uno tenía que mostrarse capaz de mirar a una bella muchacha o a un bello jovencito sin sentir ningún deseo por ella o por él. Entonces se era completamente amo de uno mismo.

La austeridad sexual en la sociedad griega era una tendencia o movimiento, un movimiento filosófico que procedía de las personas más cultivadas con el propósito de darles a sus vidas mucha más intensidad, mucha más belleza. En alguna medida, es lo mismo que ocurre en el siglo xx cuando las personas, con el propósito de darse una vida más bella, tratan de desembarazarse de la totalidad de las represiones sexuales de su sociedad, de su niñez. En Grecia Gide habría sido un austero filósofo.

P: Eran austeros en nombre de una bella vida, y no en el de una ciencia psicológica autorrealizada.

R: Exactamente. Mi idea es que no es del todo necesaria una descripción ética de los problemas del conocimiento científico. Entre las invenciones culturales de la humanidad, existe un tesoro de artificios, técnicas, ideas, procedimientos y otras cosas más, que no puede ser exactamente reactivado, pero que al menos constituye, o ayuda a constituir, cierto punto de vista de lo que puede ser más útil como instrumento para el análisis de aquello que está ocurriendo en este momento –y cambiarlo–.

No debemos hacer la elección entre nuestro mundo y el mundo de los griegos. Pero dado que no podemos ver muy bien que los principios de nuestra ética han procedido en algún momento de una estética de la existencia, pienso que una especie de análisis histórico puede ser útil. Durante siglos, hemos estado convencidos de que entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas existía una relación analítica y que podíamos cambiar algo, por ejemplo, en nuestra vida sexual o en nuestra vida familiar, sin arruinar por ello nuestra economía, nuestra democracia, etc. Pienso que debemos conducir esta idea a un vínculo necesario o analítico entre la ética y otras estructuras económicas, sociales o políticas.

P: Entonces ¿qué tipo de ética podemos construir ahora, cuando sabemos que entre la ética y las otras estructuras sólo existen coagulaciones históricas y no relaciones necesarias?

R: Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que sólo se relaciona con los otros objetos y no con los individuos o con la vida. Ese arte es algo especializado, o que es producido por expertos que son artistas. Pero ¿podría alguien convertir su vida en una obra de arte? ¿Por qué puede la lámpara de una casa ser un objeto artístico, pero no nuestra propia vida?

P: Por supuesto, este tipo de proyecto es muy común en lugares como Berkeley, donde la gente piensa que cada cosa, a partir de la forma en que toma su desayuno, la forma en que tiene sexo, la forma en que emplea su día, debería ser mejorada.

R: Pero me temo que en muchos de estos casos, la mayoría de la gente piensa que si hace lo que hace, si vive como vive, la razón es que conoce la verdad acerca del deseo, de la vida, de la naturaleza, del cuerpo y de todo lo demás.

P: Pero si uno se crea a sí mismo sin el recurso al conocimiento o a las reglas universales, ¿en qué se diferencia su punto de vista del existencialismo sartreano?

R: Pienso que desde un punto de vista teórico, Sartre evitó la idea de uno mismo como algo que nos es dado, pero a través de la noción moral de la autenticidad, volvió a la idea de que tenemos que ser nosotros mismos –ser verdaderamente nuestro propio ser–. Pienso que la única

consecuencia práctica aceptable de lo que ha dicho Sartre es el vínculo de su aporte teórico con la práctica de la creatividad –y no de la autenticidad. A partir de la idea de que el yo no es algo que nos es dado, pienso que no hay una única consecuencia práctica: tenemos que crearnos a nosotros mismos como obras de arte. En su análisis de Baudelaire, Flaubert, etc., es interesante observar que Sartre se refiere a la obra de creación como a cierta relación consigo mismo –del autor consigo mismo– que es la forma de autenticidad o de inautenticidad. Me gustaría decir exactamente lo contrario: no tendríamos que referirnos a la actividad creadora de algo como el tipo de relación que se tiene con uno mismo, sino vincular el tipo de relación que uno mismo tiene con su propia actividad creadora

P: Suena a algo así como la observación de Nietzsche en *La Gaya Ciencia* [n° 290] de que cada uno crea su propia vida otorgándole un estilo a través de largas prácticas y trabajo diario.

R: Sí, mi punto de vista está más cerca del de Nietzsche que del de Sartre.

La estructura de la interpretación genealógica

P: ¿Cómo entrarán los próximos libros tras la *Historia de la sexualidad* volumen I, *El uso de los placeres* y *Les Aveux de la chair*, en la estructura de su proyecto genealógico?

R: Existen tres dominios posibles para la genealogía. El primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través del cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; el segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con un campo de poder, a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; el tercero, una ontología histórica en relación con la ética a través de la cual nos constituimos a nosotros mismos como agentes morales.

Así, son posibles tres ejes para la genealogía. Los tres están presentes, aunque de una manera un tanto confusa, en la *Historia de la locura*. El eje de la verdad se estudia en *El nacimiento de la clínica* y en *Las palabras y las cosas*. El eje del poder se estudia en *Vigilar y castigar*, y el eje ético en *Historia de la sexualidad*.

La estructura general del libro sobre el sexo es una historia de la moral. Pienso que, en general, he distinguido, cada vez que se involucra la historia de la moral, actos y código moral. Los actos (*conduites*) son las conductas reales de la gente en relación con el código moral (*prescriptions*) que se impone a ella. Pienso que he distinguido entre el código que determina qué actos se permiten o se prohíben y el código que determina el valor positivo o negativo de los diferentes tipos de conductas posibles

—no está permitido tener sexo con nadie, excepto con la propia mujer, es un elemento del código—. Y hay otro aspecto de las prescripciones morales, que por mucho tiempo no se ha aislado pero que, según creo, es muy importante: el tipo de relación que cada uno debe tener consigo mismo, *rapport à soi*, que yo llamo ética, y que determina de qué manera se supone que el individuo se constituye a sí mismo como un sujeto moral de sus propias acciones.

Estas relaciones con uno mismo tienen cuatro aspectos principales: el primer aspecto responde a la pregunta: ¿cuál es la faceta, o la parte de mí o de mi conducta que está vinculada con la conducta moral? Por ejemplo, se puede decir, en general, que en nuestra sociedad, el campo principal de la moralidad, la parte de nosotros mismos que es más relevante para la moralidad, son nuestros sentimientos. (Uno puede conseguirse una chica en la calle o en cualquier lado, si tiene muy buenos sentimientos respecto de su mujer.) Bueno, es claro que para el punto de vista kantiano, las intenciones son mucho más importantes que los sentimientos. Y desde el punto de vista del Cristianismo es el deseo —aunque podríamos discutirlo, porque en la Edad Media no era lo mismo que en el siglo XVII...—.

P: Pero, en rigor, ¿por qué para los cristianos era el deseo, para Kant eran las intenciones y para nosotros son ahora los sentimientos?

R: Bueno, se puede decir algo así. No es siempre la misma parte de nosotros mismos o de nuestra conducta lo que es relevante para el juicio ético. Es ése el aspecto que yo llamo sustancia ética (*substance éthique*).

P: ¿La sustancia ética es como el material que está operando sobre la ética?

R: Sí, eso es. Y, por ejemplo, cuando describo la *aphrodisia* en *El uso de los placeres*, es para mostrar que la parte de la conducta sexual que es relevante en la ética griega es algo diferente de la concupiscencia, de la carne. Para los griegos, la sustancia ética era un acto ligado al placer y al deseo en su unidad. Y esto es muy diferente de la carne, de la carne cristiana. La sexualidad es un tercer tipo de sustancia ética.

P: ¿Cuál es la diferencia ética entre carne y sexualidad?

R: No puedo contestar porque todo lo que puedo hacer es analizarlo a través de una investigación precisa. Antes de estudiar la ética griega o greco-romana, no podría contestar la pregunta. ¿Qué es exactamente la sustancia ética de la ética greco-romana? Ahora pienso que sé, a través del análisis de lo que quiere decir *aphrodisia*, lo que era la sustancia ética de los griegos.

Para los griegos, cuando un filósofo se enamoraba de un jovencito pero no lo tocaba, su conducta se valoraba. El problema era si debía o no debía tocar al jovencito. Ésa era la sustancia ética: el acto vinculado con el placer y el deseo. Para Agustín, está muy claro que cuando recuerda su

relación con su joven amigo de cuando tenía dieciocho años, lo que le preocupa es cuál era el tipo de deseo que sentía hacia él. Así, puede usted advertir que la sustancia ética ha cambiado.

El segundo aspecto es lo que llamo el modo de sujeción (*mode d'assujettissement*) esto es, la forma en que se invita o se incita a la gente a reconocer sus obligaciones morales. ¿Es, por ejemplo, la ley divina, que ha sido revelada en un texto? ¿Es una ley natural, un orden cosmológico, en cada caso el mismo para todo ser viviente? ¿Es una regla racional? ¿Es el intento de dar a la existencia la forma más bella posible?

P: ¿Cuándo dice “racional” quiere decir científico?

R: No, kantiano, universal. Se puede advertir, por ejemplo, en los estoicos, cómo se deslizan lentamente de una idea estética de la existencia a la idea de que tenemos que hacer esto o lo otro porque somos seres racionales –tenemos que hacerlas en tanto miembros de la comunidad humana–. Por ejemplo, se podría encontrar en Isócrates un razonamiento muy interesante, que se supone extraído de una conversación con Nicocles, que era el soberano de Chipre. Allí Nicocles explica por qué ha sido siempre fiel a su esposa: “Porque soy el rey, y como soy alguien que manda sobre otros, que gobierna sobre otros, tengo que demostrar que soy capaz de gobernarme a mí mismo”. Y se puede advertir que el cumplimiento de esta regla de fidelidad nada tiene que ver con la formulación universal y estoica: “Tengo que ser fiel a mi esposa porque soy un ser humano y racional”. En este caso es porque ¡soy el rey! Y se puede observar que la misma regla aceptada por Nicocles y por los estoicos es completamente diferente. Y es esto lo que llamo *mode d'assujettissement*, el segundo aspecto de la ética.

P: Cuando el rey dice “porque soy el rey” ¿es ésa una forma de vida bella?

R: Ambos aspectos, tanto estético como político, estaban directamente ligados. Porque si quiero que la gente acepte que soy el rey, debo tener una especie de gloria que me sobreviva, y esta especie de gloria no puede ser disociada del valor estético. Así, poder político, gloria, inmortalidad y belleza están todos ligados en un cierto momento. Éste es el *mode d'assujettissement*, el segundo aspecto de la ética.

La tercera cuestión es: ¿cuáles son los medios por los cuales podemos cambiarnos de modo de convertirnos en sujetos éticos?

P: ¿La forma en que operamos sobre esta sustancia ética?

R: Sí. Lo que hacemos, ya sea para moderar nuestros actos, o para descifrar lo que somos, o para erradicar nuestros deseos, o para usar nuestro deseo sexual de modo de lograr ciertos objetivos, como tener niños, y otras cosas así –todas estas elaboraciones de nosotros mismos

para poder comportarnos éticamente—. Con el propósito de ser fiel a la propia esposa se pueden hacer diferentes cosas con uno mismo. Éste es el tercer aspecto, lo que llamo la actividad auto-formadora (*pratique de soi*) o *l'ascétisme* —*ascetismo* en un sentido muy amplio—.

El cuarto aspecto es: ¿cuál es la especie de ser al cual aspiramos cuando nos comportamos de una manera moral? Por ejemplo, nos convertiremos en puros, o en inmortales, o en libres, o en amos de nosotros mismos y otras formulaciones de este tipo. Es esto lo que yo llamo el *telos* (*teleologie*). En lo que llamamos moral existe una conducta efectiva de la gente, hay códigos y hay esta especie de relaciones de uno mismo con estos cuatro aspectos.

P: ¿Se trata de aspectos independientes?

R: Mantienen tanto relaciones entre sí como cierta especie de independencia. Por ejemplo, se puede entender muy bien por qué, si la meta es una pureza absoluta del ser, entonces el tipo de técnicas de actividad auto-formadora, las técnicas de ascetismo que usa cada uno, no sea exactamente la misma que cuando uno trata de convertirse en amo de su propia conducta. En el primer caso, uno se inclinaría a una especie de técnica de desciframiento, o de técnica de purificación.

Ahora bien, si aplicamos esta estructura general a la ética del paganismo o del primer Cristianismo, ¿qué podríamos decir? Primero, si tomamos el código —lo que está prohibido y lo que no— se observará, al menos en el código filosófico de conducta, que se encuentran tres prohibiciones y prescripciones principales. La primera, sobre el cuerpo —que es: deberás ser muy cuidadoso con tu conducta sexual, dado que es muy costosa, de modo que hazla tan infrecuente como sea posible—. La segunda, cuando se es casado: por favor, no tengas sexo con nadie más que con tu mujer. Y con los jovencitos: por favor, no toques a los jovencitos. Esto se puede encontrar en Platón, en Isócrates, en Hipócrates, en los últimos estoicos y en otros —y se lo puede hallar también en el Cristianismo, y aun en nuestra propia sociedad—. Por eso, pienso que se podría decir que los códigos en sí mismos no cambiaron gran cosa. Algunas de estas interdicciones cambian, algunas de estas prohibiciones son mucho más estrictas y mucho más rigurosas en el Cristianismo que en el período griego. Pero el tema es el mismo. Así, pienso que los grandes cambios que ocurrieron entre la sociedad griega, la ética griega y lo que consideraron los cristianos respecto de sí mismos, no está en el código, pero sí está en lo que yo llamo la “ética”, que es la relación con uno mismo. En *El uso de los placeres*, analizo esos cuatro aspectos de la relación con uno mismo a través de los temas de la austeridad presentes en el código: salud, esposas o mujeres y jovencitos.

P: ¿Sería correcto decir que no está haciendo una genealogía de la moral porque piensa que los códigos morales son relativamente estables, y que lo que está haciendo efectivamente es una genealogía de la ética?

R: Sí, estoy escribiendo una genealogía de la ética. La genealogía del sujeto como sujeto de acciones éticas, o la genealogía del deseo como un problema ético. Así, si tomamos la ética en la filosofía griega clásica ¿cuál es la sustancia ética? Es la *aphrodisia*, que es, al mismo tiempo, acto, deseo y placer. ¿Cuál es el *mode d'assujettissement*? Es lo que debemos hacer para constituir nuestra existencia como una bella existencia; es un modo estético. Como se puede observar, lo que estoy tratando de mostrar es que nadie está obligado, en la ética clásica, a comportarse de una manera tal de ser fiel con su mujer, de no tocar a los jovencitos, etc. Pero si uno quiere tener una buena reputación, si uno quiere mostrarse capaz de gobernar sobre otros, tiene que hacer eso. Así que aceptar estas obligaciones es una manera consciente de elegir la belleza o la gloria de sus existencias. Esta elección, la elección estética o la elección política por la cual deciden aceptar este tipo de existencia –esto es el *mode d'assujettissement*–. Es una elección, una elección personal.

En el estoicismo tardío, cuando se decía, “Bien, estás obligado a hacerlo porque eres un ser humano y racional” algo cambia. No se trata de un problema de elección: debes hacer esto porque eres un ser racional. El *mode d'assujettissement* está cambiando.

En el Cristianismo, lo que es muy interesante es que las reglas de la conducta sexual eran, por supuesto, justificadas a través de la religión. Las instituciones por las cuales se imponían eran las instituciones religiosas. Pero la forma de obligación era una forma legal. Existía una especie de juridificación interna de la ley religiosa dentro del cristianismo. Por ejemplo, toda la casuística práctica era una típica práctica jurídica.

P: Después de la Ilustración, sin embargo, cuando la religión se replegó ¿se abandonó el plano de lo jurídico?

R: Sí, después del siglo XVIII, la estructura religiosa de esas reglas desapareció en parte, y desde entonces un enfoque médico o científico y uno jurídico están en competencia, sin resolución.

P: ¿Podría resumirnos todo esto?

R: Bueno, la *substance éthique* para los griegos era la *aphrodisia*, el *mode d'assujettissement* era una elección político-estética, la *forme d'ascèse* era la *techné* que se usa –y aquí encontraríamos, por ejemplo la *techné* sobre el cuerpo, o las economías como reglas por las cuales cada uno define su propio papel como esposo, o lo erótico como una especie de ascetismo hacia uno mismo en relación con el amor hacia los jovencitos, y cuestiones por el estilo –y la *teleología* era el dominio de uno mismo–. De hecho, es ésa la situación que describo en la dos primeras partes de *L'Usage des plaisirs*.

Entonces, se produce un giro dentro de estas éticas. La razón de este giro es el cambio en el papel de los hombres dentro de la sociedad, tanto en sus hogares como respecto de sus mujeres, y también en el cambio político, dado que la ciudad desaparece. Así, por estas razones, cambia la

forma en que se pueden reconocer a sí mismos como sujetos de conductas políticas y económicas. Podemos decir estrictamente que, al mismo tiempo que estos cambios sociológicos, se producen también cambios en el campo de la ética clásica—esto es, en la elaboración de las relaciones con uno mismo—. Pero pienso que el cambio no afecta la sustancia ética, todavía es la *aphrodisia*. Hay algunos cambios en el *mode d'assujettissement*, por ejemplo, cuando los estoicos se reconocen a sí mismos como seres universales. Y hay también algunos cambios muy importantes en el *asceticism*, el tipo de técnicas que se usan con el propósito de reconocerse, de constituirse a sí mismo como un sujeto de ética. Y también un cambio en la meta. Pienso que la diferencia es que en la perspectiva clásica, ser amo de sí mismo significa, en primer lugar, tomar en cuenta no sólo a uno mismo, sino también a los otros, porque ser amo de sí mismo significa que se es capaz gobernar a los otros. Así, el dominio de sí mismo es una relación asimétrica con los demás. Se puede ser amo de uno mismo en un sentido de actividad, asimetría y no reciprocidad.

Más tarde, debido a los cambios en el matrimonio, la sociedad y demás circunstancias, el dominio sobre sí mismo es algo que, en principio, no está relacionado con el poder sobre los otros: uno era dueño de sí mismo no sólo para gobernar sobre los demás, como en el caso de Alcibíades o Nicocles, sino que ahora había que ser dueño de sí mismo a causa de que se era un ser racional. Y en este dominio sobre sí mismo, uno estaba relacionado con los otros, que también son dueños de sí mismos. Y este nuevo tipo de relación es mucho menos no recíproca de lo que era antes.

De modo que éstos eran los cambios, y yo trato de mostrar esos cambios en los últimos tres capítulos, en la cuarta parte de *L'Usage des plaisirs*. Tomo el mismo tema—el cuerpo, las esposas o mujeres y los jovencitos—y muestro que estos tres temas de austeridad están parcialmente ligados a una nueva ética. Y digo “parcialmente” porque algunas de las partes de esta ética no cambian: por ejemplo la *aphrodisia*. Pero, por otra parte, otras sí lo hacen, por ejemplo las técnicas. De acuerdo con Jenofonte, la manera de convertirse en un buen esposo era conocer con exactitud cuál debía ser su papel tanto dentro como fuera del hogar, el tipo de autoridad que debía ejercerse sobre la esposa, qué era lo que debía esperarse de su conducta, etc. Todos estos cálculos dan a cada uno las reglas de la propia conducta y definen una forma de ser frente a sí mismo. Pero para Epicteto o para Séneca, para ser realmente dueño de sí mismo, no es necesario saber cuál es el papel de cada uno en la sociedad o en el hogar, sino que sí deben realizarse algunos ejercicios, como privarse de alimentos por dos o tres días, con el propósito de asegurarse el control sobre uno mismo. Si uno pasa un día en prisión, se debe sufrir el hecho de verse privado de alimentos, y otras cosas por el estilo. Y se debe hacer esto mismo respecto de todos los placeres—lo cual constituye una especie de ascetismo que no se encuentra en Platón, en Sócrates o en Aristóteles—.

No hay una relación completa e idéntica entre las técnicas y los *tele*. Se pueden hallar las mismas técnicas en diferentes *tele*, pero hay relaciones privilegiadas, algunas técnicas privilegiadas relacionadas con cada *telos*.

En el libro cristiano –¡quiero decir en el libro sobre el Cristianismo!– trato de demostrar que toda esta ética ha cambiado. Porque el *telos* es la inmortalidad, la pureza, etc. El ascetismo ha cambiado, porque ahora el auto-examen toma la forma de un auto-desciframiento. El *mode d'assujettissement* es ahora la ley divina. Y pienso que incluso la sustancia ética ha cambiado, porque ya no es la *aphrodisia*, sino el deseo, la concupiscencia, la carne y cosas así.

P: ¿Parece entonces que tenemos una grilla de inteligibilidad para el deseo como un problema ético?

R: Sí, claro, ahora tenemos este esquema. Si por conducta sexual comprendemos los tres polos –acto, placer y deseo– tenemos la “fórmula” griega, que es la misma en la primera y en la segunda etapa. En esta fórmula griega, lo que es subrayado es el “acto”, con el placer y el deseo como subsidiarios: *acte-plaisir-(désire)*. He puesto el deseo entre paréntesis, porque pienso que en la ética estoica se comienza una especie de elusión del deseo, el deseo comienza a ser condenado.

La “fórmula” china sería *plaisir-désir-(acte)*. El acto se pone aparte porque se restringe el acto con el propósito de dar la máxima duración e intensidad al placer.

La “fórmula” cristiana pone el acento sobre el deseo y trata de erradicarlo. El acto tiene que convertirse en algo neutral; se realiza el acto sólo para tener hijos, o para cumplir con los deberes conyugales. Y el placer se excluye tanto práctica como teóricamente: *(désir)-acte-(plaisir)*. El deseo es prácticamente excluido –se debe erradicar el deseo propio– pero es teóricamente muy importante.

Y podría decir que la “fórmula” moderna es deseo, que se subraya teóricamente y se acepta prácticamente, dado que se tiene que liberar el deseo propio. El acto no es muy importante y respecto del placer, ¡nadie sabe qué es eso!

Del yo clásico al sujeto moderno

P: ¿Cuál es el cuidado del yo que ha decidido tratar separadamente en *El cuidado de sí mismo*?

R: Lo que me interesa en la cultura helenística, en la cultura grecorromana, comienza a partir del siglo III antes de Cristo y continúa hasta los siglos II y III d. C., es un precepto para el que los griegos tenían un concepto específico: *epimeleia he autou*, que quiere decir cuidado de uno mismo. Esto no quiere decir, simplemente, estar interesado en uno mismo, ni tampoco mostrar una tendencia a la autoestima o a la autofascinación. *Epimeleia he autou* es un concepto muy poderoso en Grecia, que quiere decir trabajar o

estar preocupado por algo. Por ejemplo, Jenofonte usaba *epimeleia he autou* para describir la empresa agrícola. La responsabilidad de un monarca para con sus conciudadanos era también *epimeleia he autou*. Se trata, por consiguiente, de una palabra muy poderosa; describe una suerte de tarea, una actividad; implica atención, conocimiento, técnica.

P: Pero la aplicación del conocimiento y la tecnología a uno mismo, ¿no es una invención moderna?

R: El conocimiento desempeñó un papel diferente en el cuidado clásico de sí mismo. Es muy interesante analizar las relaciones entre el conocimiento científico y la *epimeleia he autou*. El que se ocupa de sí mismo tiene que elegir entre todas las cosas que se pueden conocer a través del conocimiento científico sólo aquel tipo de cosas que están relacionadas con uno y que son importantes para vivir.

P: Entonces, la comprensión teórica, la comprensión científica, ¿era algo secundario y estaba guiado por preocupaciones éticas y estéticas?

R: Su problema y su discusión están dominados por los tipos de limitados conocimientos que son útiles para la *epimeleia*. Por ejemplo, para los epicúreos, era el conocimiento general de lo que es el mundo, de lo que es la necesidad del mundo, la relación entre el mundo, la necesidad y los dioses –todo lo cual era importante para el cuidado de sí mismo–. Porque, en primer lugar, era una materia de meditación: si se quiere ser capaz de comprender exactamente la necesidad del mundo, entonces se podrán dominar las pasiones de una manera mucho mejor y todo lo demás. Por eso, para los epicúreos, existía una especie de adecuación entre todo posible conocimiento y el cuidado de sí mismo. La razón por la cual uno se familiarizaba con la física y la cosmología era para asumir el cuidado de sí mismos. Para los estoicos, el verdadero yo se definía sólo por la forma en que uno podía ser el amo de sí mismo.

P: ¿De modo que el conocimiento está subordinado a la práctica de sí mismo?

R: Epicteto es muy claro al respecto. Prescribe como ejercicio caminar cada mañana por las calles mirando, observando. Y si uno se encuentra con una figura consular, decir: “¿Es el cónsul alguien a quien yo pueda dominar?” No, no puedo hacer eso. Si uno se encuentra con una muchacha bonita o un lindo jovencito, ¿es su belleza, su deseabilidad, algo que dependa de mí?, y continuar de este modo. Para los cristianos, las cosas son por completo diferentes; para los cristianos, la posibilidad de que Satanás pueda entrar en el alma y provocar pensamientos que no se puedan reconocer como satánicos, sino que puedan interpretarse como procedentes de Dios, lleva a una incerteza acerca de lo que está ocurriendo dentro de la propia alma. Cada uno es incapaz de reconocer por sí mismo las raíces reales del propio deseo, al menos sin una operación hermenéutica.

P: Entonces, ¿hasta dónde llegan los cristianos en el desarrollo de nuevas técnicas de autodominio?

R: Lo que a mí me interesa sobre el concepto clásico del cuidado de sí mismo es que podemos ver aquí el nacimiento y desarrollo de cierto número de temas ascéticos que por lo común se atribuyen al Cristianismo. Al Cristianismo se le otorgan usualmente los créditos de haber desplazado el estilo de vida por lo general tolerante de los grecorromanos por un estilo de vida austero y marcado por una serie de renunciaciones, interdicciones o prohibiciones. Ahora podemos ver en estas actividades de uno mismo sobre sí mismo, el antiguo desarrollo de una completa serie de prácticas de austeridad que los cristianos tomaron directamente para sí. Así, observamos que esta actividad se liga a cierta austeridad sexual que queda directamente subsumida en la ética cristiana. No estamos hablando de una ruptura moral entre la Antigüedad tolerante y el Cristianismo austero.

P: ¿En nombre de qué cosa se elige imponer este estilo de vida sobre sí mismo?

R: En la Antigüedad, esta tarea sobre sí mismo tendiente a la austeridad no se impone sobre los individuos por medio de leyes civiles u obligaciones religiosas, sino que es una elección sobre la propia existencia realizada por el individuo. Las personas deciden por sí mismas si van a cuidar o no de sí mismas.

No creo que esto sea un intento de alcanzar para sí una vida eterna después de la muerte, porque no estaban particularmente preocupados por eso. Más bien, actuaban de este modo para dar a sus vidas ciertos valores (reproducir algunos ejemplos, dejar detrás de sí una reputación exaltada, dar el mayor brillo posible a sus propias vidas). Era una cuestión de hacer de la propia vida un objeto para una suerte de conocimiento, para una *techné* –para un arte–.

A duras penas tenemos alguna idea en nuestra sociedad de que la principal tarea que el arte puede tomar sobre sí mismo, la principal área a la cual deben aplicarse los valores estéticos, es a uno mismo, a la propia vida, a la propia existencia. Encontramos esto en el Renacimiento, pero en una forma ligeramente académica, y una vez más en el dandismo del siglo XIX, pero se trata nada más que de algunos episodios.

P: Pero, ¿acaso la preocupación de los griegos por sí mismos no era una versión temprana de nuestra propia autoabsorción que muchos consideran el problema central de nuestra sociedad?

R: Hay algunos temas –y no puedo decir que haya que reutilizarlos de esta forma– que indican que en una cultura a la cual le debemos cierto número de nuestros elementos morales más importantes y constantes, había una práctica del yo, una concepción del yo, muy diferente de nuestra presente cultura del yo. En el culto del yo de California, se supone

que uno se descubre su verdadero yo para separarlo de lo que podría oscurecerlo y alienarlo, para descifrar su verdad gracias a la ciencia psicológica o psicoanalítica, que se supone que es capaz de decir cuál es el verdadero yo. Por esta razón, no sólo no identifico esta antigua cultura del yo con lo que podríamos llamar el culto californiano del yo, sino que pienso que son diametralmente opuestas.

Lo que ocurre entre ambos es, precisamente, un vuelco en la cultura clásica del yo. Esto tiene lugar cuando el Cristianismo sustituye la idea de un yo a la que uno tenía que renunciar a causa de que el apego al yo se oponía a la voluntad de Dios, porque era la idea de un yo que había que crear como una obra de arte.

P: Sabemos que uno de los estudios, *El cuidado de sí mismo*, se ocupa del papel de lo escrito en la formación del yo. ¿Cómo es la cuestión de la relación de lo escrito y del yo planteada por Platón?

R: En primer lugar, para extraer cierto número de hechos históricos que se glosan a menudo cada vez que se plantea el problema del escrito, debemos tener en cuenta el famoso problema de los *hypomnemata*. Los intérpretes actuales ven en la crítica de los *hypomnemata* que se presenta en *Fedro*, una crítica de la escritura como soporte material de la memoria. Ahora, de hecho, el vocablo *hypomnemata* tiene un significado muy preciso. Es el copiator, el anotador. Precisamente, este tipo de anotador se estaba poniendo de moda en la época de Platón para uso personal y administrativo. Esta nueva tecnología estaba irrumpiendo como la introducción de la computadora en la vida privada de hoy. Me parece que la cuestión de la escritura del yo debe plantearse en los términos de la estructura técnica y material que se estaba iniciando.

En segundo lugar, hay problemas de interpretación concernientes a la famosa crítica de la escritura como opuesta a la cultura de la memoria, según aparece en *Fedro*. Si usted lee el *Fedro* observará que este pasaje es secundario respecto de otro que sí es fundamental y en el cual se sigue la línea del tema que ronda hasta el fin del texto. La cuestión no es que el texto sea escrito u oral –el problema es si el discurso es o no el que da el acceso a la verdad–. Así, la cuestión escrito/oral es totalmente secundaria respecto de la cuestión de la verdad.

En tercer lugar, lo que me parece destacable es que estos nuevos instrumentos se usaban de inmediato para la constitución de una relación permanente con uno mismo –uno podía dirigirse como un gobernante dirige su gobierno, como un jefe de empresa dirige su empresa, como el jefe de familia dirige su hogar–. Esta nueva idea de que la virtud consiste esencialmente en un gobierno perfecto de uno mismo que es, al ejercerse sobre sí mismo, exactamente como el mandato estricto de un soberano contra quien ya no hay que rebelarse, es algo muy importante que hallaremos por siglos –prácticamente hasta el Cristianismo–. Por eso, si quiere, el punto hacia el cual convergen la cuestión de los *hypomnemata* y la cultura del yo, tiene como meta el

perfecto gobierno de sí mismo –una suerte de relación política permanente entre uno mismo y uno mismo–. Los antiguos conducían estas políticas de sí mismos con estos anotadores de la misma manera que los gobernantes y los empresarios dirigían sus empresas administrándolas por medio del mantenimiento de sus registros. Ésta es la forma en que me parece que lo escrito se halla ligado a la cultura del yo.

P: ¿Puede decirnos algo más acerca de los *hypomnemata*?

R: En el sentido técnico, los *hypomnemata* pueden ser considerados libros, registros públicos, anotadores individuales que sirven como *memoranda*. Su uso como libros de vida, guías para la conducta, parece haberse convertido en algo corriente entre todo el público cultivado. En ellos aparecen citas completas, fragmentos de obras, ejemplos, y acciones en las cuales uno se había comportado con más agudeza o que se debían tener en cuenta, reflexiones o razonamientos que se habían escuchado o que se tenían que tener presente. Constituían un material para la memoria de cosas leídas, escuchadas o pensadas que se ofrecían así como un tesoro acumulado para la relectura y la meditación posterior. Formaban también un material crudo para la redacción posterior de tratados más sistemáticos, en los que se daban argumentos y contenidos significativos con los cuales luchar contra algunos defectos (la ira, la envidia, la maledicencia, la adulación) o para superar alguna circunstancia difícil (un duelo, un exilio, un quebranto, una desgracia).

P: Pero, ¿por qué el escrito se conecta con la ética y con el yo?

R: Ninguna técnica, ninguna habilidad profesional puede adquirirse sin ejercicio, ni se puede aprender el arte de vivir, la *techné tou biou*, sin una *askesis* que pueda tomarse como un ejercicio de uno mismo sobre uno mismo: éste era un principio al cual los pitagóricos, los socráticos y los cínicos le habían atribuido gran importancia durante mucho tiempo. Entre todas las formas que tomaba ese ejercicio (y que incluía abstinencias, memorizaciones, exámenes de conciencia, silencio y escucha de los demás) parece que la escritura –el hecho de escribir para sí mismo y para los otros– llegó a desempeñar mucho más tarde un papel considerable.

P: ¿Qué papel específico desempeñaron entonces los libros de anotaciones cuando llegaron a tener influencia en la Antigüedad tardía?

R: Por muy personales que llegaran a ser los *hypomnemata*, sin embargo, jamás deben ser tomados como diarios íntimos, o como relatos de experiencias espirituales (tentaciones, luchas, caídas y victorias) que pueden encontrarse en la literatura cristiana más tardía. No constituyen un “relato de sí mismo”, su objetivo no es traer a la luz los *arcana conscientiae*, la confesión de lo que –en forma oral o escrita– tenía un valor purificador. El movimiento que procuraban producir es lo contrario a esto

último. El asunto no es perseguir lo indescriptible ni revelar lo oculto ni decir lo que no está dicho, sino todo lo contrario, reunir lo ya dicho, recordar lo que se podía escuchar o leer, y todo esto con un fin que no es nada menos que la constitución de sí mismo

Los *hypomnemata* deben ser reubicados en el contexto de la tensión muy sensible de ese período. Dentro de una cultura muy afectada por la tradición, por los valores reconocidos de lo ya dicho, por la recurrencia del discurso, por la práctica “citacional” bajo la aprobación de la edad y de la autoridad, se desarrolló una ética que estaba más explícitamente orientada hacia el cuidado de uno mismo, hacia objetivos definidos tales como retraerse sobre sí mismo, alcanzarse a sí mismo, vivir consigo mismo, bastarse a sí mismo, proporcionarse provecho y felicidad a sí mismo. Tal es el objetivo de los *hypomnemata*: hacer una recolección de *logos* fragmentarios, transmitidos por la enseñanza, la palabra oída o la lectura, como un medio para establecer una relación de uno mismo con uno mismo tan adecuada y tan perfecta como fuese posible.

P: Antes de que volvamos sobre el papel de estos anotadores en el Cristianismo temprano, ¿podría decirnos algo acerca de la manera en que la austeridad grecorromana difiere de la austeridad cristiana?

R: Una cosa que es muy importante es que en la ética estoica la cuestión de la pureza era casi inexistente, o más bien marginal. Era importante en los círculos pitagóricos y también en la escuela neoplatónica, y llegó a ser más y más importante a través de su influencia y también de las influencias religiosas. En cierto momento, el problema de una estética de la existencia se cubre con el problema de la pureza, que es algo que a su vez requiere otro tipo de técnicas. En el ascetismo cristiano, la cuestión de la pureza se convierte en algo cada vez más importante; la razón por la cual uno debe mantener el dominio de sí mismo es preservarse puro. El problema de la virginidad, ese modelo de integridad femenina, llega a ser mucho más importante en la Cristiandad. El tema de la virginidad casi nada tiene que ver con la ética sexual de ascetismo grecorromano. Aquí, se trata de un problema de autocontrol. Había un modelo viril de autocontrol, y una mujer temperante era tan viril para sí misma como para un hombre. El paradigma de la autorrestricción sexual llegó a ser un paradigma femenino a través del tema de la pureza y de la virginidad, basado en el modelo de la integridad física. Antes que la autorregulación, lo que se volvió importante fue la integridad física. Así, el problema de la ética como una estética de la existencia quedó encubierto por el tema de la purificación.

Este nuevo yo cristiano tenía que ser constantemente examinado a causa de que en él se alojaban la concupiscencia y el deseo de la carne. A partir de ese momento, el yo ya no es algo que pueda realizarse, sino algo a lo que se renuncia y que hay que descifrar. Consecuentemente, entre el paganismo y la Cristiandad, la oposición no es entre tolerancia y austeridad, sino entre una forma de austeridad que se liga con una estética de

la existencia y otras formas de austeridad ligadas con la necesidad de renunciar a sí mismo y al desciframiento de su verdad.

P: ¿De modo que Nietzsche, entonces, estaba equivocado en *La genealogía de la moral* cuando atribuía al ascetismo cristiano el hecho de habernos convertido en una especie de criaturas a las cuales se les puede hacer promesas?

R: Sí, pienso que estaba equivocado al atribuírselo al Cristianismo, dado lo que sabemos acerca de la evolución del paganismo desde el siglo IV antes de Cristo.

P: ¿Cómo se transformó el papel de los anotadores cuando la técnica de su empleo para relacionarse con uno mismo fue tomada por los cristianos?

R: Uno de los cambios importantes es que poner por escrito los movimientos interiores, según el texto de Anastasio sobre la vida de San Antonio, se presenta como un arma de combate espiritual: en tanto que el Demonio es una fuerza que engaña y hace que otros se engañen sobre sí mismos (una buena parte de la *Vita Antonii* está dedicada a estas estratagemas) el escrito constituye una prueba y algo así como una piedra de toque: trae a la luz los movimientos del pensamiento, disipa las sombras de la conciencia, donde el enemigo trama sus conspiraciones.

P: ¿Cómo pudo tener lugar una transformación tan radical?

R: Hay, por cierto, un cambio dramático entre los *hypomnemata* evocados por Jenofonte, donde sólo era cuestión de recordar los elementos de una dieta, y la descripción de las tentaciones nocturnas de San Antonio. Un espacio interesante para ver el conjunto transicional de las técnicas parece ser la descripción de los sueños. Casi desde el comienzo, uno tenía que tener un anotador cerca de la cabecera de la cama con el propósito de interpretarlos por sí mismo a la mañana siguiente, o para mostrárselos a alguien que pudiese interpretarlos. Por medio de estas descripciones nocturnas, se da un paso importante hacia la descripción de sí mismo.

P: Pero seguramente, la idea de que la contemplación de uno mismo disipa las sombras y arriba a la verdad, ¿no está presente ya en Platón?

R: Sí, pero en una forma ontológica y no en una forma psicológica de contemplación. Este conocimiento ontológico de sí mismo toma forma, al menos en algunos de los textos, y en particular en el *Alcibíades*, en la forma de contemplación del alma en términos de la famosa metáfora del ojo. Platón pregunta: “¿Cómo puede el ojo ver por sí mismo?” La respuesta es aparentemente muy simple, pero de hecho es muy complicada. Para Platón, uno no puede simplemente mirarse por sí mismo en un espejo. Uno tiene que ser visto por otro ojo, es

decir, uno *en sí mismo*, que, sin embargo, es visto en la forma del ojo de otro. Y aquí, en la pupila del otro, uno se verá a sí mismo: la pupila sirve como un espejo. Y de la misma manera, el alma se contemplaría a sí misma en otra alma (o en el elemento divino de otra alma) que es como su pupila, quiere reconocer su elemento divino.

Observará usted que esta idea de que uno debe reconocerse a sí mismo, esto es ganar conocimiento ontológico del modo de ser del alma, es independiente de lo que podría llamarse un ejercicio del yo sobre el yo. Cuando se capta el modo de ser de la propia alma, no es necesario preguntarse qué ha hecho uno, qué está pensando, cuál es el movimiento de las propias ideas y representaciones, a qué se está sujeto. Ésta es la razón de por qué se puede desarrollar esta técnica de la contemplación usando como objeto el alma de otro. Platón jamás habla del examen de conciencia –¡jamás!–.

P: Es un lugar común en los estudios literarios señalar que Montaigne fue el primer gran autobiógrafo; sin embargo, parece que usted rastrea escritos sobre el yo de fuentes mucho más tempranas.

R: Me parece que en las crisis religiosas del siglo *xvi* –el gran rechazo de las prácticas confesionales católicas– se desarrollaron nuevos modos de relacionarse con uno mismo. Podemos ver la reactivación de cierto número de prácticas estoicas. La noción, por ejemplo, de probarse a sí mismo, me parece que cierra temáticamente con lo que hallamos entre los estoicos, donde la experiencia de sí mismo no es el descubrimiento de una verdad oculta en el yo, sino un intento de determinar qué puede o no puede hacerse con la propia libertad. Tanto entre los católicos como entre los protestantes se destaca muy claramente la reactivación de estas antiguas técnicas bajo la forma de prácticas espirituales cristianas.

Permítame tomar como ejemplo el ejercicio de caminata recomendado por Epicteto. Cada mañana, mientras uno camina por la ciudad, debería tratar de determinar con respecto a cada cosa (un oficial público o una mujer atractiva) las propias motivaciones personales, ya sea que las mismas lo impresionen a uno vivamente o que cuente con el suficiente dominio de sí mismo como para ser indiferente.

En el Cristianismo existen ejercicios del mismo tipo, pero deben servir para probarle a uno su dependencia de Dios. Recuerdo haber encontrado en un texto del siglo *xvii* un ejercicio que recuerda al de Epicteto, en el que un seminarista, mientras va caminando, se ejercita en observar de qué manera cada cosa le muestra a Dios *vis à vis* –lo cual le permite descifrar la presencia de la divina providencia–. Estas dos caminatas corresponden a la extensión del caso de la caminata de Epicteto en la cual el individuo se asegura a sí mismo de su propia soberanía sobre sí y muestra que no depende de nada. Mientras que en el caso cristiano, el seminarista camina y ante cada cosa que ve, dice, “¡Oh, qué grande es la misericordia de Dios! Es él quien hace esto, mantiene todas las cosas en su poder, y a mí, en particular”, recordándose entonces a sí mismo que no es nada.

P: De modo que el discurso desempeña un papel importante pero siempre sirve a otras prácticas, incluso en la constitución del yo.

R: Me parece que la autodenominada literatura del yo –diarios íntimos, narraciones sobre el yo– no puede ser comprendida a menos que se ponga en una estructura general y muy rica de prácticas del yo. Las personas han estado escribiendo sobre sí mismas durante doscientos años, pero no de la misma forma. Tengo la impresión –quizá me equivoque– de que hay una tendencia a presentar las relaciones entre los escritos y la normativa del yo como un fenómeno particular de la modernidad europea. Ahora, podríamos negar su modernidad, pero también que se trate de uno de los primeros usos de la práctica de escribir.

De modo que no es suficiente decir que el sujeto se constituye como un sistema simbólico. No es precisamente en el juego de símbolos que se constituye el sujeto. El sujeto se constituye en las prácticas reales –prácticas históricamente analizables–. Existe una tecnología de la constitución del sujeto que atraviesa el sistema simbólico mientras usa de ellos.

P: Si el autoanálisis es una invención cultural ¿por qué nos parece tan natural y placentero?

R: Pudo haber sido un ejercicio en extremo penoso en los comienzos y debe de haber requerido al principio muchas valorizaciones culturales antes de terminar transformándose en una actividad positiva. Las técnicas del yo, creo, pueden encontrarse en todas las culturas, en diferentes formas. Dado que es necesario estudiar y comparar las diferentes técnicas de producción de objetos y la dirección de los hombres por otros hombres a través del gobierno, se deben cuestionar también las técnicas del yo. Lo que hace el análisis de las técnicas del yo es dificultar estas dos cosas. En primer lugar, las técnicas del yo no requieren el mismo aparato material que la producción de objetos, por lo cual se encuentran a menudo técnicas invisibles. En segundo lugar, se hallan ligadas frecuentemente a las técnicas de dirección de los otros. Por ejemplo, si tomamos las instituciones educativas, asumimos que cada uno, dirigiendo a otros y enseñando a otros, se dirige a sí mismo.

P: Permítanos ahora avanzar en la historia del sujeto moderno. Para comenzar ¿se ha perdido por completo la cultura clásica del yo, o más bien ha sido incorporada y transformada por las técnicas cristianas?

R: Pienso que la cultura del yo desapareció o quedó sepultada. Podría encontrar muchos elementos que simplemente han sido integrados, desplazados, reutilizados por el Cristianismo. Desde el momento en que la cultura del yo fue tomada por el Cristianismo fue, en cierto sentido, puesta al servicio de un poder pastoral para conseguir que la *epimeleia he autou* se volviese esencialmente *epimeleia ton allon* –el cuidado de los otros– que era el trabajo del pastor. Pero en la medida en que se canaliza la salvación

individual –al menos en alguna medida– a través de la institución pastoral que tiene como objeto el cuidado de las almas, el clásico cuidado de sí mismo desaparece, se integra y pierde una gran parte de su autonomía.

Lo que es interesante es que durante el Renacimiento se puede observar toda una serie de grupos religiosos (cuya existencia, sin embargo, ya aparece atestiguada en la Edad Media) que resisten este poder pastoral y que reclaman el derecho de establecer sus propios estatutos para sí mismos. De acuerdo con estos grupos, los individuos tendrían que cuidar de su propia salvación, independientemente de la institución eclesiástica y del pastorado eclesiástico. Podemos ver, por consiguiente, una reaparición, hasta cierto punto, no de la cultura del yo, que había desaparecido para siempre, sino una reafirmación de su autonomía.

En el Renacimiento también se puede encontrar –y aquí me refiero al texto de Burkhardt sobre el famoso ascetismo de la existencia– el héroe que es su propia obra de arte. La idea de que la propia vida se pueda convertir en una obra de arte es una idea indudablemente extraña a la Edad Media, que reaparece en el momento del Renacimiento.

P: De modo que ha venido tratando varios grados de apropiación de las antiguas técnicas de autodominio. En su propia obra, muestra siempre una gran ruptura entre el Renacimiento y la Época Clásica. ¿Existía un cambio igualmente equivalente al del autodominio que se relacione con las otras prácticas sociales?

R: Esto es muy interesante, pero no podría responderle de inmediato. Permítame comenzar diciendo que las relaciones entre Montaigne, Pascal y Descartes podrían ser repensadas en términos de esta cuestión. En primer lugar, Pascal todavía se encontraba dentro de una tradición en la que las prácticas del yo, la práctica del ascetismo, estaban ligadas al conocimiento del mundo. En segundo lugar, no debemos olvidar que Descartes escribe unas “meditaciones” –y las meditaciones son una práctica del yo–. Pero lo que es extraordinario en el texto de Descartes es que ha sido exitoso al sustituir un sujeto constituido por prácticas de sí mismo por un sujeto fundador de prácticas de conocimiento.

Esto es muy importante. Si bien es cierto que la filosofía griega fundó la racionalidad, siempre sostuvo que el sujeto no podía tener acceso a la verdad si primero no operaba sobre sí mismo una cierta labor que lo volvería susceptible de conocer la verdad –una labor de purificación, de conversión del alma por la contemplación de sí misma–. También encontrará el tema del ejercicio de los estoicos, por el cual el sujeto se asegura primero su autonomía e independencia –y asegura a través de ellos una compleja relación con el conocimiento del mundo, dado que es este conocimiento lo que le permite asegurar su independencia, y sólo una vez reconocida, ésta le asegura que es capaz de reconocer el orden del mundo tal cual es–. En la cultura europea del sigloxvii el problema sigue siendo: “¿Cuál es la tarea que debo efectuar sobre mí mismo para ser capaz y

digno de acceder a la verdad?”. Para plantearlo de otra manera: la verdad siempre tiene un precio; no se accede a la verdad sin una ascesis. En la cultura occidental, hasta el sigloxvi, ascetismo y acceso a la verdad están siempre ligados de modo más o menos oscuro.

Descartes, creo, rompe con esto cuando dice: “Para acceder a la verdad es suficiente que yo sea *cualquier* sujeto que pueda ver lo que es evidente”. La evidencia reemplaza a la ascesis en el punto en que las relaciones del yo intersectan sus relaciones con los otros y con el mundo. Las relaciones con el yo ya no necesitan ser ascéticas para poder entrar en relación con la verdad. Es suficiente que las relaciones conmigo mismo me revelen la obvia verdad de lo que puedo ver por mí mismo para aprender la verdad de modo definitivo. Así, puedo ser inmoral y conocer la verdad. Creo que ésta es una idea que, de forma más o menos explícita, fue rechazada por todas las culturas anteriores. Antes de Descartes, no se podía ser impuro, inmoral, y conocer la verdad. Después de Descartes, tenemos un sujeto de conocimiento no ascético. Este cambio hace posible la institucionalización de la ciencia moderna.

Obviamente, estoy sistematizando una historia muy larga que, sin embargo, es fundamental. Después de Descartes, tenemos un sujeto de conocimiento que plantea para Kant el problema del conocimiento de las relaciones entre el sujeto de la ética y sujeto del conocimiento. Durante la Ilustración fue objeto de un gran debate determinar en qué medida estos dos sujetos eran completamente diferentes o no. La solución de Kant fue encontrar un sujeto universal que, al extenderse a la universalidad, podía ser sujeto de conocimiento, pero que demandaba, sin embargo, una actitud ética –precisamente, las relaciones con el yo que Kant propone en la *Crítica de la razón práctica*–.

P: ¿Quiere decir que una vez que Descartes cortó la racionalidad científica perdida respecto de la ética, Kant reintroduce la ética como una forma de racionalidad de procedimiento?

R: Correcto. Kant dice: “Debo reconocerme a mí mismo como sujeto universal, esto es, debo constituirme a mí mismo en cada una de mis acciones como un sujeto universal que se conforma a la reglas universales”. La vieja cuestión es reinterpretada: “¿Cómo puedo constituirme a mí mismo como sujeto de la ética? ¿Me reconozco a mí mismo como tal? ¿Son necesarios los ejercicios ascéticos? ¿O es simplemente esta relación kantiana lo que me hace ético por conformidad con la razón práctica?”. De este modo, Kant reintroduce una nueva vía en nuestra tradición, por la cual el yo no se da meramente, sino que se constituye en relación consigo mismo como sujeto.

2. LA ANALÍTICA INTERPRETATIVA DE LA ÉTICA DE FOUCAULT

Refinamientos metodológicos

Diagnóstico interpretativo

En la *Historia de la sexualidad*, volumen 1, Foucault presenta una descripción de nuestras prácticas actuales como una confluencia entre las técnicas cristianas de autodesciframiento y las tecnologías de la Ilustración para la vigilancia racional de la población, a las cuales denomina biopoder. Foucault no explica por qué selecciona estas técnicas para estudiarlas, pero, como argumentamos en la primera edición de este libro, el método de Foucault, al que llamamos analítica interpretativa, debe ser, al menos implícitamente, un diagnóstico de lo que llamamos nuestra angustia común. Ahora, Foucault ha dado un nombre a esta situación en la que se encuentra el propio genealogista y que provoca sus respuestas, tanto analíticas como prácticas. Habla, todavía de un modo algo elusivo, de combatir el peligro actual. Es como si hubiese pasado desde un relato autobiográfico de su elección de prácticas que son socavadas, a una evaluación más impersonal del objetivo a tratar.

Seguimos pensando que lo que motiva la obra arqueológica y genealógica no es ni tan objetivo ni tan subjetivo como sugiere el propio Foucault. Sostenemos que está produciendo un acto interpretativo que centraliza y articula, entre las muchas angustias y peligros que abundan en nuestra sociedad, aquellas que pueden ser vistas como paradigmáticas. Las interpretaciones resultantes no son ni una invención subjetiva ni una descripción objetiva, sino un acto de imaginación, análisis y compromiso.

Desde el momento de la publicación de nuestro libro, tres años atrás, Foucault se ha mostrado cada vez más interesado en el hecho de que nuestra sociedad enfatiza de modo creciente la formación de individuos

con una individualidad más profunda. Como resultado de la complejidad histórica y metodológica, Foucault ha replanteado su proyecto para una historia de la sexualidad. Los volúmenes 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad* –*El uso de los placeres* y *Les Aveus de la chair*– dejaron sentada la fundación de una compleja genealogía del sujeto moderno. Un tercer volumen –*Le Souci de soi*– complementario de la *Historia de la sexualidad*, analiza la gran atención que en el mundo antiguo se prestaba al cuidado de sí para mostrar los diferentes estados a través de los cuales se desarrollaron las técnicas de autodomínio.

Es importante notar que, al menos temporalmente, esto último ha desviado el proyecto de Foucault en dirección a la crítica de la hermenéutica cristiano/freudiana del sujeto. Se trata de una estrategia comprensible dada la política y el pensamiento actuales. Foucault parece estar diciendo que hasta tanto no seamos libres de nosotros mismos, a partir de nuestras obsesiones con las que desciframos la verdad de nuestros deseos, continuaremos estando enredados en nosotros mismos y en nuestro propio complejo de poder/saber que afirma ayudarnos a descubrir esta verdad. Dado que difícilmente parezca que el Cristianismo es una fuerza peligrosa del mundo moderno, y dado que la liberación sexual reich-marxista se ha agotado y que Lacan ha muerto, Foucault encuentra que este momento es oportuno para renovar el pensamiento sobre una vida ética. No procura construir el sujeto, sino historizar estrictamente el yo profundo, con el propósito de abrir la posibilidad de la emergencia de un nuevo sujeto ético.

Esto no significa que debilitar la preocupación por el yo es lo único, o lo más importante, o una forma permanente de peligro de nuestro mundo actual –sino que es algo que Foucault piensa que está listo para cambiar–. Sin embargo, podríamos sostener más tarde que el enfoque de Foucault sobre las tecnologías del yo puede haber desviado la preocupación de aquello que su obra ha singularizado como los peligros aún más grandes y amenazadores de la racionalización weberiana, la tecnología heideggeriana y la normalización y destrucción inherentes al bio-poder. En este punto, sin embargo, Foucault está dedicando su atención a un área que, de acuerdo con su diagnosis, se encuentra más abierta al cambio, mientras tiene en mente lo que, eventualmente, tendrá que retomar como un análisis a escala completa del bio-poder.

Genealogía

El volumen 2 de la *Historia de la sexualidad* estaba destinado a dar comienzo a un análisis de las primeras prácticas confesionales cristianas que constituían una hermenéutica del deseo. Iba a incluir un capítulo introductorio de la relación entre la sexualidad y el autocontrol en el mundo antiguo. Pronto, el capítulo se volvió problemático por dos razones. La primera, que quizá no sorprenda dado el análisis que hace Foucault de la sexualidad como construcción histórica, es que los griegos

y los romanos nada dicen acerca de la sexualidad *per se*, y dicen muy poco respecto de los tipos de actos sexuales, aunque mencionan al menos la relación de la actividad sexual con la salud y con la ética. La segunda es que Foucault se sorprende de hallar que los pensadores griegos prestaron elaborada atención a las técnicas de control sobre sí, y que estas preocupaciones duraron seis siglos, a lo largo de los cuales las prácticas atravesaron por diversas etapas. En consecuencia, Foucault tuvo que modificar su hipótesis original de que la elaboración de técnicas de autoanálisis y control era una invención cristiana.

Ahora bien, en *Le Souci de soi*, Foucault afirma que los cristianos tomaron para sus propios propósitos hermenéuticos una elaborada tecnología de autoexamen que ya estaba presente en la época de los estoicos. La innovación cristiana consistió en romper con la pagana “economía de cuerpos y placeres”, en la cual deseo y placer se encontraban ligados de una manera no problemática. Los cristianos separaron radicalmente placer y deseo y se apropiaron de las técnicas clásicas de autocontrol que pusieron al servicio de sus preocupaciones por la verdad oculta y los peligros del deseo. Las técnicas clásicas de austeridad que significaban una forma de autocontrol se transformaron en técnicas cuyo propósito era la purificación del deseo y la eliminación del placer, de modo que la austeridad se convirtió en un fin en sí misma. Así, los cristianos tomaron un viejo conjunto de prácticas a los que dieron un nuevo contenido y una nueva meta.

Si la genealogía de Nietzsche es “la apropiación de un sistema de reglas... con el propósito de someterlas a una nueva voluntad, para forzar su participación en un juego diferente”,¹ entonces Foucault ha llegado aquí, de manera sorprendente, a un ejemplo manualístico. Sin embargo, de acuerdo con Foucault y en contra de Nietzsche, la austeridad no comenzó con los cristianos. Se trata de un elemento bien desarrollado en las técnicas de autodominio, que los cristianos, como ha observado el propio Nietzsche, privilegiaron como un fin en sí mismas.

Sin embargo, en el curso de la investigación genealógica, Foucault revela que a despecho de su radical cuestionamiento de nuestra tradición, Nietzsche había aceptado la apropiación cristiana de los griegos como sus predecesores. Foucault ofrece una contrainterpretación de la afirmación de Nietzsche de que el mandato de Sócrates “conócete a ti mismo” era una forma temprana del intento cristiano de descubrir la verdad profunda del yo. De acuerdo con Foucault, el intento de poner la verdad del yo en palabras es una perversión específicamente cristiana de las formas griegas de autoexamen. El “conócete a ti mismo” grabado en el templo de Apolo simplemente quiere decir “asegúrate de tus asuntos antes de consultar al oráculo”. Presumiblemente, Sócrates estaba recomendando un examen de los propios conceptos y de su relación con los actos, no un examen sospechoso de las propias fantasías, impulsos e intenciones.

¹ Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, en *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. por Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), pp. 151-152.

Lo más importante de todo es que Foucault ha excavado un sistema ético que, como los edificios paganos con los cuales los cristianos construyeron sus iglesias, estaba parcialmente cubierto, parcialmente disperso y parcialmente reapropiado en las nuevas estructuras cristianas. Foucault dedica el volumen 2 de la *Historia de la sexualidad* a la presentación sistemática de la ética sexual griega. Reconstruye el resto del edificio –las técnicas de autodomínio– en *Le Souci de soi*. Su reconstrucción es guiada por un esquema general en el que distingue el *telos*, o meta de la vida ética (en el caso de los griegos, una vida bella), la sustancia ética que se forma en esa vida (en el caso griego, acto, placer/ deseo) y las interpretaciones y técnicas (tales como el autocontrol) que operan sobre la sustancia ética y actualizan *telos* (véase la entrevista de las páginas 261-286).

Cuando la arqueología sirve a la genealogía, toma un papel diferente del que le había asignado Foucault en sus primeros trabajos. Esta nueva función sólo se vuelve clara en los libros sobre el mundo antiguo. El genealogista se muestra impulsado a encontrar el sistema cuya apropiación parcial es contemporánea con el comienzo de las condiciones culturales que procura comprender. Y es éste el sistema que, en su integridad, la arqueología rescata y trata de hacer inteligible.

Todo sistema de reconstrucción arqueológica de las prácticas posee una inteligibilidad interna de la cual el arqueólogo toma distancia. Una vez que se ha establecido la racionalidad interna de un conjunto particular de discursos y de prácticas, tiene la opción de hacer con ellos lo que le parezca más o menos familiar. Hemos visto ejemplos de ambas estrategias en las obras previas de Foucault. Por un lado la *Historia de la locura y Vigiliar y castigar* comienzan con la descripción de lo que parecerían ser prácticas totalmente alienadas –el loco que atraviesa los ríos de Europa sobre un navío repleto de locos y la espantosa tortura de Damians– que, como demuestra Foucault, se trata, en ambos casos, de respuestas internamente coherentes y plausibles a un problema reconocible. Por otro lado, los intentos de tratar la locura como una enfermedad y las reformas humanitarias de la prisión se muestran como poseedoras de una coherencia interna, pero también de una distancia perturbadora de lo que pensamos que sería un intento racional y humano.

Foucault combina ambas estrategias arqueológicas en *El uso de los placeres*. Nada nos parecería más familiar y continuo con nuestros ideales que el sistema ético griego. Sin embargo, cuando volvemos atrás y examinamos su coherencia sistemática, Foucault como arqueólogo demuestra que el cuidado de sí mismo no estaba enfocado sobre los deseos y su verdad, sino sobre los actos sociales. Por ejemplo, el sexo no era comprendido en términos de deseo. Más bien, los actos sexuales, los deseos y los placeres se conectaban para los griegos de una manera en que, una vez hecha internamente inteligible, puede considerarse alienada para nuestra comprensión actual de la sexualidad. Sin embargo, al mismo tiempo, Foucault nos deja ver que

los griegos tenían una forma de relacionarse con los actos, los deseos y los placeres, y que en ella se encuentra una base para la vida ética y para una economía de los cuerpos y de los placeres diferente de aquella que hemos legado a dar por establecida.

Foucault llama al sistema ético de los griegos una estética de la existencia. Este sistema permitía por lo menos a los aristócratas griegos habitar un mundo social compartido en el que los placeres corporales, la perfección del carácter y el servicio a la polis podían cultivarse sin que se basaran en las normas suscriptas por la religión, la ley o la ciencia. Esta alternativa aparentemente atractiva dentro de nuestra propia tradición es digna de ser integrada en detalle con las demás, porque sólo entonces podemos verla como un sistema elaborado que se confronta a un problema similar al que nosotros confrontamos. Y al mismo tiempo, una detallada reconstrucción muestra precisamente que el período clásico no fue una Edad de Oro. El análisis de Foucault de la *chresis*—la comprensión griega de cuándo, dónde y por quién eran apropiados los actos sexuales (*aphrodisia*)— revela un mundo de desigualdades generales e institucionalizadas, en la que los amos explotaban a los esclavos, los hombres dominaban a las mujeres y los adultos sometían a los jóvenes, un mundo obsesionado con la actividad o pasividad de los papeles en la relación sexual, donde las relaciones de reciprocidad entre ellos sólo era posible en aquellas áreas separadas de la *aphrodisia*.

Así, la analítica interpretativa de Foucault comienza con nuestros peligros actuales—por tratar de sustentar nuestras normas en la religión, las leyes y la ciencia, hemos sido conducidos a procurar la verdad de nuestros deseos y, por eso mismo, terminamos enredados en nuestras propias marañas, gobernadas y normalizadas, de leyes y de medicina—. Define entonces nuestros problemas actuales a partir de la construcción de éticas diferentes. Luego rastrea la línea de la autocomprensión cristiana que produjo nuestro peligro, con el propósito de romper estos vínculos que pesan sobre nosotros, y al mismo tiempo desenterrar el sistema que precede inmediatamente a nuestra autocomprensión. Este primer sistema, el de los griegos, tiene una ética no relacionada con la religión, la ley o la ciencia, y por eso se ve libre de nuestros peligros, pero tiene sus propios peligros y, por eso, carece de soluciones para nosotros. Foucault es enfático respecto a que este elaborado análisis no ofrece ninguna solución ni alternativa. Muestra, sin embargo, que un problema ético similar al nuestro en la forma ha sido confrontado antes en nuestra historia, y que su análisis nos da así una perspectiva de nuestro problema.

Normas, razones y bio-poder

Aunque Foucault estuviese en lo cierto respecto de que nuestra comprensión actual del yo está cambiando, y aun si el problema de vivir una bella

vida que encuentra Foucault en el mundo antiguo fuese otra vez nuestro problema, difícilmente sería éste el fin de la historia. Un cambio en la sustancia ética del deseo al placer, y en el *telos* de la autonomía a una estética de la existencia, podría ofrecer solamente una esperanza calificada. El yo profundo de nuestra historia cristiana ha sido construido con un propósito similar para las prácticas de purificación y de arrepentimiento en un comienzo, luego para conocer el verdadero carácter que subyace en nuestros actos, y más recientemente para su normalización terapéutica. Un yo que, como su actividad ética, se constituya a sí mismo como la continua creación pública a través de un estilo unificado para sus actos podría, por contraste, ser mucho menos vulnerable a las actuales técnicas vigentes de poder/saber. Pero aun una comprensión cambiada del yo que nos preservase de los viejos peligros nos conduciría a otros nuevos.

Parece obvio que una cultura rediviva del yo, que se concrete en nuevas relaciones recíprocas, es, aunque represente un cambio respecto de los enredos con el propio yo profundo, y en tanto logro individual, enteramente vulnerable. Cualquier cultura podría ser apropiada a través de un conocimiento especializado, el mismo conocimiento especializado al cual recurrimos con el propósito de lograr salud, normalidad y productividad individual y comunitaria. Observamos ya que tal apropiación está ocurriendo en el área de la orientación sexual. Esta orientación ya no nos ayuda a descifrar nuestros deseos (y éste es, por cierto, un paso significativo fuera del yo profundo). Ahora, tratamos de mejorar el placer del cuerpo. Después de Masters y Johnson, los terapeutas sexuales ya no dicen tan sólo que es normal y beneficioso masturbarse, sino que nos ofrecen filmes y demostraciones de técnicas, aplicables desde la niñez hasta la ancianidad, para optimizar la eficiencia y el placer. Esto no nos libera del bio-poder; más bien, esta apropiación nos enreda todavía más.

De modo que, aunque la genealogía socavase la noción de un verdadero yo que tiene una verdad que puede expresarse con palabras, de modo de mostrar al sujeto como una construcción histórica, aun en ese caso nuestras prácticas normalizadoras no perderían su eficacia. Y aunque el yo creado, según lo entiende Foucault, no fuese aislado y autoabsorbido, sino públicamente activo y, como una obra de arte, siempre ocupado en compartir un estilo de comprensión, sería eminentemente vulnerable a todos los peligros actuales. Esto indica que, con el propósito de superar nuestro peligro presente, se necesita no sólo una analítica interpretativa del sujeto moderno, sino también del bio-poder.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault identifica a Kant como una figura ejemplar para la comprensión de los seres humanos a la vez como sujetos/objetos. Pero en esa obra Foucault sólo está analizando la sistematicidad de las prácticas discursivas de las ciencias humanas, y encuentra la noción de hombre retorcida e inestable, pero no peligrosa. En tanto que en *Vigilar y castigar*, cuando Foucault vuelve a las relaciones de poder que gobiernan las prácticas *no discursivas*, ve a las ciencias humanas y a las normas colonizadoras que promueven como ominosas.

En *Vigilar y castigar*, y en la parte en *Historia de la sexualidad*

dedicada al bio-poder, Foucault inicia su diagnóstico puntualizando la forma particular en que operan las normas modernas, a la que llama normalización. Entre todo el rico surtido de técnicas, prácticas, conocimientos y discursos que Foucault ha discutido, la normalización es el corazón. Por supuesto, todas las sociedades tienen normas y socializan a sus individuos con ellas. Sin embargo, Foucault nos muestra que nuestro tipo de normas y nuestros métodos de socialización son únicos, y únicamente peligrosos. Foucault ha llamado la atención sobre lo particular y para él es inquietante el hecho de que nuestras normas puedan ser leídas como si tuviesen un tipo especial de dirección estratégica –lo que llama una estrategia sin estrategia–. Nuestras normas están siempre en movimiento, como si su meta fuera situar cada aspecto de nuestras prácticas dentro de una totalidad coherente. Para este fin varias experiencias se han identificado y anexado como dominios apropiados para estudios teóricos e intervención. Dentro de todos estos dominios, las normas no se mantienen sino que, al menos en principio, se ramifican interminablemente hasta los más mínimos detalles de las microprácticas, de modo que no hay acciones que cuenten que caigan fuera de la grilla de normalidad. Además, como en las ciencias normales, las prácticas normalizadoras del bio-poder definen lo normal en proceso y proceden a aislar y a tratar con anomalías una vez establecida la definición.

Nuestras normas tienen este tipo especial de normatividad. Tienden hacia una totalización y una especificación cada vez más grandes. Tratamos de fundamentar nuestras normas en la razón, pero es como si la razón, que para los griegos correspondía a la estática natural de las especies, se hubiese apartado y ya no correspondiese a nada más allá de sí misma. Como argumenta Kant en la *Crítica de la razón pura*, la racionalidad científica, una vez apartada de las cosas en sí mismas, debe procurar principios más generales bajo los cuales subsumir más y más fenómenos, y definir cada vez más categorías dentro de las cuales subdividir a los fenómenos. De esta forma, la razón se convierte en regulada, la demanda de una sistematización cada vez mayor es su razón principal.

Una vez que el analista interpretativo ha establecido los peligros de la normalización, necesita una genealogía de cómo nuestras normas han llegado a conectarse con la racionalidad reguladora. El genealogista dirige su atención al momento de nuestra historia en el que la realidad humana en sus tres dimensiones (verdad, poder y ética) fue reestructurada por primera vez en una forma que estableció un espacio en que una especie de racionalidad podía conducir a que nuestras actuales normas operasen por sí solas. Se podría esperar encontrar un conjunto de prácticas relativamente benignas a partir del cual una articulación más antigua de la realidad recibiese un nuevo contenido. Y, por cierto, Foucault encuentra este tópico en un escrito de Kant para un periódico alemán en que se responde a la pregunta “¿*Qué es la Ilustración?*” en términos que recuerdan el modo de ser estoico usado para articular un nuevo problema y una nueva solución, una solución que se convierte en nuestro predicamento.

Sobre la base de este ensayo, Foucault ve a Kant como el primer filósofo que asume la tarea de plantear el problema del significado de su situación presente. Kant encara el desafío de la Ilustración bajo la pregunta: ¿puede la Humanidad alcanzar la madurez por medio del uso de su razón para superar su servidumbre a cualquier cosa, excepto a sus propias capacidades racionales? Kant argumenta que la cultura ganará madurez cuando el Estado, en este caso Federico el Grande, tome sobre sí la tarea de asegurar el progreso de la razón en cada sector de la sociedad. Y dado que la razón ya no corresponde a la realidad objetiva sino que ahora aparece como una capacidad del hombre para el examen crítico y el ordenamiento sistemático de cada cosa, el producto es una nueva comprensión del Estado como administrador y como corporización de la racionalidad regulativa. Kant concluye: “Pero solamente aquel que es ilustrado en sí mismo, que no teme a las sombras, y que tiene un ejército disciplinado para asegurar la paz pública puede... tratar a los hombres... de acuerdo con su dignidad”.²

El problema de Kant sigue siendo el nuestro; todavía debemos usar nuestra razón para alcanzar autonomía y madurez. Pero la genealogía muestra las desastrosas implicaciones de la solución de Kant. Nos previene así de sucumbir a las “soluciones” propuestas que buscan seleccionar los aspectos supuestamente liberadores de la Ilustración, nominalmente, la razón crítica, y que ignoran la razón reguladora e instrumental y a Federico con sus bien disciplinados ejércitos.

Como Heidegger, también Foucault ve la razón crítica como reveladora de la ausencia de un trasfondo tradicional, religioso o racional para la comprensión de nosotros mismos y del mundo, y ve a Kant proponiendo colmar este espacio vacío con el ideal regulador de una razón pura, que organiza la realidad de manera que tiene un campo en el cual procurar una coherencia y una especificidad cada vez más grandes. Así, la razón reguladora llena este espacio vacío abierto por la razón crítica al constituir un dominio idealmente adaptado a una actividad ilimitadamente progresiva. Ahora que el proyecto de usar la razón instrumental para colmar el espacio vacío abierto por la crítica de la razón ha sido por completo exitoso, algunos teóricos de la modernidad están tratando de volver a la preocupación ilustrada por la madurez y la razón crítica, haciendo de la actividad de la conducción algo fuera de las sombras y un fin en sí misma. Cuando, a su vez, esto revela su propia vacuidad de procedimientos, se ven llevados a sustituir el verdadero orden del cosmos por las necesidades del yo y de la sociedad. Entonces, la tarea de la razón crítica se convierte en la interminable tarea de aclarar las distorsiones que le impiden la interminable tarea de posponer esta verdad.

Pero Foucault ya ha demostrado que el imperativo de usar la razón para descubrir una verdad profunda sobre nosotros mismos y nuestra cultura es una construcción histórica que ha ocultado su historia con el

² Immanuel Kant, *Whats is Enlightenment?*, trad. Lewis White Beck (New York: Liberal Art Press) pp. 91-92.

propósito de funcionar para nosotros como una meta. Sin embargo, la creencia de que hay una verdad profunda en el yo que lleva directamente a la aplicación de la racionalidad científica en el yo y así a la mayor normalización es lo que debería evitarse. De este modo, el genealogista observa la solución ilustrada o como franca y totalmente vacía o como contribuyendo al problema que se propone resolver.

Una vez situado el peligro y el punto en el pasado en que fue introducida la comprensión de la realidad que lo produjo, el genealogista está en la posición de volver a la arqueología y buscar el sistema del cual se apropia la Ilustración. El énfasis de Kant en la razón como medio de alcanzar la madurez y la autonomía es obviamente estoico, pero sólo cuando Foucault retrocede y reconstruye en detalle la comprensión estoica de la relación entre ética y política llega efectivamente a aclarar que los estoicos enfrentaron un problema similar al de Kant, aunque arribaron a una solución por completo diferente.

Los estoicos enfrentaron el problema de vivir sus vidas de acuerdo con normas en un tiempo en que la tradición, la religión y la política ya no eran portadoras de autoridad. Su solución fue vivir en conformidad con la razón universal. De allí que todo ser racional tuviese que vivir de acuerdo con este orden, ya que autonomía no significaba retirarse de la sociedad; más bien, la persona madura cumpliría su papel de acuerdo con lo que la razón le demandase a alguien en su posición. Esta razón, entonces, corresponde al orden estático del cosmos, las normas a las cuales adhiere la persona madura no son normas vacías, expansivas y reguladoras.

De este modo, la arqueología revela una comprensión de la razón libre de los peligros y de la racionalidad reguladora que la genealogía ha rastreado desde los comienzos de la Ilustración. Esta comprensión permitió a los estoicos enfrentar problemas similares a los nuestros, pero su organización dependía de una noción de orden cósmico que ya no es plausible para nosotros. Sin embargo, esta noción diferente de la madurez racional en nuestro pasado nos da la evidencia de que la razón no necesita compensar su vacío subsumiendo todas las dimensiones de la vida bajo principios cada vez más totalizadores.

Sustantiva antes que reguladora, la razón permitió a los estoicos establecer la importancia relativa de la pluralidad de metas. Se referían a los bienes que eran valiosos, pero que no se requerían de modo incondicional, como “bienes preferibles”. Así, por ejemplo, los estoicos reconocieron la importancia de la salud de los individuos y de las comunidades, pero no pensaron la salud y el bienestar en términos absolutos. Más bien, sostuvieron que una vez cumplido su deber racional, por supuesto, la salud no era preferible sobre la enfermedad.

Para nosotros, con todas nuestras formas regulativas y orientadas hacia el bienestar que empleamos para comprender la realidad, la relativa importancia de la elección individual y de la salud pública ya no son motivo de discusión. Pero, todavía en tiempos de D’Alembert, la cuestión de si la vacunación para la salud pública prevalecería por encima de los derechos de los individuos, era tema de discusión. La “razón

preferencial” de los estoicos perduraba todavía en la Ilustración, y por supuesto, fuera del dominio de la teoría –trivializada y tomada como dato– todavía perdura en nuestros días.

Más allá de Foucault

En la *Historia de la sexualidad*, volumen I, cuando Foucault deseaba hacernos ver que nuestra preocupación por la verdad del deseo sexual era altamente inusual, sólo podía establecer un contraste con el *ars erotica* oriental. Esto da la impresión al lector de que las cosas podrían haber sido de otra manera pero no de que *nosotros* podríamos haber sido de otra manera. Las antiguas técnicas del yoga para intensificar y mantener el placer relativizan fuertemente nuestra propia obsesión con el significado sexual, pero no parece una alternativa viable para los modernos seres humanos occidentales que tienen el producto de dos mil años de prácticas que, como diría Nietzsche, nos han dado incluso los cuerpos que tenemos. Tendríamos que violentar nuestras almas y nuestros cuerpos para llegar a ser algo distinto.

Pero esto no demuestra que estemos estancados en nuestro intento de conocer nuestra sexualidad y ponerla en palabras. En los tres libros de Foucault sobre la antigua ética, encontramos un sentido desarrollado de estas prácticas y técnicas que una vez fueron importantes pero que fueron eclipsadas por las prácticas pos-cristianas, al punto de que ya no podemos ligarlas de una manera esencial con lo que somos. Lo que nos permite la reconstrucción de estas prácticas paganas no es el tipo de violencia que nos requeriría saltar fuera de nuestra piel cultural y convertirnos en miembros de otra civilización, sino más bien una suerte de resistencia que nos permitiría repudiar muchas de las prácticas centrales de nuestra autocomprensión cristianizada y tomar otras que han sido marginalizadas o trivializadas pero que, sin embargo, ayudarían a dar forma a nuestros cuerpos y están todavía dentro de nuestro alcance.

Foucault asume que el descubrimiento del sistema ético griego como radicalmente diferente del nuestro representa, sin embargo, un avance importante en nuestra tradición cultural, pero su método no le permite que nos diga por qué. Para comprender por qué Foucault no puede decir por qué es importante recordar que él haya elegido como título de su cátedra en el Collège de France el de Profesor de Historia de Sistemas de Pensamiento. Sostenemos que muchos de los esfuerzos del método de Foucault definen sus límites. Es tan bueno en la historia de los *sistemas* de pensamiento (prácticas) que no puede tratar con pensamientos y prácticas cuando no se encuentran sistemáticamente interrelacionados.

Para ver las intrínsecas limitaciones del método de Foucault necesitamos distinguir tres realidades diferentes pero interrelacionadas: la comprensión de lo que cuenta como real en las prácticas cotidianas,

lingüísticas y de otro tipo, la comprensión de lo que cuenta como realidad física de acuerdo con las ciencias naturales y la comprensión de lo que cuenta como realidad social en las disciplinas que afirman tener el conocimiento de esta área. Foucault es muy claro con respecto a que es este tercer tipo de realidad la que despierta su interés. En su período discursivo, Foucault elaboró un método para tratar sólo con sistemas de pensamiento, materializados en prácticas discursivas. Las categorías para analizar las formaciones discursivas se establecen en *La arqueología del saber*. En las obras más interesadas en el poder, Foucault se vuelve al sistema de acciones que gobiernan otras acciones. Esboza las categorías para analizar estos sistemas de poder en dos ensayos publicados en la primera edición de este libro. En la entrevista incluida en este *post-scriptum*, nos proporciona el sistema de categorías para analizar las prácticas que forman al yo ético. Las relaciones de verdad, poder y ética constituyen la realidad de un momento determinado.

Como se ha notado a menudo, Foucault, a diferencia de Nietzsche, no trata de explicar cómo emerge un sistema de pensamiento. Para Nietzsche, la iglesia primitiva no inventó su preocupación respecto de vestimentas que cubriesen todo el cuerpo, sino que focalizó, sistematizó y proclamó algo que ya estaba presente en la cultura.³ Por el contrario, cuando trata el Cristianismo, Foucault reduce su genealogía a la apropiación de un conjunto de prácticas ya organizado (técnicas de autoexamen) como forma en la que ya estaban funcionando un conjunto de preocupaciones (autodesciframiento con el propósito de la salvación). No nos dice de qué manera emergió cada sistema, aunque tiene mucho que decirnos sobre el trabajo sistemático y las transformaciones sistemáticas de cada uno.

Menos a menudo se ha notado que el énfasis de Foucault sobre los sistemas lo ha llevado a abandonar la noción de aquellas prácticas que han tenido una importancia central en lo que significa ser un ser humano ético, pero que está desconectado de lo que era considerado importante y fue luego trivializado pero no eliminado en el cambio de un sistema a otro, tanto para los paganos como para los cristianos. Entre todas las prácticas marginalizadas, se podría esperar encontrar la amistad, la temperancia, el amor por los deportes y los placeres del cuerpo. Así, de Homero a Cicerón, la amistad es siempre la más alta de las virtudes, porque en la relación de amistad los seres humanos pueden alcanzar la reciprocidad y por esta razón actualizar más plenamente lo que significa ser humano. Con la aparición del Cristianismo, sin embargo, esta primacía de la amistad ya no sigue siendo posible, porque cualquier compromiso humano intenso es visto como una desviación del que debería dirigirse a Dios. Así, por ejemplo, Agustín interpreta su sufrimiento por la muerte de su amigo como una evidencia de los azares que implica dirigir el amor hacia un ser finito. Dado que no tiene un lugar central en la comprensión

³ “Los fundadores de la religión [aceptaron] una forma de vida [que] era corriente antes de ellos, pero junto a otras formas de vida y sin ningún sentido de especial valor. Otorgaron a este estilo de vida una *interpretación* que lo hizo aparecer como iluminado por los más altos valores” (Fredrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Aforismo n° 353).

cristiana de la realidad humana, la amistad desaparece como tema filosófico. También desaparece si se está estudiando la historia de los sistemas de pensamiento. Sin embargo, continúa obviamente en variedad de formas como una práctica marginal de la cultura occidental.

Podemos ahora apreciar la importancia de la reconstrucción arqueológica de Foucault de la forma no cristiana de la sustancia ética a partir de nuestro propio pasado. Si se observa de qué manera el nuevo sistema de prácticas se forma a través de la focalización de las prácticas que ya están presentes, pero que no se tenían en cuenta como reales, llegaremos más allá de Foucault y veremos de qué manera para nosotros podría emerger un sistema ético. Cualquiera fuera la nueva economía de los cuerpos y los placeres, parece que Foucault está pendiente de que aparezca una sustancia ética que bien pueda ser acto y placer/deseo, y su *telos* tal vez una estética de la existencia. Pero su contenido, sus prácticas, no pueden ser las prácticas no recíprocas de los griegos, menos aún el autodesciframiento y la preocupación por la pureza esencial de la comprensión cristiana de la realidad humana. La nueva economía de los cuerpos y de los placeres, presumiblemente, enfocará entre sus elementos aquellas especies de prácticas marginalizadas que han acompañado al Cristianismo como triviales e irreales y que por muchas razones han sobrevivido a su desarrollo. Así, solamente si uno se encuentra preparado para estudiar no sólo los sistemas de pensamiento y la realidad humana que esos sistemas constituyen, sino también aquellas prácticas que preservan incluso pensamientos que parecen triviales y hasta subversivos, puede uno comprender de qué manera surge un nuevo sistema ético y la realidad humana se enfoca de una nueva forma. El movimiento para reemplazar las prácticas centrales por aquellas que ahora son marginales podría proporcionarnos una descripción más satisfactoria de una especie no reactiva de resistencia de la que Foucault ha sido capaz de ofrecer.

Por supuesto, este nuevo sistema ético emergería y superaría nuestros peligros más oprimentes, pero no hay razones para suponer que nos daría una futura edad de oro. Foucault ha interpretado la no reciprocidad del sistema griego como su peligro doloroso en consideración a sus otras virtudes, y aunque Foucault no lo lee de esta forma, se podría ver la fraternidad universal del Cristianismo como una exitosa respuesta a este peligro. Pero como Foucault ha venido demostrando, cada vez con mayor detalle, esta nueva "solución" conlleva sus propios peligros. De la misma forma, cualquier nuevo sistema ético implicará presumiblemente nuevos peligros que será la tarea de la analítica interpretativa descubrir y resistir. Aunque Foucault no tiene argumentos para contrarrestar esta interpretación de la realidad social como perpetuamente cambiante porque es perpetuamente peligrosa, parece constituir un efecto "impensado" de su ontología histórica.

Aunque esto pueda sonar hegeliano, se opone radicalmente a todo pensamiento dialéctico. Foucault carece absolutamente del sentido de que la verdad es el todo, y de que estas transformaciones arqueológicas y genealógicas son etapas en el proceso de convergencia hacia una

comunidad ideal. Sin embargo, y aunque Foucault está inmensamente endeudado con Nietzsche por su método genealógico, si el genealogista nietzscheano se dedicase a mostrar, como pensador libre y en su propio beneficio, que lo que todos nosotros tomamos como natural son simplemente diferentes niveles de interpretación, entonces la analítica interpretativa de Foucault quedaría completamente distanciada de este nihilismo activo. La deconstrucción como fin en sí mismo jamás le ha interesado a Foucault. Sólo ha procurado socavar aquellas prácticas que considera elementos importantes de nuestros peligros actuales. Y aunque la presentación de Foucault del bio-poder como nuestro peligro actual es una reminiscencia de la descripción hecha por Heidegger de la tecnología como el orden total de todas las cosas, Heidegger es a la vez más sombrío y más esperanzado.

Mientras Heidegger piensa que la gradual declinación de Occidente ha alcanzado su culminación, y que estamos frente al “más grande de los peligros”, Foucault no está interesado en exponer una historia de la declinación. Lo que es importante para Foucault no es que algún peligro particular se encuentre en la culminación de nuestra historia; más bien, procura diagnosticar y confrontar cualquier peligro que sea de nuestro tiempo. Más aun, en Foucault no se advierten trazas de la esperanza cristiana de la salvación. La frase de Heidegger “sólo Dios puede salvarnos ahora”, en tanto invocación cristiana de lo sobrenatural, expresa ciertamente la esperanza de que algún paradigma nuevo y salvador pudiese enfocar nuestras prácticas de una manera que evite el peligro que aplasta cada vez más nuestra comprensión del Ser desde los días de la Grecia presocrática. Respecto de la interpretación de Foucault, este nuevo paradigma podría no ser salvador sino atraer sobre nosotros sus propios peligros. Así, en contraste con la receptiva esperanza de Heidegger, Foucault propone un “pesimismo hiperactivo”. Es ésta una forma de comprender el tipo de madurez que Kant advirtió como la oportunidad que ofrecía la Ilustración.

Podría parecer que si Foucault desea dejar atrás un conjunto de peligros por otros, nos debe un criterio que establezca qué tipos de peligros son más peligrosos que otros. Foucault es claro respecto de que no puede justificar su preferencia por algunos peligros sobre otros por una mera invocación de la naturaleza humana, de nuestra tradición, o de la razón universal. Su silencio en esta materia, aunque consistente, no es sin embargo una fuente de confusión. Esta práctica sugiere, no obstante, que asume que su diagnosis de los peligros actuales de los esfuerzos cristianos por la pureza y por la salvación y de una fe ilustrada en la razón universal, tanto como su preferencia por una ética que sea una estética de la existencia con sus peligros, es en última instancia una interpretación que debe ser juzgada en términos de su resonancia con otros pensadores y actores con sus resultados.

ÍNDICE

Prefacio	9
Lista de abreviaturas	13
Introducción	15

Parte I LA ILUSIÓN DEL DISCURSO AUTÓNOMO

1. Prácticas y discursos	
en los primeros escritos de Foucault	29
La Historia de la locura	29
La arqueología de la medicina	38
2. La arqueología de las ciencias humanas	43
El origen de la representación en la Época Clásica	46
El hombre y sus dudas: el análisis de la finitud	52
Lo empírico y lo trascendental	57
El <i>cogito</i> y lo impensado	60
El retroceso y el retorno al origen	63
Conclusión sobre los dobles	67
3. Hacia una teoría de la práctica discursiva	71
Una fenomenología para terminar con	
todas las fenomenologías	71
Más allá del estructuralismo:	
de las condiciones de posibilidad	
a las condiciones de existencia	79

El análisis de las formaciones discursivas	85
Objetos	88
Modalidades enunciativas	94
La formación de conceptos	96
La formación de estrategias	98
Transformación histórica:	
el desorden como un tipo de orden	100
Estrategias discursivas y trasfondo social	102
4. El fracaso metodológico de la arqueología	107
Poder explicativo	107
Más allá de la seriedad y del sentido	113
Conclusión: doble problema	118

Parte II
 LA GENEALOGÍA DEL INDIVIDUALISMO MODERNO:
 LA ANALÍTICA INTERPRETATIVA DEL PODER,
 LA VERDAD Y EL CUERPO

5. La analítica interpretativa	133
Genealogía	133
Historia del presente y analítica interpretativa	147
6. De la hipótesis represiva al bio-poder	155
La hipótesis represiva	157
Bio-poder	162
7. La genealogía del individuo moderno como objeto	173
Tres figuras del castigo	174
La tortura del soberano	174
La reforma humanista	177
La detención normalizada	181
Tecnología disciplinaria	183
Las ciencias sociales objetivantes	191
8. La genealogía del individuo moderno como sujeto	199
Sexo y bio-poder	200
Tecnología confesional	205
Las ciencias sociales subjetivantes	209
9. Poder y verdad	215
Poder	215
Meticulosos rituales de poder	219
Paradigmas y prácticas	228
Poder y verdad	233

Conclusión	237
Preguntas	238
Verdad	238
Resistencia	238
Poder	238

Post-scriptum de Michel Foucault
EL SUJETO Y EL PODER

Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto	241
¿Cómo se ejerce el poder?	249
“Cómo”, no en el sentido de “¿cómo se manifiesta como tal?”, sino “¿por qué medios se ejerce?” y “¿Qué ocurre cuando un individuo ejerce (como dicen) poder sobre otros?”	250
¿Qué es lo que constituye la naturaleza específica del poder?	252
¿Cómo se analizan las relaciones de poder?	255
Relaciones de poder y relaciones de estrategia	257

POST-SCRIPTUM (1983)

1. Sobre la genealogía de la ética:	
una visión de conjunto de un trabajo en proceso	261
Historia del proyecto	261
Por qué el Mundo Antiguo no fue una Edad de Oro, pero qué podemos aprender de él de todos modos	264
La estructura de la interpretación genealógica	270
Del yo clásico al sujeto moderno	276
2. La analítica interpretativa de la ética de Foucault	287
Refinamientos metodológicos	287
Diagnóstico interpretativo	287
Genealogía	288
Arqueología	290
Normas, razones y bio-poder	291
Más allá de Foucault	296

Esta Edición de 1.500 ejemplares
se terminó de imprimir en octubre de 2001
en Impresiones Sud América.
Andrés Ferreyra 3767/69. Buenos Aires

“Con la muerte de Michel Foucault, parece inminente el fin de otra era de la filosofía francesa. Jean-Paul Sartre murió mucho después de que decreciera la era existencialista, y la fase de su trabajo filosófico ya había sido absorbida. Sin embargo, la muerte de Michel Foucault, como la de Jacques Lacan, llega en un punto en que el debate no ha establecido la viabilidad de su visión o la importancia del período pos-estructuralista. La vida de Foucault, como la de Merleau-Ponty, terminó prematuramente, antes de que se completara una formulación sistemática de su concepción de la filosofía y también demasiado rápido para ver claramente cuál sería la influencia de su pensamiento... Hay muchas nuevas fuentes secundarias [sobre Foucault]... Ninguna de ellas sobrepasa el libro de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*... La edición americana del libro contiene “Sobre la Genealogía de la Ética” de Foucault, una lúcida entrevista que es ahora la mejor fuente para observar cómo construyó su proyecto total sobre la historia de la sexualidad”

David Hoy, *The London Review of Books*.

Al preparar esta edición, Dreyfus y Rabinow no sólo agregaron la entrevista con Foucault —“Sobre la Genealogía de la Ética: Una visión de conjunto de un trabajo en proceso”— sino también un nuevo capítulo sobre el libro que Foucault estaba trabajando en ese momento: dos nuevos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* y un tercer libro, *Le souci de soi*, que estaba dedicado a analizar la gran atención prestada por el mundo antiguo al cuidado de uno mismo. El propio Foucault escribió en ese momento que este libro “presenta un análisis muy claro e inteligente del trabajo que he intentado hacer. Resolviendo muchos malos entendidos, ofrece una perspectiva aguda y sintética... Más allá de su meta particular, creo que este trabajo abre nuevos horizontes para las relaciones entre el pensamiento europeo y el americano.”

Hubert L. Dreyfus es profesor de filosofía de la Universidad de California, Berkeley, y autor de *What Computers Cant' Do. A Critique of Artificial Reason*. Paul Rabinow es profesor de antropología en la Universidad de California, Berkeley, y autor de *Symbolic Domination. Cultural Form and Historical Change in Morocco* y de *Reflections on the Fieldwork*.

I.S.B.N. 950-602-433-2



9 789506 024338