

IV. La modernidad y la ficción ilustrada

Las críticas a Foucault recrean una diversidad de tonos. Como todo filósofo de nombre atrae a sí elogios y denostaciones. Entre estas últimas la mayoría se agrupa alrededor de notas comunes. Esto es usual. Siempre hay algún rasgo molesto, una característica irritante que condensa los ataques. En el caso de Heidegger nunca se termina de defenderlo o atacarlo por su nazismo. Es un problema de difícil resolución. Sucede que los autores, en principio, son responsables de su obra, al menos son los autores. Pero sucede también que no siempre responden por ella, o viceversa, la obra no complementa sus tomas de posición, políticas, personales. Marx quería que su hija se casara con un hombre rico, Sartre estrenó obras de teatro festejado desde la platea por espectadores gamados, Gentile aportó luces preciadas sobre la historia del Renacimiento, Celine renovó la lengua francesa, y a partir de innumerables casos que pueden citarse en el gran relato sobre las debilidades humanas, es posible que muchos quieran cerrar bibliotecas y quemar toneladas de libros. Los críticos no aceptan la condición prematura del *infans sapiens* que lo conmina a una imperfección fatal y una incompletud ontológica. Tampoco se resignan a reconocer la autonomía de una obra que una vez lanzada al mundo del consumidor y otros manipuladores, ya no es hija de su autor, traslada su propia consistencia. Tampoco reflexionan acerca de si es con una supuesta totalidad viviente que se plasman las obras o si es con las debilidades revertidas por un trabajo transformador. No pueden separar la obra de las intenciones, y no pueden impedirse pontificar.

Con la obra de Foucault ocurre algo diferente. No se le critica su mala fe, o alguna hipocresía. Aunque parece inevitable adscribirle una posición intelectual que produce rechazo. Los filósofos europeos, franceses, han hecho en los ochenta un vuelco sobre los sesenta. Y si en el arte musical esto produce *revivals*, retornos de los Beatles, minifaldas, en las cuestiones filosóficas la medida vuelta produce desprecio, enojo, sorna. Los “*sixties*” son la época del infantilismo filosófico. Y si se da el caso de que a los cuarenta se añora la agilidad de los veinte, la libertad de la juventud, la proyección de futuros y otras utopías retrospectivas, también hay quienes odian su juventud por indolente, irresponsable, falsa. Los filósofos del 88 se ríen del 68, y, algunos, añoran los 58, la época en que siendo niños veían los jopos y el *glamour* de la posguerra en que la nueva felicidad atlántica se paseaba entre James Dean y Rossano Brazzi, amén de Foster Dulles. Nombres de la historia que almacenan deseos de hoy.

La expansión del nombre de Foucault proviene de aquellos años en que enuncia su nueva reflexión sobre el discurso y sus poderes. Es a esta postura de intelectual rebelde al sistema que los arrepentidos del ayer lanzan sus dardos. Analicemos algunos de estos pinches venenosos.

Empezaremos por un crítico que nos es cercano en la geografía. Viene de Brasil, su nombre es Merquior, escribió un libro sobre Foucault.¹ Dice que Foucault cultiva mejor el brío que el rigor. La palabra “brío” viene de la versión francesa, que es una traducción de la versión inglesa, la edición original. Por lo que debemos leer “brío” con acento en la “o”. El brío es ímpetu, donaire, empuje, exaltación, un valor musical, y Merquior lo opone a rigor, cualidad filosófica. Foucault tiene brío pero no rigor. Es parte de una disciplina híbrida que

¹ José G. Merquior: *Foucault*, Fontana Paperbooks, 1985. Traducción francesa: *Le nihilisme de la chaire*, Presses Universitaires de France, 1986. Versión castellana, Fondo de Cultura Económica, 1989.

se llama litero-filosofía. Dice además que Foucault es un apasionado de la cultura californiana, cuyos límites no alcanzo a descifrar. No sé si se refiere a los *beach boys*, a Kerouac, Janis Joplin, el clan Mason o a los panteras negras. Sostiene que es un universitario educado y prolijo que escandalizó al conglomerado parisino. Rescata de su obra la definición del discurso como práctica social y reconoce como único mérito de su programa la crítica a las versiones unitarias y homogeneizadoras de la razón.

Del conjunto crítico que despliega Merquior sólo me referiré a su análisis de *Las palabras y las cosas*. Su crítica a la noción de episteme aplicada a la época renacentista. Dejo de lado el resto, tanto sus reflexiones sobre el poder como su elogio a la obra “ética” de Foucault. Tampoco mencionaré su burla de la *Historia de la locura* ni su ponderación del *Nacimiento de la clínica*.

Merquior afirma que Foucault en su versión del renacimiento minimiza la diferencia entre pensamiento racional y pensamiento mágico. Hace predominar la analogía sobre el análisis. En el mundo de las matemáticas, de Copérnico y Kepler, no hace más que hablarnos de Paracelso. Merquior quiere destruir la noción de episteme, la quiere refutar. La constelación discursiva que Foucault signó bajo la figura de la semejanza es una falsedad porque desconoce rupturas, grietas, heterogeneidades, es un conjunto que no puede presentarse como un bloque. Foucault se inventa un Renacimiento mágico al seleccionar autores de menor importancia e ignorar otros claves.

En primer lugar, afirma, existen los fenómenos transepistémicos. Son rayos que atraviesan las constelaciones, como el que aparece bajo el nombre de Petrus Ramus, nacido en 1572. Esto lo dijo –es cita bibliográfica seleccionada por Merquior– el profesor George Huppert de la universidad de Illinois. Su Petrus Ramus llevó a cabo un análisis de tipo racional y empírico, el universo mágico de Foucault ya no puede sostenerse. Pero eso no es todo. En el año 1555, Pierre Belon, ornitólogo científico, clasificó 170 tipos de pájaros que enumera a los largo de una ordenada nomenclatura. Merquior, cuando recorrió las páginas dedicadas a la “prosa del mundo” habla de simpatía universal, de los mecanismos de emulación, la conveniencia, cuando se subrayan las relaciones simétricas en un cosmos cuyas correspondencias tienen la forma de la esfera, en realidad, todo es magia, y la magia son escobas, bonetes estrellados, brujas cocineras y toda una serie de alucinados que van a inventar el oro a partir de la metamorfosis del mercurio. La magia, para Merquior, es el mundo del ábrete Sésamo. Sin embargo tomémoslo en serio. Dice que Foucault hace del Renacimiento un universo mágico para fabricarle una consistencia que no tiene, y olvida que en esta época el mundo se materializa a través de Copérnico. Y bien, las cosas no parecen así. En el Renacimiento hay un cruce problemático entre un eje horizontal y otro vertical.²

Este tipo de encuentros entre un modelo que circula por causas y efectos de nivel semejante y otro en el que funcionan trascendencias pertenece a toda poética que suponga un Creador. Las valorizaciones epistemológicas del conocimiento circulan entre el modo irónico y el analógico. La ironía implica una distancia con respecto a lo que se expone. Es la distancia que nace de la manifestación de una imposibilidad. La astronomía se muestra como un lenguaje metafórico de un orden trascendente cuyos designios apenas es posible auscultar. Para Copérnico y Kepler la astronomía constituye una vía hacia la divinidad. La ironía vertical proviene del hecho de que el saber humano siempre proviene de otro que lo supera.

² Fernand Hallyn: *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler*, Seuil, 1987, p. 136.

En el mundo de Copérnico, el sabio científico no tiene la figura del conquistador sino la del exiliado.

A pesar de esta imposibilidad y de la inescrutabilidad de los designios divinos, en el Renacimiento el hombre es aquel que hace factible el conocimiento del orden del mundo. Existe un doble aspecto del hombre por el que pertenece al mundo de las formas y puede, al mismo tiempo, trascenderlas. El *homo universus speculum*. La época renacentista está recorrida por una metafísica del hombre creador, desde Alberti hasta Pico de la Mirándola. La posibilidad de trascender las formas, que reúne en una misma combinación a la magia y la astrología, caracteriza a la figura del sabio. El sabio es aquel que mediante un proceso de reversión creadora se encuentra con los caminos de Dios. No hay diferencia entre magia y ciencia ya que ambos suponen un mismo poder. Kepler creía que las esferas celestes estaban guiadas por espíritus, y Leibniz interpretaba los arcanos celestiales. El Renacimiento no es positivista como Merquior.

Hermes Trimegisto sustituye a Aristóteles y a los padres de la Iglesia en las preferencias de los oradores políticos y religiosos. Su figura se esculpe en las catedrales y anuncia el retorno de la sabiduría egipcia. El Renacimiento no se guía por duplas que sólo nuestra modernidad pretende recurrentes. Combina a Aristóteles con Platón, y cuando lleva a cabo ciertas aspiraciones que le son propias, es el retorno del platonismo pitagórico el que se hace dominante. El platonismo es el mundo del modelo y de las copias en relación de semejanza. Esto impregna los momentos cumbres del Renacimiento. La crítica de Merquior al modelo de la “semejanza” con el que Foucault lee el Renacimiento carece de “brió” y fundamentalmente de rigor. Cuando hace uso de la mayor de sus sutilezas se refiere al nominalismo de Ockham, para refutar cualquier intento de asimilar el Renacimiento a un mundo de sobrenaturalidades. Olvida que el nominalismo es contemporáneo del misticismo de Eckhardt, pensamiento de un mundo en el que se quiebra la seguridad del sistema aristotélico. La crisis de los “universales”, la fisura de la certeza en el orden del lenguaje tiene efectos tanto en las teorías del lenguaje –pensamiento de los nominalistas, como en las doctrinas del alma del misticismo. Es otra crisis de la razón por la que el arma fundamental de la comprensión, la palabra, exhibe sus límites en el nominalismo destructor del orden de los conceptos, y en el misticismo, que nos habla de la impotencia del lenguaje como mediación hacia la divinidad. Pero para Merquior el nominalismo es ciencia y Foucault brujería.

Dos cosas para terminar. La primera es una cita de Fernand Hallyn.³

Notemos que la física copernicana pone en juego un circuito de afinidades cualitativas que se desprenden de lo que Foucault llamó la *episteme* de la semejanza. (*Las palabras y las cosas*, cap. II). Encontramos las cuatro figuras de la semejanza enumeradas por Foucault. La vecindad es signo de parentesco, de una participación a una naturaleza común (por ejemplo la calidad de terrestre): *conveniencia*. Objetos alejados entre sí se responden por su tendencia a limitarse en una forma esférica: *analogía* entre las estrellas y la gota de agua. Términos tales como “appetere”, “appetencia”, “cupere”, “contendere”, sugieren, de manera repetida, una *emulación* común en la aspiración a lograr la forma perfecta. En fin, si la tierra atrae el aire de su vecindad en el movimiento, hay aquí una relación del orden de la *simpatía*. La geometrización no excluye aún, sino conduce a la reinterpretación de otra forma de racionalidad, el orden de lo cualitativo está sometido a una finalidad geométrica, es decir la realización es la unidad esférica.

³ Véase también Koyré: *Mystiques et alchimistes au XVI siècle*, y las obras de Eugenio Garín.

Y ahora la segunda cita, esta vez de Merquior, cuando como corcel “brioso” arremete contra Foucault para situarlo en un mundo en los que pululan “los medios intelectuales latinos que en el seno de una burguesía, se muere de ganas por hacerse pasar por una *intelligentzia*”.⁴

Un brasileño que escribe en inglés sobre un francés acusándolo de “latino”, traza, esta vez sí, una fisura en la episteme de las razas culturales. De las que, evidentemente, jamás se ocupó Foucault.

Pasemos a otro crítico, Jacques Bouveresse. Me referiré a dos de sus libros.⁵ Bouveresse es un filósofo que habiéndose formado en las corrientes epistemológicas francesas, optó por interesarse en la tradición anglosajona. Tradujo y comentó trabajos de Wittgenstein, y hoy, que la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje han despertado la curiosidad filosófica de la Academia Francesa, Bouveresse realiza puntuales balances. Durante los sesenta y principios del setenta prosiguió con sus trabajos sobre Wittgenstein mientras los Derrida, Foucault y Deleuze nutrían el interés de los estudiantes. Pero al fin la justicia llegó. Hay, y ya cercanos al dos mil, podemos dar por acabadas aquellas pretensiones de ciertos intelectuales que jugaron con las ilusiones de un mundo ávido de liberaciones sexuales y políticas, y terminó también la figura del rebelde que con las armas de la crítica acompañaba la crítica por las armas. Ha muerto el foquismo literario y el nihilismo académico. No hay más pontificadores, no más filósofos heroicos hundidos en poltronas de cuero repujado y carmesí, no más príncipes del concepto. Es la hora del trabajo modesto y meticuloso, del rigor y la ética. Basta de esteticismos de barrio latino.

Escuchemos a Bouveresse. “¿Qué nos ofrecía la filosofía de nuestra juventud?, ¿qué prejuicios expandía?” Enumeremos.

La filosofía puede enseñarse a todo el mundo dado que la ingenuidad es grande. La tarea desmitificadora es continua. Este propósito corresponde a una ideología de la deconstrucción, disolución, fragmentación, proliferación y diseminación. Ésta es la famosa filosofía de la diferencia y de la multiplicidad que tanto encantó a franceses y otros latinos. Juegos puramente verbales, posturas de seducción desde supuestas anormalidades elogiadas frente al gris de la academia. La batalla enfrentaba a héroes del intelecto contra aburridos profesores. Usando una palabra de Peirce, que recuerda Bouveresse, en Francia abundaban los mercaderes de sopas filosóficas. En una época en que la filosofía ha dejado de ser el lenguaje utilizado por las esferas de poder, como en los tiempos de Hegel cuando el verbo político se disfrazaba de filosofemas, una época en que la filosofía se aleja por la crisis de la concepción humanista de la cultura y el avance de la tecnociencia, no es extraño percibir las nuevas piruetas de su labor. Amateurismo, diletantismo, frivolidad. Ser un peligro permanente para el orden social, aparecer como un “excitante” social. La indisciplina, y la insubordinación como la virtud filosófica por excelencia.

Bouveresse divide la filosofía en dos modos de operar. Estos dependen de concepciones enfrentadas. Una piensa a la filosofía como disciplina argumentativa y la otra como disciplina literaria. Mientras la primera pondera los esfuerzos según la calidad de los argumentos, la segunda aprecia las virtudes estilísticas.

⁴ José G. Merquior: *Le nihilisme...*, cit., p. 97.

⁵ Jacques Bouveresse: *Le philosophe chez les autophages*, Gallimard, 1980, y *Rationalité et cinisme*, Gallimard, 1980.

Cuando se privilegian los estilos, la singularidad, las rarezas o las heterogeneidades, se pretende demoler principios exclusivos, homogeneizadores o totalitarios. Pero esto es un malentendido. Distanciarse de los totalitarismos de la razón y comenzar a tejer “historias de la razón” no significa que la racionalidad se convierta en cualquier cosa. De ser así no se llega a otra cosa que a una filosofía de la mezcla en la que se bate todo con todo en la retorta del capricho. Rendir culto a la extravagancia y despreciar los pruritos de la lógica olvida que es gracias a la lógica que nuestras ideas pueden clarificarse y que sólo por el esfuerzo de esta disciplina, podemos aspirar a cierto patronazgo sobre nuestras significaciones. Las filosofías de la diseminación y de la impersonalidad, del lenguaje que se habla a sí mismo y la escritura que se autotrazan son ideologías del sometimiento. Esto se disimula en los francicismos filosóficos que combinan una promoción “muerte del hombre” de un supuesto antihumanismo teórico con un interés militante por los problemas de la humanidad.

Para la filosofía diletante la peor amenaza es el profesionalismo. El horror a la rutina y a los horarios. Que venga la novedad y el azar, la rapidez y la manera intrépida. Para Bouveresse esto se implementa con la práctica de un estilo periodístico en el que las actualidades corren veloces y cuenta más el efecto de los titulares que la parsimonia de las reflexiones. Esto coincide con una fuerte promoción de la sofística contra la ética y en un razonamiento que privilegia los términos de poder, dominación, relaciones de fuerza, luchas, estrategias, eficacias, en desmedro de las elementales verdad y falsedad.

De más está decir que se desprecia así a la ciencia y se lanzan flechas corrosivas contra la tradición de la *Aufklärung*. Contra la esclavitud racional se proclaman las posibilidades en las que la invención pesa en detrimento del conocimiento objetivo. Cita Bouveresse páginas de *Mein Kampf*, para recordarles a los inventivos a qué tradición pertenecen. Éste es el esteticismo de la creatividad para el cual la verdad es una ficción y la ley una función cínica. Disfrazarse de Nietzsche y lanzar diagnósticos provocantes pero jamás terapéuticos acordes. La verdad es retórica y la convicción seducción. Para el anarcoestructuralismo de Foucault la razón es una tortura. Es necesario combatir el orden de la inscripción. El lenguaje es una prisión. ¿Por qué no se piensa, por el contrario, que el repertorio gramatical no es una cadena que nos inmoviliza sino nuestras condiciones de posibilidad fundamentales para nuestra orientación en el mundo?

Bouveresse reconoce que ni Foucault ni Deleuze son sospechosos de conservadurismos reaccionarios, pero esto no impide que ciertos vitalismos que pregonan al proclamarse soporte de la reacción de las fuerzas de la vida contra las de la muerte, pueden girar de la izquierda a la extrema derecha. Hacerse eso de los emblemas de Sade y de Nietzsche, para los que el saber justifica el horror y la muerte más que impedirlos, es rendir culto a espontaneidades catastróficas. De modo análogo, el pluritradicionalismo de Feyerabend no es más que el *apartheid* del conocimiento. Que cada uno cante su canción en su respectiva butaca. Foucault quiere demostrar que la tradición racionalista y liberal está en contradicción formal con sus propios principios, pero para Bouveresse esta actitud tendría mayor peso si Foucault se inscribiera en esta tradición. Criticar las penalidades y los sistemas de castigo de nuestra modernidad está muy bien, pero mejor sería reconocer las distancias entre los sistemas penales de las democracias occidentales y los de la Unión Soviética. *In memoriam* Goulag.

Dice Bouveresse que admira el coraje de Foucault y su consecuencia en la lucha por las minorías oprimidas. Sin embargo, es necesario saber en nombre de qué ideal se llevan a cabo estas luchas. No se trata de llevar la voluntad de verdad al extremo de la

desesperación. Creer en la moral a pesar de ciertas decepciones que nos proporciona el saber, es el problema por excelencia. Bouveresse cita al filósofo alemán Sloterdijk que dice que mantener la ficción saludable del diálogo libre es la última tarea de la filosofía. Los valores de la verdad y humanidad protegen a los débiles contra la arbitrariedad de los poderosos. La constatación de ciertos hechos que nos tornan escépticos no debe terminar con los edificios utópicos. Nadie está obligado a aplaudir los hechos ni a hacer una valoración positiva de la factual.

Alguna vez afirmó Foucault que su temperamento lo inclinaba hacia un hiperactivismo pesimista que a modo de interpretación, se resumiría así: con mucho entusiasmo y sin grandes esperanzas.

Que la magnitud mayúscula esté colocada del lado del entusiasmo y la mínima de la esperanza nos ofrece una visión particular de la acción humana. En este entusiasmo sin finalidades trascendentes que desconcierta a quienes sostienen que sin fines conscientes plasmados en proyectos universales, poco sentido tiene levantarse del lecho. Sin esperanzas de un mañana mejor –ya que también existen las esperanzas de los espíritus apocalípticos–, nos dormiríamos para siempre en la pereza eterna. Pecado de molicie. El entusiasmo sin esperanza de quien descrea de las metas teleológicas, utopías estimulantes, rayos de luz verde, o libertad de mercado, parece propio de un alma maníaca, sospechosa. Como dice Bouveresse, citando a Sloterdijk, la idea de humanidad en diálogo, un consenso universal acerca de que es la en la paz verbal y comunicativa que se debaten los problemas, que ésta es nuestra raíz civilizatoria, es una ficción saludable. Es necesario que la filosofía, como tarea de privilegio, sostenga este simulacro salvador. Pero detengámonos un instante. Continuar la tradición kantiana de una ficción ilustrada, el “como si” de los que saben, mantener las ficciones, es una propuesta extraña. Si se acusa a Foucault de un cierto cinismo, nihilismo, escepticismo, relativismo, si se lo hace acreedor se someterse a los hechos, de insistir en la acción a pesar de nuestra impotencia ahogada en las redes del poder, ¿cómo llamar entonces a la actitud de la ficción ilustrada? Porque es necesario suponer que la protección de este tipo de ficción es un secreto a medias. Sería una utopía demasiado débil aquella que se sostiene en un guiño de ojos universitarios. Son pocos los saludables, los otros, la gran masa, debe ser entusiasta y creyente. El cristianismo primitivo, el mesianismo, el movimiento de cruzada, la locura de los navegantes renacentistas lanzados a mares desconocidos, éstos y otros tipos de entusiasmos, no provenían de una ficción saludable. Una fuerte verdad les movía los cuerpos. Estas “ficciones de cátedra” a pesar de transmitir intenciones siempre edificantes, suponen que las tres cuartas partes del planeta poseen un menor grado de coeficiente mental, es gente crédula, poco erudita, con escaso tiempo para diagramar esperanzas y lanzar aparatos de futuro. La gente es realista, vive lo cotidiano, prefiere la seguridad a cualquier otro valor, no está dispuesta a la aventura de mañanas inciertos, más aún cuando tienen algo que perder. Por eso es necesario que los profesores de filosofía aprovechen el lugar que tienen y reflexionen, es una tarea urgente. Si la religión no constituye un poder homogéneo que ofrezca un paraíso indiscutible, si los mosaicos religiosos se diseminan en sectas adaptadas a las necesidades domésticas, los filósofos, una vez más, colmarán la fisura. Los teólogos discutieron largo tiempo acerca de las mentiras edificantes. Varias excomuniones sufrieron quienes otorgaron validez a las mentiras que ayudan, pero en la secularidad moderna, sólo se excomulga al escéptico, el que no participa del optimismo ilustrado. Se ignora así, que la ficción ilustrada es una de las comedias escépticas más frecuentes.

Para señalar las distintas facetas que puede revestir, damos un ejemplo de esta puja moral.

Se trata de los especialistas en filosofía política Ferry y Renault. Escribieron un libro sobre el pensamiento del 68.⁶ Allí está Foucault.

Escuchemos un momento los ecos de una melodía que ya nos resulta familiar. La filosofía de los *sixties* quería superar los límites de la razón. Desde un modelo proveniente de Nietzsche y Heidegger compusieron una “cantinela anti-represiva”. Para ilustrarnos sobre las imposturas de este cancionero, los autores hacen uso de dos colegas: Gladys Swain y Marcel Gauchet, y de su libro *El nacimiento del asilo y la revolución democrática*.⁷ Este texto elegido como arte de réplica no es casualidad. Es la respuesta de los “*eighties*” a la historia de la locura que escribió Foucault hace veinte años.

Pero antes quisiera situar el problema en un contexto diferente. La revalorización de la Ilustración, los principios democráticos de la ética universal y kantiana, de los derechos del hombre y del pensamiento liberal impone un espacio de incomodidad. Por eso es necesario aportar algunos elementos para desbrozar este monte de espinas. Nadie se atreve a estar en contra de estos valores sacros, sería condenarse a la animalidad. Foucault cuando puso a punto su crítica a la antropología filosófica y a los humanismos, llegó a ser condenado como nazi, omnicalficativo destinado a la masa de réprobos. Vimos como Bouveresse cita algunas páginas de *Mein Kampf*, del recordado pintor vienés, para condenar las tendencias estetizantes de hoy, entre otras, la de Foucault. Esta presión pluralista y tolerante, el descalificativo al petardismo de hace veinte años, el entierro de los sueños revolucionarios, la prédica de la sensatez, constituyen una moneda. Habría que hacer con ella los que tantas veces recordó Foucault en sus reflexiones sobre la antigüedad, morderla, como recomendaba Casiano, para corroborar su autenticidad. Además, al igual que la mayoría de las monedas, ésta también tiene dos caras. Daré una imagen del proyecto de la historia de la locura y luego me remitiré a una de las últimas preocupaciones de Foucault acerca de la Ilustración y de lo que definió como el “chantaje de la modernidad”. Comencemos por lo simple. El libro *Historia de la locura en la época clásica* es un libro sobre historia-locura-clasicismo. Es una historia y no una cronología. Se investiga el modo de constitución de la locura como problema. No parte de una concepción que traza el recorrido de la locura desde su versión mitológica hasta su verdadera comprensión científica. Por eso no es una visión retrospectiva a la luz de la razón exacta. La locura no aparece como un referente igual a sí mismo.

La historia de la locura marca discontinuidades. Podemos nombrar las siguientes etapas: la locura como deriva, la partición de la locura y la absorción de la locura. La deriva es el movimiento expuesto de las visibilidades icónicas y en los discursos teológicos del Medioevo en los que la locura se posesiona de los cuerpos y de las almas. Hace oír una voz del más allá. La locura pertenece al horizonte religioso. No se despierta en las interioridades del alma humana, es el hombre el que queda atrapado por ella. La locura por venir de espacios oscuros e invisibles, nos trae una verdad. El Diablo y su reino no constituyen una mentira, el mal no es un error, es una verdad a exorcizar. La locura es parte del mal, es necesario conjurarla, pero para eso será necesario escucharla, auscultarla, para poder vencerla.

⁶ Luc Ferry y Alain Renault: *La pensée '68*, Gallimard, 1985, pp. 105-148.

⁷ Gladys Swain y Marcel Gauchet: *La naissance de l'asyle et la révolution démocratique*, Gallimard, 1980.

Foucault presenta el espacio medieval de la locura a partir de una imagen de Bosch: la nave de los locos, una embarcación que navega sin rumbo fijo, sin ancla, sin tiempo. La locura es pasajera de umbrales, siempre en los bordes, recién llegada y por partir.

El loco aparece en el medioevo sobre la matriz del maldito de la antigüedad: el leproso. Es sobre la figura del desterrado que se dibuja la deriva húmeda de la locura. Paralelamente a esta imagen se teje otra figura tangencial. Es la experiencia del Renacimiento; Erasmo nos muestra un lugar en el que la razón y la locura todavía se comunican, pero ya no le hacen a través de una cosmogonía en la que las fuerzas subterráneas irrumpen abruptamente. Razón y locura transitan por un mundo en el que la razón cuando llega a sus más altos grados de presunción, cae en la locura que se parece a la tontería. Es la figura del profesor chiflado, o del gran bonete puesto sobre el sabelotodo, que en su megalomanía autocomplaciente no hace más que danzar en la ronda risueña de los locos. La figura del loco se ha vuelto un arquetipo moral, es el defecto y la carencia, el espejo y la ilusión del supuesto sabio. Más vale como bufón de cortes que como alquimista oculto en los arcanos del mercurio. Esta experiencia doble o fragmentaria de la locura es permanente en Occidente. Nos impide pensar en la locura como en un objeto íntegro que una mirada progresiva devela hasta su completa desnudez. El claroscuro es la luminosidad que rodea a la locura, y la parte negra, sus sombras, es lo que Foucault llama la consciencia trágica de la locura. Esta proviene de Bosch, Brueghel, Durero, y llega a Nerval, Nietzsche, van Gogh, Artaud. La imagen moral es la consciencia crítica de la locura. Tendrá una continuidad en la versión médica, en la que la locura patologizada seguirá siendo pensada como carente de razón y normalidad. La diferencia está marcada en que del teatro de la locura bufonesca, pasará al espacio de clausura de los hospitales generales a partir del siglo XVII. Este "gesto" de exclusión del que habla Foucault indica una nueva estrategia del poder en el nacimiento de la modernidad y la era de la razón. La organización de Europa de numerosos establecimientos de reclusión encierra al 1% de la población en pocos años, pertenece a una serie de medidas de policía, en su acepción original: organización del trabajo de las personas, el ordenamiento de bienes y el control público. No es un imperativo médico el que guía estas medidas, es un imperativo del trabajo. La organización de masas de vagabundos, huérfanos, desclasados, la gran masa de pobres, bajo la guía de una nueva ética del trabajo, desfigurará el rostro de la locura en un gran silencio de intramuros.

El gesto de liberación de Pinel es analizado por Foucault como una nueva medida institucional que, a pesar de la novedad que produjo, jamás puso en duda el gesto de encierro. Consciencia trágica y crítica se enlazan en la historia. Los poetas malditos, los artistas y filósofos locos, el pensamiento escatológico del siglo pasado, resucitan al héroe trágico, pero ya no voz de un más allá, sino como voz de la esencia del hombre. La locura trágica en los tiempos de la modernidad culpa al mundo diciendo la verdad sobre el hombre. Es la verdad del psicoanálisis y la obra inacabada del artista loco la que revela las falacias de la cordura.

Tenemos aquí el esquema, vayamos ahora a la crítica de Ferry y Renault.

Si Foucault valora positivamente el medioevo, estos autores lo descalifican. Si valora negativamente el gesto de encierro de la monarquía absoluta, estos autores rescatan su positividad. Si es escéptico con respecto al gesto de Pinel, ellos lo ven coherente con la revolución democrática y, finalmente, si Foucault descrea de las bondades aportadas por Occidente a la humanidad, ellos concentran en esta geografía las esperanzas de un gesto liberador.

Sostienen contra Foucault que la lógica de la modernidad no radica en la exclusión de la alteridad. La lógica moderna es de integración. Es cierto que la palabra del loco es escuchada en el medioevo, pero sólo en tanto es parte de una ontología jerarquizada. La división entre ciudad celestial y ciudad terrena impone una escala de cualidades entre los seres. Es posible que el último de la escala se dé la mano con el primero, dado que la absoluta diferencia está diagramada de tal modo que la jerarquía de los lugares no está en peligro. El pasaje a la modernidad es un tránsito hacia la homogeneidad ontológica. Coincide con la transformación del modo de producción feudal en monarquía absoluta. Esta monarquía que Foucault designa como la que promulgó el decreto del encierro a mediados del siglo XVII, es, además, la que ha permitido el aplanamiento ontológico. Existe un soberano, el resto son súbditos. Todos somos sujetos del soberano, nada nos distingue entre nosotros, estamos solos frente al Estado. Pero esta soledad es simultáneamente solidaridad. Es gracias al rey, y a su inaccesibilidad que estamos juntos. El soberano ha dado a luz al mundo de lo "mismo". La alteridad ontológica, la dimensión del diferente, el que navega extramuros, será encerrada. Pero la homogeneización abarcadora se transformará en una inquietud irreversible. A pesar del encierro el dominio de soberanía real no hará olvidar que hubo un cambio de ontología, y que aquello que está adentro, algún día deberá salir... ¡si somos iguales, si somos lo mismo...!

En el medioevo el loco y el cuerdo eran vecinos de hecho, los vinculaba una cierta proximidad. Pero entre ellos existía una distancia absoluta de derecho. En el mundo moderno, existe una igualdad de derecho y la distancia "sólo es de hecho". El loco ha sido reintegrado en el espacio de la comunicación. La modernidad democrática da nacimiento al tratamiento moral, psíquico, que descansa sobre la idea de que es posible comunicarse con el loco. Como hijos de la modernidad somos los inventores de la noción de humanidad. Hasta el mismo Hegel hace de la locura una manifestación de la astucia de la razón, "la razón está preñada de locura". La no diferencia de hecho entre locura y cordura prepara el germen de la disolución psicoanalítica entre lo normal y lo patológico. La institución asilar es un modelo sobredeterminado por la utopía revolucionaria que nace con la Revolución Francesa. La utopía democrática forja la imagen del asilo como establecimiento insular. Una isla alejada de todo para producir un nuevo hombre, el loco curado, el delincuente reformado. Una isla para que se establezca en su pureza el contrato fundante. La ideología de la tábula rasa coincide con las islas de regeneración. Eso es un asilo. El médico jefe es aquel que, enmarcado por una arquitectura apropiada, dirige la totalidad de la experiencia. Es la encarnación de la benevolencia, la omnisciencia y la omnipresencia. Que esta utopía no se dé siempre de este modo en la realidad, es posible, pero como dice Bouveresse, la lógica de los hechos no impone la mejor moral. El proyecto se mantiene. Es tentación totalitaria. El filántropo quiere ocuparse de todo para nuestro bien, que sabe el bien del otro, puede convertir a su agraciado en su víctima y al reformado en un muñeco. Es lo que estos autores llaman el peligro de una "fantástica voluntad de integración". Detengámonos ahora en Swain y Gauchet y su reivindicación de los aspectos positivos del asilo democrático.

¿Cuál es el proyecto de la modernidad? Sólo entendiéndolo podremos comprender la función asilar. Cambiar al hombre, ésta es la idea. ¿Pero como se lo cambia? Éste es el problema. Éstas son las sugerencias. La sociedad no se constituye de acuerdo con un modelo extraterrestre. La Revolución Francesa es la caída de la ciudad de Dios. La ley y el orden han dejado de provenir de la vertical del poder. La sociedad ha quedado huérfana, es decir, soberana. El destino humano está en manos de los hombres. Las esperanzas son

infinitas, y algunos peligros también. La comunidad de los hombres organizados socialmente deben idear los mecanismos de control y agrupación. La sociedad tiene que auto-organizarse. Pero este afán de gestión autónoma a partir de los social produjo un fenómeno inesperado para su sueño: el estado total. Muerto Dios, la orfandad duró poco tiempo. El Estado es el que constituye a la sociedad, pero no al modo del Antiguo Régimen. Lo hace de modo detallado, regular, previsor y dulce. La organización no se define en nombre de deseos sino de saberes. La pedagogía, la organización científica del trabajo, la racionalidad burocrática. La política del detalle es cómplice de la atomización del cuerpo, de los espacios y del tiempo. El individuo queda privado de la idea general de los procesos. Es el “otro” el que nos piensa hasta la minucia. Nos sabe y nos piensa. Pero este fenómeno no carece de ambiciones, aspira a más. Na modernidad implica el sueño de una sociedad que se organiza en un acuerdo total consigo misma, en el que ni siquiera necesita de representaciones para acoplar sus partes. El sueño de una sociedad sin distancia con respecto a sus reglas. En las arcas de un Estado omnisciente y omnipresente se producen agentes irreflexivos para ejecutar las labores que implementan los dirigentes del saber. Ser pensado/pensar en lugar de otro.

En este enunciado de los peligros de la modernidad no estamos lejos del espíritu de sospecha que caracterizó a Foucault. Pero no todo termina aquí. La sociedad se va produciendo a sí misma, se hace a sí misma. Existe una voluntad de historia, una idea de provenir y de acción social. El mundo es el resultado de un cálculo y el efecto de un arte. La modernidad segrega el sueño del fin de la historia. Tiene el sentimiento de su originalidad absoluta, nace de una ruptura. Viene suscitada desde la nada, puro devenir presente.

Nuestro universo democrático-individualista-estatista-histórico-capitalista, parece inocularnos un sentimiento de íntima desposesión. Este sentimiento de separación interior se vincula a la autonomía que la colectividad, por primera vez, debe reconocer a sus miembros. La modernidad nace en el proyecto comunicacional en el que el otro tiene algo nuestro, y nosotros algo de él.

No hay distancias infranqueables. Nos es posible situarnos en “su” lugar, y este lugar puede llegar a ser nuestro. Nadie es totalmente cuerdo no totalmente loco. Que el peligro de ser totalmente pensados por el otro, sea real en las sombras totalitarias, no debe hacernos olvidar el origen de su proveniencia: la comunicabilidad entre el otro y uno mismo. El devenir otro de nosotros mismos está ligado a la desacralización de lo social. La comunidad y la soberanía individual se ubican en un ángulo de inclusión. La base de nuestra modernidad es la propiedad política de nosotros mismos. Pero el rodeo democrático exige que para actuar sobre nosotros mismos debemos pasar por otro. Integrar el punto de vista del otro en nosotros mismos es una facultad distintiva del hombre, único animal universal que se ve de afuera como “otro”. Objetividad, impersonalidad (lo que vivo puede ser vivido por otro; lo que veo, otros lo ven), las coordenadas de la universalidad se ponen en cuestión en la locura: sólo yo existo, me pasa sólo a mí. La locura es una patología de la subjetividad, rompe con la estructura de la alteridad.

La modernidad oscila entre las bondades de la comunicación que provienen de las ideas de igualdad, y el control total. Por un lado existe la tendencia al artificialismo: un ideal organizativo manipulable a voluntad. Por otro, un naturalismo que indica que el ajuste entre acciones y reglas es espontáneo, perfecto irreflexivo.

En el Antiguo Régimen, la Ley era lo que estaba afuera del individuo y se manifestaba al ser cometida la transgresión. Se imponía desde el exterior por su carácter coercitivo. En la

modernidad la ley se transforma en regla. La transgresión, en este caso, indicará una falta en la constitución misma del sujeto. La regla debe ser internalizada de un modo escurridizo. Se trata nada menos que de vivir “espontáneamente” según las reglas. Las estrategias se diagraman para hacer penetrar la ley de los sujetos. El fin es la reestructuración de las personalidades. No basta el castigo para las transgresiones, el desvío no es una afrenta al orden de obediencias sino un proceder de la razón. Todo crimen es patológico. Según el esquema clásico del poder, éste se manifestaba en la dimensión de la prohibición. El poder es el guardián de la ley, exterioridad y coerción. Pero cuando el ideal de la ley se convierte en coincidencia entre acto y regla, cambia su función. Desde ahora la tarea es la previsión de los comportamientos y la adaptación a las normas. De la obediencia a la conformidad, y de lo legal a lo normal. La autoridad deriva en un ideal de programación. La ambición programática consiste en producir por un artificio un natural más natural que lo que se manifiesta naturalmente. Esta transparencia a fabricar supone una permeabilidad extrema de parte de los agentes. Deben adosarse con absoluta plasticidad a los moldes ya que éstos traducen un movimiento natural. No es necesario el acuerdo sobre esta cuestión, al contrario, un silencio permite la perfectibilidad. Como dicen Swain y Gauchet, hay que reducir la necesidad de participación y crear la ignorancia en los seres estudiados. En este mundo no hay autoridad superior sino relaciones y gestiones. La gestión uniforme y global del otro.

¿Cómo se cambia a un hombre? Respuestas modernas: cambiando el “medio”. Raza, medio y momento en Taine. Pero lo más importante no es el entorno o las condiciones de vida, sino que éstas son transformables por lo que, indirectamente, el hombre también. La modernidad anuncia la posibilidad de constitución y fabricación del otro. No constituimos ya una entidad fija ordenada en un sistema de jerarquías duras. La maleabilidad de las personalidades es indefinida, ínfima. Es posible la formación de hombres en su íntima singularidad. Los utopistas del siglo XIX lo decían. Owen sostiene que la personalidad se forma de “afuera”. El hombre no conforma su carácter, siempre lo recibe ya hecho. Es posible también inculcar a la humanidad cualquier sentimiento o idea. La modernidad no permite el “cuidado de sí”.

Los rasgos distintivos que van enumerando Swain y Gauchet dan una idea de la modernidad que se contradice poco con ciertas afirmaciones “panópticas” de Foucault. Confluyen en la problemática del control social y del poder. Pero la diferencia comienza ahora. Para Swain y Gauchet el sueño de la fabricación total del otro no es más que un sueño. Se llama la ilusión totalitaria. El poder jamás funcionó de acuerdo a este diagrama. En el siglo pasado, la emergencia de lo social como problema permitió que diversas utopías expresaran sueños de transparencia. Sin embargo, desde el punto de vista de las realizaciones, esta ilusión fracasó. El ojo del poder sólo ve el vacío, es a partir de su ceguera que cree verlo todo. Las ideas de los denunciadores del apocalipsis concentracionario no hacen más que continuar un sueño del que jamás despertaron. No se percataron de un síntoma evidente de nuestros tiempos: el fracaso del Estado. Es a este fenómeno que Swain y Gauchet se remiten para sostenerse en su crítica a los panoptismos modernos. El totalitarismo es el sueño del poder, su imposible ilusión. La confirmación de este hecho es la permanente vigencia de la violencia que se desata en las sociedades. La violencia es la muestra de la impotencia del poder, su impoder. Exhibe la última paradoja del poder: la renuncia al control. Cuando el ojo del poder desata sus represalias no hace más que testimoniar su fracaso. No ha podido ser dulce, no ha podido convencer. No existe el perfecto funcionamiento del poder. Es por su imperfección que se hace evidente.

El sistema no funciona bien, pero es eficaz. El conflicto es un factor de integración y regeneración, tanto como de subversión. Por eso no se trata de un Poder omnisciente y omnipotente, el ojo que todo lo ve sin ser visto, que todo lo programa a través de la supuesta pasividad de los sujetos, es un mito. La realidad, la práctica, ilustra un frente de resistencia que dinamiza al sistema. El estudioso de estos temas deberá cambiar su mira, y en lugar de insistir en un modelo cerrado y transparente del ejercicio del poder, tendrá que tomar en cuenta lo “incontrolable de la inventiva de lo social”.

En el argumento que rescata la “inventiva de lo social”, el aspecto funcional del conflicto y la positividad de las resistencias, parece haber una coincidencia con una visión de la historia de la que se ha hecho acreedor también a Foucault. Es la visión de la historia-complot. Se ha criticado a Foucault por idear un poder que supone una planificación total. Un poder-manipulación. Las redes del poder que todo lo abarcan, en las que estamos inmersos siempre y para siempre, la concepción de la historia por la que se desestima la noción de progreso, no por un pasaje hacia la tolerancia que deriva de la modernidad, sino por la transformación de las formas de poder, éstas y otras cosas han provocado acusaciones de cinismo, foquismo, fatalismo, propias de la versión fatalista del poder. ¿Pero qué sucede cuando para criticar se recuperan del olvido las luchas, las fisuras del poder, para mostrar que no sólo no lo desintegran sino que lo rejuvenecen y lo revitalizan? Estamos ante un complot condimentado con la astucia de la razón. Todo le sirve al poder, pero lo que más le gusta es que se lo enfrente. Si lo dejaran solo moriría de tristeza. Caería en el despotismo solitario ensombrecido por el tedio. Así es la imagen del Gran Ojo, emblema de un dios faraónico, se sustituye por la figura moderna del Genio Maligno que ya no sueña el poder, nos sueña a nosotros.

Pero despertemos nuevamente. Y lo haremos, por coincidencia de palabras, con luces, las de la Ilustración.

Parece no ofrecer demasiadas dificultades calificar de utopía al Estado Total. Sólo que el panoptismo no es total, debe ser óptimo. Una optimización en el cálculo, un diagrama de eficacia en la constitución de una fuerza de trabajo en la revolución industrial, al aspecto político de la tarea. La disciplina no es únicamente un saber basado en el examen, el análisis detallado del individuo. Es un saber destinado a la producción. El concepto de la palabra disciplina indica su atributo de ordenamiento ligado al de especialidad.

Foucault jamás afirmó que todo es poder. Pudo haber dicho que nada es sin poder, que no es lo mismo. Es conocida su desconfianza por los hiperracionalismos que suponen las visiones planificadoras de la historia. Más de una vez afirmó que el poder no equivale a violencia, sino a violencia pensada, regulada. Las reglas manifiestan algo de la dulzura del poder. Esta necesaria regulación, las estrategias de su disposición, suponen un frente de resistencia, nadie gasta tinta de formulario si bastaran las cadenas. El poder también es costoso.

Nietzsche lo dijo en su *Genealogía de la moral*, la obediencia individual y social necesita del esfuerzo de un sistema de creencias. El miedo al castigo necesita del refuerzo de un amor a la ley. Swain y Gauchet parecen combinar el análisis crítico del panóptico en *Vigilar y Castigar* con el *Leviathan* de Hobbes. Es necesario separar estas dos perspectivas, y mostrar su modo inverso de funcionar. Con este fin incursionaremos en el pensamiento de Foucault sobre la modernidad.

Estos últimos años, la filosofía ha rescatado a Kant. El problema de la fundamentación de la ética, el de la universalidad de los valores, el de la racionalidad de la acción, de la mejor

combinación entre libertad y razón, los proyectos de éticas comunicacionales, lo han ubicado como piedra fundamental. Si su antropología pragmática fue transformada en trascendental, en estos últimos tiempos vemos cómo su razón pura y práctica inicia la modernidad, nuestras nuevas raíces.

En el año 1983 Foucault da una serie de conferencias sobre la Ilustración,⁸ en las que abre un diálogo y una discusión con sus interlocutores interesados en un renovado kantismo.

Próximo a este interés está Habermas, guía de la mayor parte de estas reflexiones.

Veamos cómo es el Kant de Foucault. En su tesis de 1961 rescata una obra olvidada: la *Antropología pragmática*. Esta vez, y a través de varios cursos y conferencias, presenta el texto: “¿Qué es la Ilustración?”. Daré una síntesis de los puntos salientes de lo que interesa a Foucault, y que puede llamar nuestra atención.

Para Foucault la *Aufklärung* alemana y la *Haskalá* judía pertenecen a una misma historia.

Cita el libro de Lessing: *Die Juden*, y el de Mendelsohn: *Conversaciones sobre la inmortalidad del alma*. Ve en ambas tradiciones un proceso común y un destino común.

Pero es otra cosa lo que ha de resaltar. Se trata de los modos de interrogar al presente.

Platón en el *Político* habla de vivir una etapa revolucionaria que subvierte los valores, en donde todo está al revés. Para San Agustín el presente anuncia un acontecimiento por venir, Vico analiza el presente como un momento de transición hacia la aurora de un mundo nuevo, anuncia la civilización en expansión.

Interrogar el presente, dar un diagnóstico, este término empleado con frecuencia por Foucault, reviste en Kant una modalidad diferente. Kant define el presente de un modo negativo, como una salida, una cuestión de pura actualidad. Kant no busca comprender el presente a partir de una totalidad o abarcamiento futuro, busca una *diferencia*. La pregunta es la siguiente: ¿cuál es la diferencia que introduce el hoy o la actualidad con relación al ayer? La salida, esa cuestión de pura actualidad, es la necesidad de salir de un estado de minoridad. La minoridad es un estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de alguien para guiarnos por dominios en los que hay que hacer uso de la razón. Kant da tres ejemplos. El director espiritual que funciona como nuestra consciencia, el médico que decide nuestra dieta, el libro que oficia como nuestro entendimiento.

La *Aufklärung* se define por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad y la autoridad, y el uso de nuestra razón. Kant no sólo percibe esta salida como un proceso que está constituyéndose, sino como una obligación, una tarea. El hombre es responsable de su estado de minoridad, la *Aufklärung* se reconoce por un distintivo o una consigna: el coraje y la audacia de saber.

Kant define dos condiciones esenciales para que el hombre salga de su estado de minoridad, espirituales e institucionales, éticas y políticas. La primera de las condiciones reside en diferenciar lo que proviene de la obediencia y lo que lo hace del uso de la razón.

El estado de minoridad dice: obedeced, no razonéis, así se define la disciplina militar, el poder político, la autoridad religiosa. Kant creará un artilugio filosófico que permitirá, mediante una combinación entre el uso privado y el uso público de la razón, un contrato, una especie de compromiso entre el despotismo racional y el uso de la razón libre.

⁸ Michel Foucault: “Qu’est-ce que les Lumières?”, Conferencias, Universidad de Berkeley, 1983, Biblioteca du Saulchoir, Archivo Foucault. “What is Enlightenment?”, en Paul Rabinow, *The Foucault reader*, 1984, pp. 32-50.

Pero más allá del modo particular de la inserción de Kant en el debate político de su tiempo, interesa a Foucault el modo en que Kant interroga la actualidad de su propia empresa.

Sin duda no es la primera vez que un filósofo da las razones por las cuales va a llevar a cabo una obra en un momento determinado, pero parece que es la primera vez que un filósofo vincula así una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en que está escribiendo y causa del cual escribe. La reflexión sobre el hoy, sobre la actualidad, como diferencia en la historia, constituye la novedad del texto de Kant. Ésta es la actitud que podría llamarse de modernidad. En este sentido la modernidad más que un período en la historia es una actitud. Un modo de relación frente a la actualidad, una opción. La elección voluntaria que hacen algunos, el modo de pensar o de sentir, de actuar y conducirse, todo esto a la vez marca una pertenencia y se presenta como una tarea, un *ethos*.

Por consiguiente, afirma Foucault, más que distinguir el período moderno de un premoderno arcaico o un posmoderno, sería mejor buscar cómo la actitud de modernidad, desde que ella se formó, se encontró en lucha abierta con actitudes de contramodernidad.

La *Aufklärung* es un tipo de interrogación filosófica que problematiza la relación al presente, el modo de ser histórico y la constitución del sí mismo como sujeto autónomo. No es la fidelidad a ciertos elementos de doctrina sino la reactivación permanente de una actitud, de un *ethos* filosófico que puede caracterizarse como una crítica permanente a nuestro ser histórico.

Este *ethos* filosófico Foucault lo contrapone a lo que denomina el chantaje de la Ilustración. Describir el funcionamiento de este chantaje le permitirá exponer el modo en que debe ponerse en práctica el legado de la modernidad. Es a través de enumeración temática que haremos, que puede delinearse algo así como un política en Foucault.

1) Foucault define la práctica histórico-filosófica, para diferenciarla de todo tipo de filosofía de la historia o de cualquier tipo de historia de la filosofía. La práctica histórico-filosófica se refiere a una historia que está atravesada por cuestiones que relacionan a las estructuras de racionalidad articuladoras de discursos con los mecanismos de sujeción a los que están ligados. Estos temas se vinculan con el problema del saber y su relación con el poder, pero también con los problemas que conciernen al sujeto y a la verdad, tema que los historiadores dejan generalmente de lado. Esta cuestión carga al análisis filosófico, al trabajo filosófico, al pensamiento filosófico, de *contenidos empíricos*, diseñados por la misma actividad filosófica. *Se desubjetiviza así la cuestión filosófica mediante el recurso al contenido histórico*. Además, se liberan los contenidos históricos mediante una interrogación que se les hace sobre los *efectos de poder de las verdades que los contenidos históricos dicen vehiculizar*.

En este sentido este trabajo histórico-filosófico, trabajo crítico en una nueva acepción, ya no es trascendental, y no tiene como fin el hacer posible una metafísica, esta crítica es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica y no trascendental, ella no buscará extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción posible, sino tratar los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que ella no deducirá de la forma de lo que somos aquello que no es imposible hacer o conocer, sino que *extraerá de la contingencia que nos hace ser lo que somos, la posibilidad de no ser más, o de no hacer más, o de no pensar más, aquello que somos, hacemos o pensamos*.

Esta crítica no busca por lo tanto hacer posible la metafísica que se convertirá en ciencia, sino que busca lanzar lo más lejos posible y de la forma más duradera posible el trabajo indefinido de la libertad.

2) El dispositivo saber/poder funciona como un modelo de análisis. Saber/poder no son exteriores el uno al otro pues nada puede figurar como elemento del saber por un lado, si al mismo tiempo no se confirma un conjunto de reglas y de obligaciones características, y si por otro lado no está dotado de efectos de coerción, o simplemente de incitación propios a los que se valida como científico, o simplemente racional, o de recepción común, inversamente, nada puede funcionar como mecanismo de poder si no se despliega según los procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en sistemas más o menos coherentes del saber. No se trata entonces de describir lo que es saber y aquello que es poder, y cómo uno reprimiría al otro, o cómo el uno abusaría del otro. Sino más bien se trata de definir un nexo llamado saber-poder que permite entender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, ya sea en el tema de la enfermedad mental, el de la penalidad, la delincuencia o la sexualidad.

Se parte de este modo, de la aceptación de un sistema de conocimiento y se interroga qué es lo que lo hace aceptable, no en términos generales, sino aceptable en ese momento y ahí. Esto es lo que define la positividad de un saber. Aquí tenemos un tipo de análisis que está fuera de toda preocupación acerca de la legitimización, de la ley que funda el ciclo de la positividad. Se va del hecho de la aceptación, hacia el sistema de la aceptabilidad analizado a partir del juego saber-poder. *Éste es el nivel de la arqueología*. Para la aceptabilidad no hay ningún tipo de *a priori* ni de interioridad, se trata de extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema, y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia. La ubicación de la aceptabilidad de un sistema es indisociable de su registro y de su ubicación, que también a veces lo hace difícil de aceptar. No es por lo tanto necesario utilizar el recurso del acto fundador ni tampoco ninguna válvula de escape hacia una forma pura en este tipo de análisis histórico-filosófico. Se busca así en el campo de la inmanencia de las singularidades puras. Las singularidades no se relacionan ni a una especie ni a una esencia. Es otro tipo de relación causal, aquél que no obedece a una exigencia de saturación por un principio unitario, que piramidaliza y hace un circuito necesario. El circuito da cuenta de la singularidad como de un efecto. Por oposición a una génesis que se orienta hacia la unidad de una causa principal, que genera una descendencia múltiple, se trata aquí de una *genealogía*, es decir de algo que trata de restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, ya no como producto sino como efecto.

3) Foucault desarrolló en distintas oportunidades la noción de gobierno de los hombres por la verdad. Se trataba de desplazar un poco las cosas para no permanecer en un análisis que parecía estancado y algo abusado sobre las relaciones saber-poder. Los dispositivos de saber-poder habían funcionado de modo crítico frente a la noción de ideología. Mediante la dupla saber-poder Foucault desplazó la cuestión de las ideologías. Luego, y a partir de análisis posteriores intentó un nuevo desplazamiento desde el saber-poder a la noción de gobierno por la verdad. Entre ambos desplazamientos, Foucault establece algunas

diferencias.⁹ A la noción de ideología, Foucault le hace las siguientes objeciones. Formular una teoría mal hecha de la representación. No poder impedir desligar la idea de ideología de las oposiciones entre lo verdadero y lo falso, la realidad y la ilusión, lo científico y lo no científico, lo racional y lo irracional. Llegar a aporías que impedían los análisis de los mecanismos de sujeción reales a pesar de las consabidas insistencias sobre el hecho de que en las sociedades siempre había quienes dominaban y quienes estaban dominados. A este funcionamiento de la categoría de ideología, Foucault le opuso las nociones de saber-poder. La noción de saber tenía por función separarse del campo de polaridades entre lo científico y lo no científico, la cuestión de la ilusión y la realidad, lo verdadero y lo falso. No tanto para afirmar que estas oposiciones carecían de todo valor, sino para replantear el análisis en otros términos, el de las prácticas constitutivas de dominios, objetos y conceptos, en el interior de los cuales las oposiciones entre lo científico y lo no científico, lo verdadero y lo falso, lo real y lo ilusorio, podían tomar ciertos efectos. En lo concerniente a la noción de poder, tenía por función sustituir la noción de sistema de representación por un análisis de los procedimientos, instrumentos y técnicas por los cuales se efectúan las relaciones de poder.

El segundo desplazamiento apunta a la noción de saber-poder. Para deshacerse de ella, Foucault introduce la noción de gobierno por la verdad. Pero Foucault confiesa que la operación de descarte no puede realizarse con la misma fuerza, aunque sólo fuere porque la noción de ideología no la inventó él, mientras que sí lo hizo con la de saber-poder. Se confiesa incapaz de tratarse a sí mismo del mismo modo en que lo hace con los otros. Sin embargo aclara que mediante la idea de gobierno por la verdad, intenta dar un contenido diferenciado y positivo a los términos de saber-poder. Durante un tiempo le pareció que la idea de gobierno era más operativa que la de poder. Gobierno no en el sentido estrecho y actual de instancia suprema de decisiones ejecutivas y administrativas de un sistema estatal, sino en el sentido amplio y antiguo de mecanismos y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. El gobierno como arte, y no como representación del Estado.

4) En una de sus clases, Foucault pretende dar una idea de la necesaria relación entre la gubernamentalidad y la verdad.¹⁰ Presenta cinco lugares comunes de las relaciones entre el gobierno y la verdad. Los resumiremos para dar una idea más acabada de su pensamiento, y porque creemos que hace eco a nuestro idioma nacional.

El *primer lugar común* se refiere a la constitución misma de la “razón de Estado”. La idea de que el Estado tiene una racionalidad propia, específica, que no se dirime con un catálogo de virtudes encarnadas en el Príncipe. El anti-maquiavelismo fue una fuente de ideas para la elaboración de la razón de Estado. No puede haber gobierno posible sin que aquellos que gobiernen no indexen su acción, sus elecciones y sus decisiones, a un conjunto de conocimientos verdaderos y racionalmente fundados, o de conocimientos exactos.

El *segundo lugar común* es la idea de que si efectivamente el gobierno gobierna, en base no a un sabiduría en general, sino a una verdad, es decir, a un conocimiento exacto de los procesos que caracterizan a esta realidad que constituyen la población, la producción de riquezas, el trabajo, el comercio, etc., debería gobernar cada vez menos. Si la verdad puede llegar a constituir la materia prima y el clima común a gobernantes y gobernados, debe

⁹ Michel Foucault: “Subjetividad y Verdad”, Conferencia, Collège de France, 9 de enero de 1980, Biblioteca du Saulchoir, Archivo Foucault.

¹⁰ Michel Foucault: “Subjetividad y Verdad”, cit.

llegar un momento, un punto utópico en la historia, en donde el imperio de las verdades podrá hacer reinar su orden, sin que las decisiones, la elección de una administración, tengan que intervenir más que como formulaciones de lo que para todo el mundo resulta evidente. El ejercicio del poder no será más que un indicador de verdad.

Si esta indicación de verdad se hace de una manera suficientemente demostrativa, todo el mundo estará de acuerdo en que, finalmente, ya no será necesario tener un gobierno. El gobierno no será más que la superficie de reflexión de la verdad de la sociedad y de la economía, que sólo tendrán que reflejarse en los gobernados.

Gobernantes y gobernados serán actores de una misma pieza, de un mismo juego. Ésta es la idea de que si los hombres gobernarán según las reglas de la evidencia, no serán más los hombres los que gobiernan sino las cosas mismas. Foucault denomina a este segundo lugar común, el principio de Quesnay. Esta idea fue subrayada por Quesnay mediante la opción política de un Déspota que regulara este gobierno de las cosas mismas.

Tercer lugar común. Desarrollado en el siglo XIX, prolonga el anterior. Si el arte del gobierno está ligado al descubrimiento de una verdad, entonces será necesario un cuerpo de especialistas expertos en el conocimiento de dichas verdades.

Esta categoría de individuos no debe pertenecer al aparato político sino estar con sus especializaciones disponibles para el poder. Foucault lo llama principio de Saint-Simon.

Cuarto lugar común. Si hay individuos especializados en una verdad que debe imponerse a la política, es porque algo se esconde. La verdad del poder tiene algo de secreto, pero si todo el mundo supiera todo sobre la sociedad, el gobierno no tendría nada que gobernar, sobrevendría la revolución. “Hagamos caer las máscaras, descubramos las cosas tal cual suceden, que cada uno tome conciencia de lo que realmente pasa en la sociedad en la que vive, los procesos económicos de los cuales inconscientemente somos los agentes y las víctimas, tomemos conciencia de los mecanismos de explotación, de dominación y, del golpe, cae el gobierno”.¹¹ Por consiguiente: incompatibilidad entre la evidencia finalmente adquirida por todos, y el ejercicio del gobierno por algunos. Principio, entonces, de la toma de gobierno universal como principio de la caída de los gobiernos, de los regímenes y de los sistemas. Este eso, como ustedes saben –dice Foucault– lo que Rosa Luxemburgo formuló en una frase célebre: “Si todo el mundo supiera, el régimen capitalista no tendría más duración que 24 horas”.

Quinto lugar común. Inverso al de Rosa Luxemburgo es el principio de Soljenitzyn. Este principio consiste en decir que si bien es posible que si en el sistema capitalista todo el mundo supiera la verdad, el poder no podría sostenerse 24 horas, los regímenes socialistas se sostienen justamente porque todo el mundo sabe. No es en la medida en que los gobernados ignoran, o en que algunos especialistas saben lo que la mayoría ignora, que la realidad se presenta inmodificable, es porque todo el mundo sabe que nada cambia. Este es el principio del terror. El terror no es un arte de gobernar que oculta sus objetivos, sus motivos y sus mecanismos, el terror es la gubernamentalidad al Estado desnudo, al Estado cínico, obscuro. En el terror es la verdad la que inmoviliza, la verdad en su evidencia, mostrándose tal cual es, produce el efecto de su inmutabilidad, inevitabilidad, intangibilidad.

Estos cinco lugares comunes de la relación entre gobierno y verdad son, para sintetizar: a) la razón de Estado o principio de racionalidad; b) racionalidad económica o principio de evidencia Quesnay; c) especificación científica de la evidencia y principio de competencia,

¹¹ Michel Foucault: “Subjetividad y Verdad”, cit.

Saint-Simon; d) reversión de la competencia particular en sus efectos universales, principio de la consecuencia general, Rosa Luxemburgo; e) consciencia común fascinada, inevitable, principio del terror o principio de Soljenitzyn.

Aquí se enumeran cinco maneras de reflexionar, de analizar, o en todo caso de localizar las relaciones entre el gobierno, el ejercicio del poder, y la manifestación de la verdad.

Dice Foucault:

Si yo he hecho este balance no es simplemente con la intención de dar un análisis exhaustivo, ni siquiera para establecer una visión a vuelo de pájaro que permitiría comprender lo esencial y la coherencia de un conjunto, sino simplemente quisiera indicar los límites, o más bien relevar de modo indicativo algunos de los modos en los cuales la época moderna intentó pensar las relaciones entre el arte de gobernar y el saber de la verdad, entre el ejercicio del poder y la manifestación de la verdad.

5) En una reflexión de la historia de la actitud crítica,¹² Foucault la asocia a sus investigaciones sobre el problema de la gobernabilidad. Dice Foucault que hay algo en la crítica que se aparenta a la virtud, la actitud crítica puede concebirse como la virtud en general. Quiere hacer una historia de esta virtud. Se remite primero a la pastoral cristiana en la que cada individuo debía ser y dejarse gobernar, es decir ser dirigido hacia su salvación por alguien al cual está ligado por una relación global y al mismo tiempo metódica, detallada, dentro de un marco de obediencia.

En la sociedad medieval esta *tecné* estaba restringida a la existencia conventual hasta el siglo XV. En los albores de la Reforma, hay una explosión del arte de gobernar a los hombres. La laicización de la sociedad hizo que se expandieran estas artes de la gobernabilidad a la sociedad civil. La multiplicación de estas artes de gobernar en varios dominios hace que esta expansión se aplique al gobierno de los niños, de los pobres y mendigos, de la familia, el problema del gobierno de la casa, de la armada, el gobierno de las ciudades, de los Estados, el gobierno del propio cuerpo.

La multiplicación de las artes de gobernar conduce al arte pedagógico, al arte político y al arte económico. Este interrogante no puede ser disociado de otro interrogante: *¿cómo no ser gobernado?*, de este modo, con este método, con tal finalidad. Por este lado, desde esta interrogación, a partir de esta pregunta, Foucault sitúa la actitud crítica. El arte de no ser gobernado, o mejor dicho, el arte de no ser gobernado de este modo y hasta tal punto, será su primera definición de la crítica.

Pero volviendo a Kant, si la cuestión kantiana era el saber o las luces de la razón, ¿cuáles son los límites que el conocimiento no debe franquear, y debe renunciar a hacerlo? ¿Cuáles son los límites de este saber crítico, de fronteras?, Foucault sostiene que la cuestión crítica de la actualidad debe ser reconvertida en una pregunta positiva, o sea, dentro de lo que nos es dado como universal, necesario y obligatorio, ¿cuál es la parte de lo que es singular, contingente, y que se debe a restricciones arbitrarias?

Se trata, en suma, de transformar la crítica que se ejerció como forma de las limitaciones necesarias, en una crítica práctica que tenga la forma de su superación posible. Y esto hace que seamos llevados, en consecuencia, de una crítica que se ejercía en nombre de estructuras formales con valor universal, hacia una forma de investigación histórica a través de acontecimientos que nos han llevado a constituirnos como sujetos, a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, de lo que pensamos y de lo que decimos.

¹² Michel Foucault: "Qu'est-ce que la critique?", Conferencia, Sociedad Francesa de Filosofía, 1978, p. 24, Biblioteca du Saulchoir, Archivo Foucault.

6) Hay que rechazar todo lo que se presenta bajo la forma de una alternativa simplista o autoritaria. O se acepta la *Aufklärung*, y es posible permanecer en la tradición del racionalismo, lo que para algunos es positivo y para otros un reproche; o se critica a la *Aufklärung*, y entonces uno queda fugitivo de los principios de la racionalidad, que para algunos es bueno y para otros malo. Salir del chantaje no es instalarse en el columpio dialéctico y extraer porciones de bueno y malo para una síntesis total.

7) La idea de crítica sufrió un defasaje cuando se la asoció de un cierto modo a la *Aufklärung*. Este defasaje aparece en el problema de la legitimidad del conocimiento, o sea de la ilusión, del error, del olvido y ocultamiento. Este problema de la legitimidad del conocimiento impulsó a una investigación sobre la legitimidad, y al análisis de los modos históricos del conocimiento, por ejemplo Dilthey, Habermas.

Esta interrogación está dirigida hacia una reflexión sobre qué idea falsa el conocimiento se hizo de sí mismo, a qué uso excesivo se vio expuesto, y en consecuencia a qué dominación se vio ligado. Más que continuar con este tipo de procedimiento que toma la forma de una encuesta sobre la legitimidad, Foucault propone lo que puede ser una alternativa para acercarse a la cuestión de la *Aufklärung*: no el tema del conocimiento y de su legitimidad, sino el tema del poder. No legitimidad y sí acontecimiento.

Lo que significaría lo siguiente: tomar las cosas en un conjunto de elementos en el que se podría percibir, en una primera aproximación, de un modo totalmente empírico y provisorio, relaciones entre los mecanismos de coerción –los conjuntos legislativos, los reglamentos, las disposiciones materiales, los fenómenos de autoridad–, y analizar los contenidos de conocimiento de los cuales se extraerán los efectos de poder de los que son vehiculadores. No se busca entonces saber cuáles son los vínculos entre lo que es verdadero y lo que es falso, lo que está fundado y lo que no lo está, entre lo real y lo ilusorio, entre lo científico y lo ideológico, entre lo legítimo y lo abusivo.

Se trata de saber qué es lo que hace que un elemento de conocimiento pueda tomar efectos de poder, ya sea verdadero, probable, incierto o falso, y también saber qué es lo que hace que un procedimiento de coerción adquiera la forma y la justificación propia de un elemento racional, calculado o técnicamente eficaz. El saber, por lo tanto, me remite a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento que se aceptan en un momento dado en un dominio definido. El poder me remite a la serie de mecanismos particulares, definibles y definidos que aparecen susceptibles de inducir comportamientos tanto así como discursos. Se trata entonces de evitar, de hacer jugar de entrada las perspectivas de legitimación, tanto cuando se hace en términos de conocimientos, como cuando se lo hace con su otra pareja, la dominación.

8) Hay quienes dicen que sea o no utópico, verdadero o no, el modelo consensual, aquel que se vincula a los neokantismos de hoy, puede llegar a ser eficaz como posibilidad ficcional. La gente que actúa de acuerdo con esta ficción podría llegar a resultados superiores a los de aquellos que parten de principios más crudos o reales, sospechosos de cinismo ilustrado, aquel que sostiene que “todo es poder”. Y aunque la posibilidad utópica nunca pudiera realizarse, desde un punto de vista pragmático, se estaría en la posición correcta, en una posición más saludable y libre. Es así que deberíamos pasar de un principio crítico a un principio regulador, según el concepto de idea reguladora de Kant. Una ficción necesaria.

Ante esto, y frente a las innumerables discusiones que produce este tipo de reflexiones, Foucault trata de definir su posición.¹³ Rechaza la idea de principio regulador. Este principio es excesivo porque se admite que en función de él que deben organizarse los hechos, los límites dentro de los cuales pueden ser definidos. Insiste en su idea de crítica, que debe tomarse en cuenta permanentemente para preguntarse cuál es la parte de *no* consensualidad que está implicada en tal relación de poder, y si tal parte de *no* consensualidad es necesaria o no. En el límite, no se debería estar a favor de la consensualidad, es necesario estar *contra la no consensualidad*. Señalar los desaciertos reales que adopta una apariencia contractual. Indicar las zonas de conflictos, de no consensualidad, sublimadas en falsas simetrías. Desde la *Aufklärung*, la ontología crítica de nosotros mismos se concibe como un *ethos*, una actitud de vida filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez el análisis histórico de los límites que nos han sido planteados, y cuya prueba nos indica el modo en que los podemos superar.

Esta actitud filosófica debe traducirse por un trabajo de análisis diversos. Estos tienen su *coherencia metodológica* en el estudio a la vez genealógico y arqueológico de las prácticas que se encaran simultáneamente como tipos tecnológicos de racionalidad y juegos estratégicos de libertades. Éstas tienen su *coherencia teórica* en la definición de las formas históricamente singulares en las cuales han sido problematizadas las generalidades de nuestra relación a las cosas, a los otros, y a nosotros mismos. Ellas tienen su *coherencia práctica* en el cuidado que se lleva cuando confronta la reflexión histórico-crítica con las prácticas concretas. Yo no sé si es necesario decir hoy que el trabajo crítico implica aún la fe en las Luces. Necesita, yo creo, pienso siempre, el trabajo sobre nuestros límites, es decir una labor paciente que dé forma la impaciencia de la libertad.¹⁴

¹³ Michel Foucault: Discusiones sobre la conferencia acerca de la Ilustración. Berkeley, Archivo Foucault.

¹⁴ Michel Foucault: "What is Enlightenment?", cit.