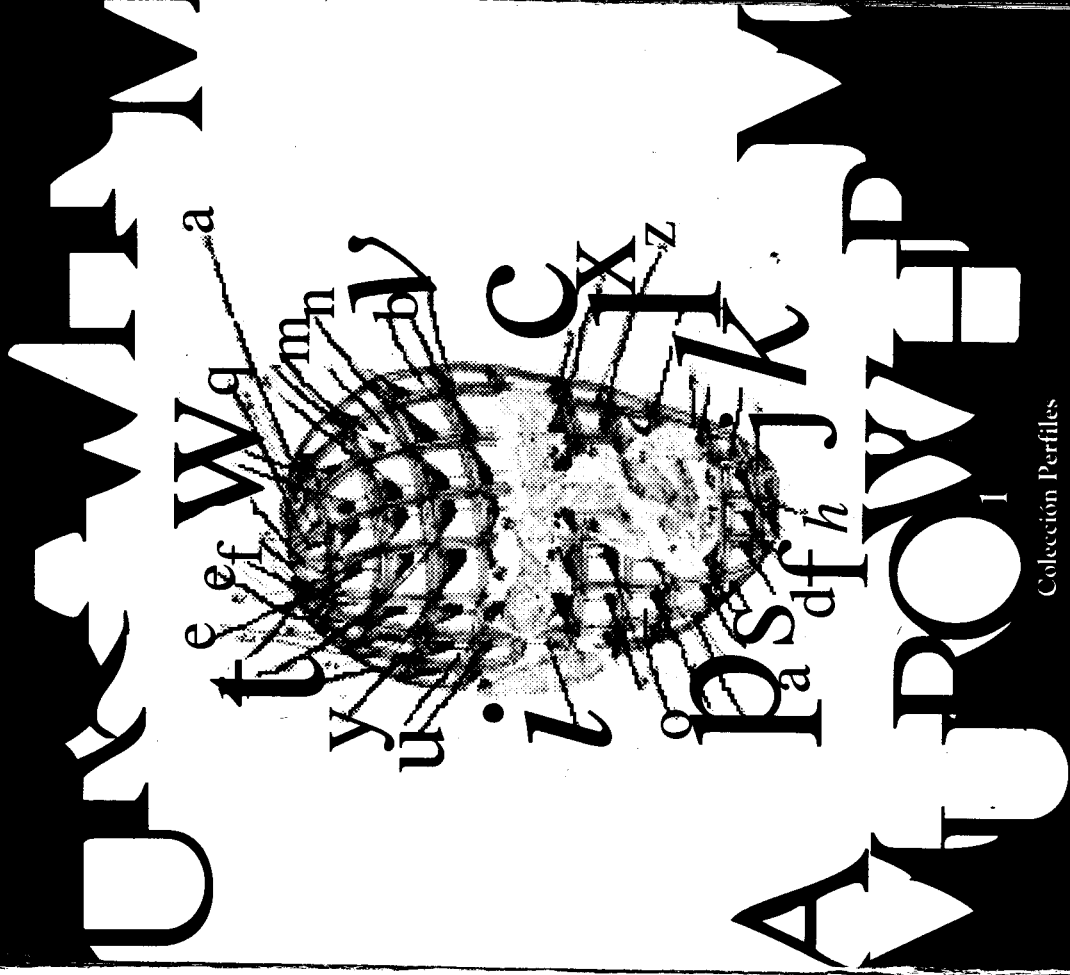


Esther Díaz

# michel foucault

los modos de subjetivación



Colección Perfiles

EDITORIAL ALMAGESTO

U R O A

Esther Díaz es doctora en Filosofía por la U.B.A. Profesora titular de Introducción al pensamiento Científico, CBC, UBA. Su producción teórica se alterna con la investigación, la enseñanza y la difusión de la filosofía. Es coautora de **El Conocimiento científico** (Eudeba, 1986), **¿Posmodernidad?** (Biblos, 1988), y **Hacia una visión crítica de la ciencia** (Biblos, 1990). Autora de **Para seguir pensando** (Eudeba, 1988) e **Ideas robadas** (Biblos, 1990).

M U R O Y

Esther Díaz

**MICHEL  
FOUCAULT  
LOS MODOS DE  
SUBJETIVACION**

Colección Perfiles  
EDITORIAL ALMAGESTO

No. Acceso 294480  
Proceder: de libros de  
Fecha Mayo 1994 Precio 11.880

ADP 161

## Michel Foucault: filósofo

© Editorial Almagesto  
Donizetti 527, Buenos Aires  
Producción: Celia Ferman  
Composición, armado y películas:  
ECEGraph, Esmeralda 625, 3° "G"  
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723.  
ISBN: 950-751-056-7

- 1926: Nace el 15 de octubre. Es el segundo hijo de Paul Michel Foucault, un prestigioso cirujano, profesor de Anatomía en la Escuela de Medicina. La familia es rica; tendrá tres hijos: una niña y dos niños. Llevan la acomodada vida de los burgueses de provincias. En los documentos cívicos y en los registros parroquiales, el futuro Profesor del Colegio de Francia figura como Paul Foucault. En realidad, no quiso llevar el nombre del padre. Prefirió Michel, el nombre no oficial elegido por la madre. En una carta fechada en 1981, Foucault dirá que en Poitiers, la ciudad donde nació, los santos decapitados, con libros en las manos, velan para que la justicia sea más justa y para que los castillos sean más fuertes. He ahí la herencia de su pensamiento.
- 1942: Finaliza su educación secundaria.
- 1951: Finaliza sus estudios universitarios de grado. Entre sus profesores estaban Canguilhem, Hyppolite y Althusser.
- 1952: Auxiliar de psicología en la Universidad de Lille.
- 1954: Publica *Enfermedad mental y personalidad*.
- 1955: Profesor de filosofía en la Universidad de Uppsala, Suecia, conoce y establece amistad con George Dumézil, dos años después, también con Roland Barthes.
- 1958: Es nombrado agregado cultural francés en Varsovia, Polonia.
- 1959: Director del Instituto Cultural Francés en Hamburgo,

Alemania.

- 1960: Profesor en Clermont-Ferrand, Francia.
- 1961: Publica *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica*, obra con la que obtiene su Doctorado, para el cual presenta también una tesis complementaria sobre la *Antropología* de Kant. El jurado estaba compuesto por Gouhier, Canguilhem y Lagache.
- 1963: Publica *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, y *Raymond Roussel*. Lacan, en sus seminarios, se ocupa del libro de Foucault sobre el discurso médico, ambos pensadores establecen una relación personal que no llegó a ser muy intensa.
- 1965: Viaja a San Pablo, Brasil, interviene en reuniones de estudio.
- 1966: Publica *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, el libro de Foucault que ha producido mayor conmoción y que lo llevó a la fama (por adhesión o rechazo). Se instala en Túnez, África septentrional. Enseña filosofía en la Universidad y difunde la cultura francesa.
- 1968: Retorna a Francia después de los sucesos de mayo.
- 1969: Es nombrado Director del Departamento de Filosofía en la Universidad de Vincennes, Francia.  
Publica *La arqueología del saber*.
- 1970: Accede al más preciado de sus sueños académicos: ser profesor del Colegio de Francia. Su curso llega a ser tan famoso que apela a subterfugios para detener de algún modo la afluencia de público (dictar en horas matinales o repartir temas de investigación entre un grupo reducido).
- 1971: Publica *El orden del discurso* (fue su clase inaugural en el Colegio de Francia, en ocasión de hacerse cargo de la Cátedra que ocupara Jean Hyppolite; Foucault la asumirá con el nombre de "Historia de los sistemas de pensamiento").  
Crea, en compañía de otros intelectuales, el Grupo de Información sobre la Prisión. Comienza una militancia política no partidaria que continuará hasta su

muerte.

- 1973: Publica *Esto no es una pipa y Yo Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana, mi hermano...*
- 1975: Publica *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Integra, junto a Costa Gavras, Yves Montand, Claude Mauriac y otras personas destacadas de distintos ámbitos, la misión que viajó a Madrid para manifestar contra el gobierno de Franco por la condena a muerte de un grupo de militantes políticos.  
Comienza una amistad duradera y profunda con Yves Montand y Simone Signoret.
- 1976: Publica el primer tomo de *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*.
- 1977: Sufre una crisis a partir del efecto que produce *La voluntad de saber*, se siente malinterpretado, se retira por un año de la actividad académica.
- 1978: Viaja a Brasil, dicta una serie de conferencias en la Universidad Católica de Río de Janeiro. Estas conferencias se han publicado con el título de *La verdad y las formas jurídicas*.  
Por desinteligencias políticas se distancia de Gilles Deleuze, una de las relaciones amicales-intelectuales más sustanciosas de su vida. Deleuze escribió *El antiedipo* (junto a Félix Guattari) inspirado en *Las palabras y las cosas*; Foucault, a su vez, dice haberse inspirado en *El antiedipo* para concebir *Vigilar y castigar*. Eran amigos desde 1962 (durante su separación seguirán dando muestras de mutuo respeto intelectual; pocos días antes de morir, Foucault manifestó deseos de ver a Deleuze, el encuentro no se pudo concretar, pero Deleuze habló en el sepelio de Foucault; luego, en 1986 publicó su estudio sobre Foucault).  
Se publica *Herculine Barbin, llamada Alexina B. Mis recuerdos*, una investigación dirigida por Foucault.  
Se publican en castellano una serie de textos sobre el poder, con el título de *Microfísica del poder*.

Viaja a Teherán, Irán, como reportero para el diario italiano *Corriere della Sera*. Al principio de la Revolución Islámica fue un ferviente defensor de la misma, más tarde, se autocriticó.

1979: En Estados Unidos de Norteamérica se producen tumultos para escucharlo hablar, sus libros se venden por cientos de miles. También se producen grandes rechazos por parte de filósofos tradicionales o analíticos. Foucault visitó ese país desde 1970 hasta unos meses antes de su muerte.

Conoce a los profesores norteamericanos Hubes Dreyfus, filósofo, y Paul Rabinow, antropólogo. Estos autores han producido uno de los más lúcidos libros escritos sobre la obra de Foucault: *Michel Foucault: recorrido filosófico*. Desde este año, en adelante, además de visitar Estados Unidos, viaja también a Japón, Brasil, Polonia y Canadá.

1984: Publica los tomos II y III de *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres y La inquietud de sí. Las confesiones de la carne* (el cuarto tomo) quedó sin publicar. Según palabras del propio Foucault el libro estaba terminado pero le faltaban aproximadamente dos meses de trabajo de corrección. No llegó a hacerlo (Sus herederos no autorizan la publicación. Foucault había manifestado que no quería publicaciones póstumas). Foucault, en 1983, había telefoneado a su viejo maestro y amigo George Dumézil, —“Creo que me contagié el Sida”— le dijo.

Al poco tiempo comentó a su amigo, el sociólogo Pierre Bordien: —“No dictaré el próximo curso”— El 30 de mayo de 1984 se terminaron de imprimir sus dos últimos libros. El 2 de junio Foucault se desmaya en su departamento. El 9 de junio lo internan en la Salpêtrière, el hospital tematizado por él en *La historia de la locura*. Está inconsciente. Al cabo de unos días recobra el conocimiento. Se entera de la crítica positiva de sus libros. El 25, muere. Al otro día los diarios de Francia anuncian su fallecimiento en primera

plana. En ese momento los *medias* silencian o distorsionan la causa de su muerte. El 27 de junio el diario *Liberación* denuncia a quienes intentan “llenar de oprobio la memoria de Foucault diciendo que habría muerto de Sida”. ¿Un diario que se llama “Liberación” considera que es un oprobio padecer Sida? Los malentendidos que perturbaron parte de la vida y la obra de Foucault han persistido después de su muerte. Aún en 1986, en un artículo escrito por su ex-alumno y amigo, el historiador Paul Veyne, se censuran —para su publicación— algunas revelaciones acerca de la dolencia del filósofo.

La madre de Foucault quiso una pequeña celebración religiosa en el sepelio de su hijo; la ofició un sacerdote dominico, el director de la biblioteca donde Foucault realizó sus últimas investigaciones. En el cementerio de Vendebre hay una lápida con esta inscripción:

*Paul Michel Foucault*  
Profesor del Colegio de Francia  
1926-1984

### 1. Un pensador preocupado por los modos de subjetivación

Michel Foucault se inscribe en una corriente de pensamiento que ha socavado la idea de sujeto propia de la modernidad. En esta nueva disposición filosófica cae el yo cartesiano, desaparece el sujeto de Kant. El *a priori* se disuelve en la historia. La condición de posibilidad de las subjetividades no es una estructura formal. Es un trascendental histórico.

Foucault hace ontología. Se ocupa de objetividades y de subjetivaciones. Su ontología es histórica. Atiende a ciertos modos de subjetivación propios de prácticas sociales concretas y situadas. Quien pasa por ser uno de los destructores del sujeto moderno, paradójicamente, se ha preocupado sólo por el sujeto, por la constitución histórica de los sujetos. Para ello ha partido de ciertos modos de *objetivación* que producen *subjetivaciones*. Ha realizado una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, con el poder y con la ética. Podemos señalar, en efecto, tres etapas en esa realización: una arqueológica, otra genealógica y finalmente una ética.

En una primera etapa de su obra se interesó por la producción histórica de la verdad, a través de la que nos convertimos en sujetos de *conocimiento*. Para tal finalidad estudió la constitución de los discursos que acceden al nivel

científico. Analizó así la objetivación del *sujeto parlante* en la gramática general, la filología y la lingüística. Por otra parte, tematizó la objetivación del *sujeto productivo* en el análisis de las riquezas y en la economía. Además estudió la objetivación del *sujeto viviente* en la historia natural y la biología.

En otra vertiente de esta ontología histórica, Foucault estudió las relaciones de *poder* a través de las cuales nos constituimos en sujetos que interactúan con otros sujetos. Los sujetos modernos surgen de *prácticas individualizantes*. Prácticas por medio de las que el sujeto se divide a sí mismo y es dividido por otros. Este proceso hace de él una objetivación. Se establecen divisiones entre el loco y el cuerdo, entre el enfermo y el sano, entre el infractor y el observante, entre el normal y el anormal.

También se interesó, ciertamente, en una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la ética, a través de la que nos convertimos en sujetos *morales*. En este tipo de prácticas el hombre se reconoce como sujeto ético a partir de cierta relación consigo mismo. Esta relación exige prácticas para la autoconstitución subjetiva. Foucault las denomina *tecnologías de vida* y *tecnologías del yo*. Las primeras fueron instrumentadas por griegos clásicos, las segundas por estoicos tardíos. También los primeros cristianos produjeron técnicas del yo. Foucault, indagando las problematizaciones del deseo a través de la historia, descubre que las relaciones consigo mismo, a partir del poder y del saber, producen subjetividad. Al relacionarse consigo mismo, los paganos se preocupan por el *uso de los placeres*; los cristianos, por la *carne*, y los modernos, por la *sexualidad*.

Foucault produce una *analítica*. Se pregunta por las condiciones de posibilidad de los sujetos, de los discursos y de los objetos, se pregunta también por la conformación de los individuos, de las verdades y de las objetividades. Atiende además a las relaciones de fuerzas y a las estrategias sociales.

La *genealogía* nietzscheana le marca el rumbo. Hay que

rastrear los remotos y oscuros comienzos. Hay que encontrar la turbia fuente histórica de las verdades. Se parte de una cuestión presente. Se persiguen los rastros. Se trata de dilucidar en qué condiciones un acontecimiento es posible.

El genealogista "escucha" la historia.<sup>1</sup> Suele descubrir que detrás de las cosas no se revela una esencia, sino las relaciones de poder que las posibilitaron. Al quitar las máscaras descubre que existe un pasado vivo en los textos, en los documentos, en los monumentos.<sup>2</sup> Un pasado indiferente a la evolución, al desarrollo del espíritu, al destino de un pueblo y al progreso de la razón. El genealogista es sensible, en cambio, a una dispersión de precedencia: accidentes, desviaciones, azar, errores, luchas. Descubre que en la raíz de *lo que conocemos* y de *lo que somos* no subyacen idealidades inmutables sino la exterioridad del accidente y de lo azaroso mezclándose en las estrategias y en los *enunciados*.<sup>3</sup>

La analítica recurre también a la *arqueología*. En su primera etapa Foucault dice valerse específicamente de la *arqueología*. Mientras la genealogía busca las relaciones de poder que hicieron posible una realidad determinada, la *arqueología* se ocupa de la *episteme*; es decir, del *a priori* histórico del saber, de las reglas de formación de los discursos. Reglas históricas, culturales, sociales. La *arqueología* escarba en los arcanos del archivo. Así como debajo de la iglesia cristiana subyace el templo pagano, debajo de cada "verdad" humana (no existe otra) se oculta su historia.

<sup>1</sup> Cfr. Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 10.

<sup>2</sup> En una primera etapa de su obra, Foucault pretendía que los testimonios fueran como monumentos que muestran sus propia realidad más allá de cualquier interpretación. Esta pretensión de neutralidad es abandonada por Foucault después de la publicación de *La arqueología del saber*.

<sup>3</sup> "Enunciado", en Foucault, no tiene el sentido que normalmente se le otorga a ese término; se retoma el tema en el apartado siguiente.



Los textos de la etapa arqueológica son *La historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. La etapa genealógica comprende *El orden del discurso*, *Vigilar y castigar*, *Microfísica del poder* y el primer tomo de la Historia de la sexualidad: *La voluntad de saber*. Por último, los tomos II y III de la Historia de la sexualidad: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, corresponden a la etapa ética en la que emplea los dos métodos: el arqueológico y el genealógico. En realidad, con mayor o menor grado de conciencia, Foucault siempre se valió de elementos similares para acceder a su objeto de estudio. No obstante, en distintas épocas de su vida, privilegió determinadas temáticas. Aquí se destacan sólo aquellos textos que son paradigmáticos para comprender la obra de Foucault.

No coincido con quienes rescatan sólo una etapa del pensamiento de Foucault. Por ejemplo, desde posturas marxistas es común privilegiar la perspectiva del poder; o sus estudios sobre el discurso, desde la lingüística; o la instancia ética, desde posturas defensoras de la modernidad.<sup>4</sup> En esos casos se desconoce, o se pretende desconocer, algunos aspectos insoslayables de la obra foucaultiana. En primer lugar, si *el poder necesita verdades para circular y transmitirse*, resulta indispensable atender a las reglas de formación de los discursos, puesto que "no hay fragmento de verdad que no esté sujeto a condición política". No se comprende entonces cómo se puede leer a Foucault ignorando sus textos sobre el saber. En segundo lugar, en este pensamiento resulta *inconcebible un análisis de la verdad sin apelar al poder*. "¿De qué pude estar hablando todos estos años sino del poder!" exclama Foucault al finalizar su etapa arqueológica. Por último, *no existen subjetividades morales sino como "plegamientos" de los saberes y de los poderes*

<sup>4</sup> Por su aparente falta de "rupturas epistémicas" (no históricas). Tal falta, o pretendida continuidad histórica, no existe, es producto de lecturas "interesadas" o superficiales.

*epocales*; por consiguiente no se puede obviar la analítica ética para comprender los modos de sujeción occidentales. El sujeto sujetado al saber y al poder de su tiempo es asimismo el sujeto moral.

Resumiendo:

- 1) No hay poder sin saber
- 2) No hay saber sin poder
- 3) No hay saber ni poder sin subjetividades éticas.

Foucault concibió la actividad filosófica como un *ethos*. La filosofía no es un quehacer intelectual sin compromiso ni consecuencias. Filosofía es pensar el presente. En el caso de Foucault, pensar las condiciones de posibilidad de nuestro presente, no para copiar modelos del pasado, sino para conocer el entramado en el que estamos sujetos. El diagnóstico teórico puede estremecer la red de ese entramado y sus intersticios, sobre todo en las regiones de nuestros intereses y de nuestras posibilidades. Se trata de entender nuestras propias bases impensadas. No para fundamentar filosóficamente la realidad, sino para producir efectos sobre ella.

Sus análisis son perspectivas-intensivos. Sin pretender universalidad, se pretenden más bien exhaustivos en intensidad. Sin abarcar la totalidad, aspiran a dilucidar la constitución del sujeto. Casi al final de su vida, Foucault reflexiona así:

"He realizado, en primer lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad a través de la cual nos constituimos en *sujetos de conocimiento*; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en *sujetos que actúan sobre los otros*; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en *agentes morales*."<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p.193-4.

Foucault, que consideraba la teoría como caja de herramientas, creía que el pensamiento opera sobre la realidad. Mejor dicho, el pensamiento produce las condiciones de posibilidad para operar sobre la realidad. Establece *diagnósticos* sobre el presente, sobre las complejidades de lo real, sobre lo concreto. Califica realidades parciales, locales, situadas. Analiza procesos, acontecimientos, sucesos. El suelo de este pensamiento no es eterno ni seguro. Es temporal e inestable.

### 1.1. Prácticas discursivas, la arqueología

Así como Foucault trata de buscar en las cosas para encontrar la forma que las contiene, trata también de buscar en las palabras para encontrar su materialidad. De las prácticas discursivas y no discursivas surgen funciones que atraviesan dominios de posibilidades estratégicas complejas. En ese dominio se producen contenidos concretos, objetividades. El *enunciado* es una función de existencia que pertenece a los signos pero que se imbrica en las cosas, interactúa en dispositivos. Los enunciados producen objetividades.

Un enunciado, en sentido arqueológico, no es ni una palabra, ni una frase, ni una proposición. Pero puede serlo. El arqueólogo busca en las palabras para encontrar enunciados. Ellos son las formas que contienen las cosas, por lo tanto, también en las cosas se pueden buscar enunciados. Pero los enunciados no son significantes ni las cosas son referentes (ni objetos en el sentido usual del término). En la formación de los objetos arqueológicos obra un conjunto de relaciones. Las prácticas sociales subsisten a los objetos. Prácticas y enunciados generan objetividades y subjetividades.

Los objetos y los sujetos existen insertos en un complejo haz de relaciones. La red está compuesta por instituciones, situaciones políticas, procesos sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, tecnologías, clasificaciones,

caracterizaciones, valoraciones, asentamientos materiales y sustratos culturales.

El enunciado atraviesa objetos, conceptos, sujetos y técnicas. Las letras, tal como están dispuestas en el teclado de una máquina de escribir, no constituyen un enunciado. Pero esa misma disposición transcrita en un manual para aprender a escribir a máquina es un enunciado.<sup>6</sup> En este último caso se trata de un "saber" que responde a reglas de formación vigentes en una época dada. Veamos un ejemplo más completo: en una región existe un puente. Si algún vecino dice "el puente no resiste el paso de un camión", eso no es, en el sentido que le da Foucault, un enunciado. En cambio, si esa misma expresión la dice un ingeniero que pertenece a Vialidad Nacional y ha realizado un estudio sobre la resistencia de ese puente, es un enunciado. En la primera expresión se trataba de un acto de discurso de la vida cotidiana con significación, pero sin el respaldo o la convocatoria de los procesos que, en nuestra época, la validarían. En la segunda expresión se trata de un acto de discurso técnico que surge de reglas establecidas según un juego de verdad (campo enunciativo), en este caso tecnocientífico e institucional. Forma parte, además, de un conjunto de actos de discursos considerados sólidos (formaciones discursivas). Estos discursos se entretajan y surgen de un haz de relaciones. Se podría decir que el puente, aislado de todas esas relaciones, no es un objeto arqueológico. No obstante, en relación con las instituciones, planos, procesos, prácticas, conceptos, estrategias y sujeto de la enunciación surge como objeto para la arqueología, en el soporte material de lo que, comúnmente, entendemos por "puente". La expresión citada es un enunciado en boca del ingeniero. Responde a la voluntad de verdad de su época.

Las cosas no se delimitan por sí mismas, ni muestran en sí su constitución interna o el entramado de su racionalidad

<sup>6</sup> Ejemplo dado por Foucault en *La arqueología del saber* (México, Siglo XXI, 1970), p. 143.

inmanente. El arqueólogo busca aquello que les permitió aparecer, cómo se relacionaron con otras cosas u objetos, cómo se yuxtaponen entre ellos, cómo lograron marcar su diferencia y colocarse en un espacio de exterioridad. Aparece, así, lo invisible del iceberg. *El análisis arqueológico hace surgir las condiciones de posibilidad de las cosas, de los objetos y de los sujetos pertenecientes a un período histórico determinado.* También hace surgir el a priori histórico de los discursos.

Foucault estudia durante su etapa arqueológica el período histórico que abarca desde el Renacimiento hasta el siglo XIX. Al lapso que se extiende entre los siglos XVII y XVIII lo llama "Época Clásica", al que comienza en el siglo pasado, "modernidad". Se preocupa por lo "decible" y por lo "visible" (qué ve y qué dice una época). Profundiza su investigación sobre las reglas de formación de los discursos. Analiza algunos de los estratos culturales sobre los que se "apoya" nuestra propia *episteme*.

Foucault parte de una noción crítica respecto de la historia. Considera que la historia no refleja un progreso de la razón. Desde la arqueología se descubren distintas formaciones históricas. En ellas pueden aparecer elementos de la conformación anterior, pero dispuestos de otra manera, integrando una nueva estructura.<sup>7</sup>

Se ha producido un movimiento de caleidoscopio y no la confirmación de un desarrollo. No existe *la* medicina ni *la* locura, ni *el* Estado. Existen estructuras sucesivas que tienen su génesis. Pero se explican por las posiciones que ocupan en la configuración y por las relaciones de fuerzas en las que se insertan. Cada cambio de época es como un movimiento caleidoscópico. Sus elementos pueden ser los

<sup>7</sup> Mientras la historia se ocupa del pasado, la arqueología se ocupa de los estratos sobre los que se asienta una época histórica; algo similar a lo que ocurre en la arqueología científica, por medio de la cual se puede encontrar los restos de una ciudad antigua debajo de una pradera.

mismos. Pero, al ritmo de los avatares históricos, se reacomodan de distinta manera. Dentro de ese orden encontramos similitudes, series, equivalencias. También se pueden hallar este tipo de conexiones entre una época y otra. Nada autoriza, no obstante, a suponer que las conformaciones de una época son "progreso" o "perfeccionamiento" de las anteriores. Así como nada autoriza a suponer que cuando en el centro del caleidoscopio se forma una figura, ésta sea una "evolución" a partir de una figura anterior.

No sólo las formaciones culturales de cada época pueden ser comparadas con las figuras de un caleidoscopio, sino también con un *conjunto* de figuras de caleidoscopio; ya que según el *corpus* considerado (economía, medicina, etc.) y la diagonal trazada para su estudio (analogía, representación, etc.) todo cambia. Es decir que a partir de elementos reales (prácticas discursivas y no discursivas) se conforman figuras o estratos que la arqueología puede llegar a objetivar en su multifacética pluralidad. "Se trata de desplazar una dispersión que no puede jamás reducirse a un sistema único de diferencias, una diseminación que no responde a unos ejes absolutos de referencia; se trata de operar un descentramiento que no deja privilegio a ningún centro".<sup>8</sup>

En los dos primeros libros arqueológicos (*Historia de la locura y Nacimiento de la clínica*) se describen las relaciones por medio de las cuales un discurso entra en contacto con un régimen de materialidad. En el tercero (*Las palabras y las cosas*) se describe el régimen de los discursos. En el cuarto (*Arqueología del saber*), Foucault reflexiona sobre sus análisis anteriores. Este último texto es meta-arqueológico, no hace arqueología, se refiere a ella. Se lo podría titular: "discurso sobre el método". Paradójicamente, junto con la consideración teórica sobre la arqueología y su compromiso con este método, Foucault clausura la etapa arqueológica. En sus obras posteriores, si bien sigue un tipo de investigación marcado por la impronta arqueológica, le agrega obras problemáticas y otros procedimientos.

<sup>8</sup> Foucault, M., *La arqueología del saber*, edición citada, p. 268.

Foucault trabaja con la noción de "problematización". Esto es, a partir del objeto de estudio elegido (locura, delincuencia, castigo, actividad sexual, etc.), trata de determinar cómo y por qué, en un momento dado, estos objetos han sido problematizados a través de una determinada práctica institucional y por medio de aparatos conceptuales. Problematización no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.).

Las problematizaciones se hacen a través de prácticas del ver y del decir. Al mismo tiempo, de las problematizaciones surge el discurso considerado verdadero. La historia de la verdad es la historia de esas prácticas, del proceso que siguen y del método con que se instrumentan. Hay problematizaciones cuando no existe correspondencia entre los fragmentos de verdad que entran en contacto. Algunos se ofrecen con claridad a la vista y son difíciles de enunciar, otros pueden ser dichos, pero resultan dificultosos de visualizar.<sup>9</sup>

Existe una disyunción entre lo visible y lo enunciable. En la no-relación, la problematización establece la relación. Se descubren los enunciados y las visibilidades donde estos alcanzan sus propios límites. En este juego de aperturas entre lo enunciable y lo visible se abre la textura del ser. Como éste no pertenece solamente al orden del discurso, sino también a las positivities, ambos están implicados y constituyen la realidad. Por lo tanto, lo que hace Foucault

<sup>9</sup> Foucault compara la composición de la verdad con el conjunto de fragmentos de un todo que puede llegar a reencontrarse (la noción de símbolo griega), cfr. Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 42-7.

no es filosofía del lenguaje, ni filosofía de la historia, sino *ontología histórica*. Esta ontología no establece condiciones universales con respecto a los *a priori*. Las condiciones varían con la historia. La solución de una problemática no se transmite de una época a otra. Pero un problema nuevo puede reactivar los datos de una vieja problemática. Cada formación histórica plantea sus propios cuestionamientos: ¿qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar en tales condiciones de luz y de lenguaje? ¿Qué puedo hacer, qué puedo reivindicar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto? Bajo estas tres preguntas, el yo no designa un universal, sino un conjunto de posiciones singulares adoptadas en un Se habla, Se ve, Se hace frente, Se vive.

La pregunta desde el singular sería, "¿qué soy en este momento de la historia?" Esta pregunta, que Foucault considera fundamental, la toma del espíritu que anima la reflexión kantiana sobre la Ilustración.<sup>10</sup> Ahí Kant, no sólo se pregunta por el hombre, en tanto universal —pregunta que ya se había hecho Descartes— se pregunta, también, por el aquí y ahora del hombre. Foucault trabajó sobre el pensamiento de Kant en su tesis complementaria de doctorado (1961). En el año 1983, en su curso del Colegio de Francia, dice que Kant le dio su impronta a la filosofía occidental, la cual hasta nuestros días se sigue preguntando sobre la identidad del hombre, en tanto ser histórico. Y, si bien el aspecto de "filosofía universal" —que Kant toma de la tradición filosófica— no ha desaparecido, a partir de él la filosofía comienza a preguntarse por su tiempo. En análisis crítico del mundo en el que vivimos organiza y orienta la tarea filosófica.

La pregunta orientadora de los trabajos filosóficos de Foucault, en el período que va desde 1961 a 1969, partía del

<sup>10</sup> Kant, I., *¿Qué es la Ilustración?*, traducción castellana de J. Dotti, en *Espacios de crítica y producción*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1988.

pensamiento del presente para dirigirse hacia el pasado. Se preguntaba entonces, ¿qué es el saber? El método de la arqueología condujo la búsqueda. A partir de 1970 el tema privilegiado será el poder: comienza la genealogía.

### 1.2. Prácticas individuantes, la genealogía

*El orden del discurso* es el texto programático con el que Foucault inicia el período genealógico. Se trata de su clase inaugural en el Colegio de France (diciembre de 1970). Ocasión en que se hacía cargo de la Cátedra de "Historia del Pensamiento", dejada vacante por Jean Hyppolite. En este texto, Foucault sigue preguntando por las condiciones de posibilidad de determinados acontecimientos. En este caso, las condiciones de posibilidad del discurso, en su materialidad de acontecimiento enunciativo. Pero, ahora, hay una nueva propuesta —la cual necesitará ser analizada, trabajada, puesta a prueba—: lo que subyace, se entreteje y posibilita el acontecimiento, siendo, a su vez, modificado por él, es el poder.

El estudio del poder en ejercicio es una novedad en los trabajos de Foucault. El tema del discurso había sido planteado así en *Arqueología del saber*:

"Yo quisiera demostrar que el discurso no es una delgada superficie de contacto, o de enfrentamiento entre una realidad y una lengua, la intrincación de un léxico y de una experiencia; quisiera demostrar con ejemplos precisos que analizando los propios discursos se ve cómo se afloja el lazo al parecer tan fuerte de las palabras y las cosas, y se desprende un conjunto de reglas adecuadas a la práctica discursiva. Estas reglas definen no la existencia muda de una realidad, no el uso canónico de un vocabulario sino el régimen de los objetos".<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Foucault, M., *La arqueología del saber*, edición citada, p. 66.

El régimen de los objetos y el régimen de los conceptos, las formaciones discursivas y las modalidades enunciativas, las estrategias, los enunciados, los cambios y las transformaciones de los discursos serios, de aquellos que se consideran verdaderos y son avalados por un *corpus* institucional y de saber. Son los temas que Foucault había trabajado en *Arqueología del saber*. Retoma la problemática en *El orden del discurso*, relacionando puntualmente sus reflexiones sobre el discurso con sus actuales preocupaciones sobre el poder.

Foucault establece que la palabra no surge azorasamente. Dispone de mecanismos prefijados para su producción. Se emite respetando ciertas sujeciones. Todo discurso se perfila según un juego contrastador de permisiones y de restricciones. La secuencia de enunciados se configura según mecanismos propios del flujo mismo de la expresión, del lugar en que se manifiesta y del sujeto portador del discurso. La condición más general de las formaciones discursivas es que excluyen un sujeto previo de la enunciación. El sujeto es una variable, o más bien un conjunto de variables del enunciado. Es una función primitiva derivada del lenguaje, o del propio enunciado.<sup>12</sup>

El discursar que se manifiesta con palabras no es algo natural ni espontáneo. Acontece en un marco que lo hace posible. Sigue tácitos acuerdos que tienen que ver con el medio en que se habla, con el tema que se trata, con el emisor y con los receptores. La extraña paradoja de la palabra es que se ha de usar de ella para hablar de ella misma. El misterio insondable de un discurso que pretende explicitar los supuestos de los discursos es que está constituido con las mismas sujeciones que trata de denunciar. Por otra parte, nunca un discurso es totalmente original, nunca es absolutamente imprevisto. Es como si, desde siempre, se lo estuviera acunando para que un buen día surja según un

<sup>12</sup> Cfr. Foucault, M., *¿Qué es un autor?*, Tlaxcala, Universidad Autónoma, 1985.

orden preestablecido. Tiene su lugar. Busca su *poder*. Realizar entonces un estudio del poder a partir del discurso será el punto de partida de la genealogía (*Orden del discurso*). Luego Foucault se abocará a las prácticas no discursivas: sometimiento del cuerpo (*Vigilar y castigar*). Más tarde se preocupará por las prácticas discursivas y no discursivas del poder: bio-poder, dispositivos de sexualidad (*La voluntad de saber*, primer tomo de la Historia de la sexualidad).

Se podría pensar *El orden del discurso* como el *a priori* histórico de la genealogía. Cuando Foucault haya logrado sus frutos más elaborados (después de *Vigilar y castigar*), dirá que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay de productor en el poder. Porque si se definen los efectos del poder por la represión, se da una concepción puramente jurídica del poder, se identifica el poder a una ley que dice no. Ahora bien, si el poder no fuera más que represivo, sino hiciera nunca otra cosa que decir que no, se lo resistiría. Lo que hace que se acepte es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.<sup>13</sup>

Pero, para llegar a estas conclusiones, Foucault debió antes transitar los grises caminos de la búsqueda histórico-filosófica. Esa búsqueda, fundamentalmente en la etapa genealógica, está marcada por la impronta de Nietzsche.

"La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces escritas".<sup>14</sup> En este párrafo, Foucault, retoma una metáfora nietzscheana: "el gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efec-

<sup>13</sup> Cfr. Foucault, M., *Microfísica del poder*, edición citada, p. 182.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 7.

tivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura del pasado"<sup>15</sup> A su vez, este juego de metáforas está al servicio del reconocimiento foucaultiano de la genealogía de Nietzsche como inspiradora de su propia metodología de trabajo. Se parte de una cuestión presente. Se intenta responder a la pregunta: "¿quiénes somos nosotros en realidad?", interrogando a la historia.

Foucault, antes de publicar *Vigilar y castigar* adelantó claves de su nuevo método. En la genealogía, el tema del saber pasa a ocupar un segundo plano. Ocupa su lugar la problemática del poder. Aunque, en realidad, dicha problemática estaba implícita en la arqueología, es decir, en el saber. Foucault se preguntaba por las condiciones de posibilidad históricas de los objetos de la experiencia (específicamente la locura, la enfermedad y el ser vivo que trabaja y habla). La respuesta se iluminó recién desde la reflexión sobre el poder. Este se presentó como una instancia trascendental histórica del saber.

Foucault concibe el poder como un diagrama en el que se relacionan fuerzas que son a la vez activas y reactivas. Esta construcción teórica implica una novedad respecto a los trabajos anteriores. Pero, en su manera de interrogar a la historia, en el manejo erudito del material y en el rechazo de categorías ideales en beneficio de constataciones positivas, sigue vigente la metodología anterior. Acerca de esto Foucault hace la siguiente reflexión:

"Lo que le faltaba a mi trabajo era este problema del 'régimen discursivo' de los efectos de poder propio del juego enunciativo. En el punto de confluencia entre *Historia de la locura* y *Palabras y cosas* se encontraba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había por entonces aislado muy mal <...>

<sup>15</sup> Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1980, prólogo, 7, p. 24.

¿de qué he podido hablar, por ejemplo, en *Historia de la locura*, o en *Nacimiento de la clínica*, sino del poder?"<sup>16</sup>

En el pensamiento de Foucault, la temática que más claramente se dibuja como "resultado de accidentes históricos" es, justamente la del poder. El objetivo al que apuntan los análisis genealógicos de Foucault es *determinar el funcionamiento del poder*, mostrar las piezas que lo articulan y su mecánica. Tres son las condiciones de posibilidad que permitirán que la cuestión del poder emerja en la obra de Foucault:

1. Mayo de 1968, momento en el que se produce un importante desplazamiento en el plano insurreccional. No se trata ya de atacar, en concreto, las instancias de explotación económica, sino de tomar las cosas en su materialidad más simple apuntando a los mecanismos de poder, a sus articulaciones microfísicas.

2. El trabajo de Foucault en el G.I.P. (Groupe de information sur les Prisons), creado en 1971 por J.M. Domenach, P. Vidal-Naquet y el mismo Foucault, a raíz de la huelgas de hambre protagonizadas en enero-febrero de 1971 por los estudiantes izquierdistas encarcelados.

3. Finalmente, una lectura sistemática de Nietzsche, llevada a cabo desde 1964 a 1968. De estas tres líneas surge, progresivamente, el análisis foucaultiano de las relaciones de poder y su proyecto de una genealogía del Orden Burgués.

A partir del estudio de documentos (militares, pedagógicos, industriales, carcelarios), Foucault constituye el modelo de las relaciones de fuerzas múltiples, intrincadas y cruzadas que conforman los dispositivos del poder. La imagen que suscita este estudio es la de quien, para saber cómo se realizó un tapiz, lo analiza desde el reverso. Los teóricos, en general, han buscado en el pacto el modelo primitivo que permita explicar los equilibrios (o desequili-

<sup>16</sup> que son a la vez, M., *Microfísica del poder*, edición citada, p. 178-9.

brios, cuando no se cumple el pacto) de poder. Aunque, en realidad, se especulaba sobre el poder, se avanzaba hasta determinadas entidades o grupos que lo ejercen. Pero no se analizaba su mecánica. Esto es, precisamente, lo que intentará Foucault: analizar los mecanismos de donde surge aquello a lo que llamamos "poder". Su pregunta sobre el modo en que se ejerce el poder recorre las prácticas militares, escolares, laborales, carcelarias, es decir, las prácticas disciplinarias. Se trata de determinar el funcionamiento del poder.

La relaciones de fuerzas, tal como se despliegan, a partir de la análisis del poder elaborada en *Vigilar y castigar*, se presentan como:

- Una distribución en el espacio
- Un orden en el tiempo
- Una composición que articula tiempo y espacio

Del estudio de esta "geometría" espacio-temporal, en la que se conjugan las distintas composiciones de fuerzas, extraerá Foucault sus tesis sobre el poder:

— *El poder pasa a través de dominados y dominantes*, es una relación de singularidad (hay que sustituir la imagen piramidal por una reticular).

— *El poder no es una propiedad, es una estrategia*, no se posee, se ejerce (modelo de la batalla perpetua).

— *Poder y saber se autoimplican*, aunque son de distinta naturaleza, cada relación de poder se constituye en un campo correlativo de saber, cada campo de saber se conforma entre relaciones de poder. Pero la práctica del poder es *irreductible* a la práctica del saber (existe cierta primacía del poder sobre el saber).

— *El poder, en esencia, no es represivo*, su ejercicio es riesgo, inestabilidad. Funciona a través de una red de efectos inducidos.

— *El poder es productivo*. Produce, por ejemplo, individuos, produce sexualidad, produce ilegalismos indispensables para el mantenimiento del sistema legal. Los procesos jurídicos, carcelarios, médicos, laborales, educativos y militares de la modernidad conllevan en sí un afán individual

lizante capaz de atrapar en sus "cuadrículas" a cada persona y de identificarla con precisión. Lo que Aristóteles consideraba imposible, se vuelve posible en las sociedades disciplinarias: *un saber de lo individual*. Con tal saber es factible un trabajo sobre el alma de cada individuo. La sociedad se torna disciplinada. Los hospitales, las cárceles, las fábricas, los ejércitos y los colegios se disciplinan. El patrón de medida será la *norma*. Pero quien no la cumpla estará mucho más individualizado que el que la cumple. Lo normal es ser sano. Si estuviera enfermo habría que someterse a ser registrado, auscultado, observado, visitado, minuciosamente examinado. Lo normal es cumplir las leyes. Si se las violara, se sufriría encierro, control, vigilancia, acecho. Todos los estudiantes están individualizados. Los exámenes se tornan (según avanza la Epoca Clásica) más numerosos y minuciosos. Pero quien no estudia lo suficiente estará mucho más observado que el "buen" alumno. El que no estudia será incluso expuesto como "mal" alumno a la vista de sus pares, no solamente a la de sus maestros. El soldado debe ser disciplinado al máximo (el modelo es el rigor prusiano), si no lograrse la disciplina requerida, será aislado. Otro tanto ocurrirá con el preso que no "observa" las reglas. Los que no se atienen al orden establecido se individualizan más que sus compañeros "observantes". El obrero, cuanto menos se atenga a las normas, más controlado estará, correrá el peligro de expulsión. Cumplir, de todos modos, no significa no estar individualizado. El que cumple ocupa un lugar determinado en la línea de producción, en el rango de estudio, en las formaciones, en las celdas, en las "células".

Así como los sujetos son individuos respecto de la sociedad (total o parcial), las normas son particulares respecto de las leyes. En una sociedad regida solamente (fundamentalmente) por leyes, *todos* deben acatar esas leyes. En una sociedad reticulada por normas (aun cuando las leyes siguen vigentes), *cada* institución determina lo que es normal. No es únicamente cumpliendo las mismas normas que se es sano, o un buen soldado, o un escolar aplicado, o un buen

obrero o un presidiario ejemplar, hay que considerar cada caso en especial. Cada institución, a su vez, particulariza (o aspira a hacerlo). Existe una prescripción: *diferenciar las particularidades dentro de cada institución para no someterlas a idénticas disciplinas*. Por ejemplo, tratar a un criminal como a un ladrón, o a un alumno del primer curso como a uno del último. No hay que descuidar el control de cada individuo. La individuación aparece como el objetivo último de un código exactamente adaptado.

Los procesos de individuación estudiados en *Voluntad de saber* muestran que también se produce individualidad a partir de los dispositivos de sexualidad. Hasta el siglo XVII, las relaciones de sexo se regían, fundamentalmente, por un dispositivo de alianza, sistemas de matrimonio, fijación y desarrollo de parentesco, transmisión de nombre, bienes. Este era el blasón de la aristocracia. En él reinaba la *sangre*, la *trascendencia*, la *genealogía*. En la escala social, la individuación era ascendente: a mayor nobleza, mayor individuación. A partir del siglo XVIII, la burguesía debe darse su propio estatus. Se va creando el *dispositivo de sexualidad*. El nuevo dispositivo, se superpone al anterior y, sin excluirlo, reduce su importancia. El nuevo dominio será: el *sexo*, la *descendencia*, la *herencia*. Comienza una individuación descendente. A la sexualización de la familia burguesa (era una manera de distinguirse de la aristocracia),<sup>17</sup> continuará la sexualización de las clases populares. La nueva tecnología del sexo es un asunto social (no solamente de clases privilegiadas). Esta nueva tecnología estará a cargo de la *medicina* (asegurar descendencias sanas, hábitos "higiénicos", costumbres morigeradas), la *pedagogía*

<sup>17</sup> A la aristocracia le interesaba la "sangre azul", a la burguesía le interesa la "sangre sana": no mantener relaciones sexuales fuera del matrimonio, asegurar la salud de los futuros herederos evitando casamientos sospechosos de "perversidad" (personal o familiar), rastrear enfermedades venéreas, controlar la sexualidad infantil, doméstica, etc.



(sexualidad infantil) y la *economía* (campanas de natalidad).

El dispositivo de sexualidad es dinámico, polimorfo, cambiante. El dispositivo de alianza era estático, fijo, fuertemente estructurado. En éste último, el modelo es la relación *familiar*. En el de sexualidad, no hay modelo fijo. Sus tentáculos se alargan a las perversiones, la histeria femenina, los "hábitos" infantiles. En fin, al *deseo*. Cuando, en el siglo XIX, la psiquiatría y el psicoanálisis manejen los destinos del dispositivo de sexualidad, se producirá una inversión de los papeles de ambos dispositivos; o una "contaminación" de uno con otro. Se introduce el *deseo* en las relaciones de sangre (incesto, Edipo, fijación a ciertas partes de los cuerpos parentales). Se toma el modelo familiar para explicar o entender cualquier situación ligada a la sexualidad.

Paralelamente a la disciplinaridad de los cuerpos —en las múltiples estructuras panópticas que proliferan desde la Epoca Clásica— se instalan los dispositivos de sexualidad que individualizan "desde arriba" (medicina, pedagogía, Estado). "Que el Estado sepa lo que sucede con el sexo de los ciudadanos y el uso que le dan, pero que *cada cual*, también, sea capaz de controlar esa función".<sup>18</sup> Todos y cada uno serán interrogados respecto de su sexualidad. Se le pregunta al loco, al criminal, al niño, al que no ama al sexo opuesto. A partir de estas "sexualidades periféricas", y como un movimiento de reflujo, se le pregunta, también, a la "sexualidad normal": ensoñaciones, manías, obsesiones, fantasías. Descubrir los vericuetos de mi deseo *me* particulariza. La diferencia de la que voy tomando conciencia (si investigo, siempre encontraré alguna), *me individualiza*, me diferencia de los demás. Esta forma de poder exige, más que las viejas prohibiciones, presencias constantes, atentas, también curiosas, supone proximidades; procede por *exámenes* y observaciones insistentes; requiere un intercambio de

<sup>18</sup> Foucault, M., *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977, p. 36-7.

discursos (a través de preguntas que arrancan confesiones y de confidencias que desbordan los interrogatorios). Implica una aproximación física. La medicalización de lo insólito es, a un tiempo, el efecto y el instrumento de todo ello. Desde el momento en que el sexo se vuelve cosa médica o medicalizable, es en tanto que lesión, disfunción o síntoma como hay que sorprenderlo en el fondo del organismo o en la superficie de la piel o entre todos los signos del comportamiento. El poder que tomó a su cargo la sexualidad se impone el deber de rozar los cuerpos; de acariciar con la mirada y de electrizar las superficies. Dramatiza momentos turbados. Abraza con fuerza al cuerpo sexual acrecentando las eficacias y extendiendo el dominio y el control.

Variadas técnicas de acceso a la verdad han convertido la sociedad en "confesante": rituales jurídicos o policíacos, testimonios de todo tipo, procedimientos científicos de observación y demostración. La práctica de producir verdad circula por la justicia, la medicina, la pedagogía, las relaciones familiares, las relaciones afectivas. Confesar la *verdad* es una manera de individualizarse. La confesión de la *verdad* —sea ésta de la índole que fuere— se inscribe en los procedimientos de individuación propios del poder. Foucault señala que en esta obra Occidente sometió a generaciones a fin de producir —mientras que otras formas de trabajo aseguraban la acumulación de capital— la sujeción de los hombres, *su constitución como "sujetos"*; en los dos sentidos de la palabra: *sujeto*, como individuo consciente de sí mismo y *sujeto*, como individuo inmerso en el dispositivo de poder y los estratos de saber.

En los dispositivos panópticos considerados en *Vigilar y castigar* aparece claramente el "control" que todos y cada uno establece sobre los demás (las puertas de las carpas de campaña del jefe de los prusianos enfrentan a las de los soldados, el vigilante no puede abandonar su lugar de vigilancia). Otro tanto ocurre en los dispositivos de sexualidad (desarrollados en *Voluntad de Saber*), que parecerían atravesados por la disposición panóptica. Cuando la medicina comenzó a "hacerse cargo" de la sexualidad familiar, el

médico y los padres se "aliaban" para el control del niño. Así, proliferaron las prácticas antimasturbatorias, las pesquisas, los interrogatorios. En cambio, cuando el psicoanálisis extiende sus dominios, la alianza es con los hijos. Hay que averiguar si se otorgó el cariño suficiente, si se fue deseado, si se fue castrado. Pero como esto no logra, tampoco, borrar totalmente el modelo anterior, también aquí, vigilantes y vigilados quedan atrapados en su mutua y exasperante vigilancia. No por exasperante, estéril. La vigilancia recíproca produce sexualidad, produce placer, produce ley (sin ley no habría deseo) y produce *individualidad*. Por primera vez en la historia de Occidente se crean dispositivos de saber y económicos, para *escuchar* los placeres individuales de los seres humanos. Los susurros de los gabinetes psicoanalíticos remedan y repiten hasta el cansancio, cada fantasía, cada deseo, cada frustración. Tengo una oreja a mi disposición para que reciba los más íntimos conductos capilares de mis secretos anhelos. Le pago por ello.

El análisis de la individuación proveniente de los dispositivos sexuales, permite vislumbrar el poder microfísico a nivel del deseo. Pero el sujeto moderno no es sólo sujeto de deseo. El proceso de su individualización se produce también en el resto de las prácticas sociales. Hasta comienzo del siglo XVII, pocos eran los que se individualizaban. Específicamente aquellos que se encontraban en la cima de las relaciones de poder: monarca, artistas, sabios, nobles. Ellos tenían un nombre, o una estirpe, o cierta autoridad en determinados campos. El resto de la sociedad se confundía algo indiscriminadamente: los ciudadanos estaban sujetos a leyes generales, los soldados formaban parte de un conglomerado bélico, los presos se arracimaban sin identidad, los enfermos se confundían en el casi anonimato, los alumnos debían demostrar su idoneidad en períodos que, ahora, consideraríamos demasiado espaciados, los trabajadores se agrupaban en torno a un experto. A partir del siglo XVII, con la implantación de las disciplinas, se invertirán los procesos de individuación. Cada soldado cobrará importancia por sí mismo, obviamente, en función del todo. Pero con

la inalienable importancia de una pieza de reloj. Cada enfermo será un "caso clínico", con su bagaje de historia, de regímenes, de hábitos. Cada alumno estará registrado no sólo por sus logros o fracasos de aprendizaje, sino también por su conducta. Cada obrero será calificado (con el tiempo necesitará una libreta con su itinerario laboral para poder trabajar). Cada prisionero prontuarioado y, a mayor rebeldía, mayor aislamiento. La individuación descendente se extiende y penetra los hilos más delgados de la sociedad.

No obstante, que la individualización descienda no quiere decir que el poder se ejerza unilateralmente. el poder sólo existe "en acto", ejerciéndose entre *partenaires* que actúan los unos sobre los otros. Es un mutuo modo de acción: los puestos jerárquicos y de tropa, se coordinan simétricamente, el maestro en su tarima es observado y observante, el médico en su gabinete mira y es mirado, el guardián en su torre, vigila y es vigilado. El poder circula por retículas, cuyas fuerzas activas y reactivas se movilizan y se cruzan en puntos que fijan (inestablemente) a los individuos en sus puestos. El diagrama de la sociedad disciplinaria parecería estar atravesado por una pregunta: "¿Cómo aplicar reglas fijas a individuos singulares?". Ella puede rastrearse en los códigos penales, laborales, pedagógicos, médicos.

Las autoridades, o los teóricos de cada materia, en el esfuerzo por contestar a esa pregunta, elaborarán códigos disciplinarios que constituyen verdaderos aparatos de saber. Una vez establecida la norma, el examen individual determinará la idoneidad de cada uno. Y esto no ocurre de una vez y para siempre, sino de manera constante y permanente. Foucault ve surgir al individuo moderno desde las prácticas disciplinarias. En última instancia, se trata de prácticas carcelarias, puesto que la mayoría de las instituciones, que implantan el buen orden burgués, se rigen por un modelo afín al de la cárcel panóptica. Se establece el dominio de las disciplinas.

"La modalidad implica una coerción ininterrumpida, constante, que vela sobre los procesos de la actividad más

que sobre el resultado y se ejerce según una codificación que reticula con la mayor aproximación el tiempo, el espacio y los movimientos. A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a los que se puede llamar "disciplinas". Muchos procedimientos disciplinarios existían desde largo tiempo atrás, en los conventos, en los ejércitos, también en los talleres. Pero las disciplinas han llegado a ser en el transcurso de los siglos XVII y XVIII unas fórmulas generales de dominación <...> Se podría escribir toda una historia, historia de la *racionalización* utilitaria del detalle en la contabilidad moral y el control político".<sup>19</sup>

A partir del análisis de Foucault de lo *infinitamente* pequeño, se podría pensar que estas prácticas tienen su contrapartida teórica no sólo en el campo de la ciencia y la filosofía (análisis infinitesimal en Newton y Leibniz, establecimiento de límites en Kant), sino también en los códigos jurídicos (delimitaciones de poderes), en los reglamentos escolares (análisis escrupuloso de las acciones), en los estatutos empresariales (especificación rigurosa de las tareas) y en los reglamentos hospitalarios (determinación exhaustiva de los controles, regímenes, higiene). A todos los niveles se rescata el detalle, las enumeraciones, lo puntual.<sup>20</sup>

Se fraccionan las conductas y el tiempo. El hombre-máquina es una pieza más de la maquinaria social. Esta

<sup>19</sup> Foucault, M., *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1977, p. 141-3.

<sup>20</sup> "Una observación minuciosa del detalle, y a la vez una consideración política de estas pequeñas cosas, para el control y la utilización de los hombres, se abren paso a través de la época clásica, llevando consigo todo un conjunto de técnicas, todo un *corpus* de procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas y de datos. Y de estas fruslerías, sin duda, ha nacido el hombre del humanismo moderno" (Foucault, M., *Vigilar y castigar*, edición citada, p. 145).

maquinaria se constituye a partir del "observatorio". El diagrama de poder actúa por el efecto de una visibilidad general. Esto se manifiesta en el urbanismo (ciudades obreras, cárceles, jardines zoológicos, hospitales, escuelas, asilos, campamentos) y en las relaciones que se establecen dentro de cada institución. El individuo está como "a la intemperie". Nada escapa a la mirada. Nadie escapa a la mirada del otro. Dentro mismo de los sistemas se implanta una paradoja: la disciplina, que tiende a nivelar reduciéndolo todo a la "normalidad", genera, a la vez, *individualidades*. La aparente uniformidad de una formación militar, de una cadena de producción, de un aula, de una sala de hospital o de una columna de presos, está constituida por individuos que aprenden —a fuerza de castigos y recompensas— a cumplir con la *norma*. Esta, nivelándolos, también los individualiza, por que es *el esfuerzo personal y la aplicación* de la norma lo que los asimila al sistema. Si no son normales, también se los individualiza. Se los castiga. De la presión constante sobre cada uno surgirá aquello que es digno de castigo o de recompensa. Aunque la mayoría de las empresas son multitudinarias (ejército, fábrica, colonización) *mi* puesto en la maquinaria es fundamental para su funcionamiento. Por lo tanto, dentro de ella —por asimilación— o fuera —por expulsión— soy un individuo. Paradójicamente, también estoy masificado.

Mientras la penalidad judicial se refiere a un *corpus* de leyes y discursos que deben ser observados en general, los dispositivos disciplinarios —aún siguiendo una misma norma particularizan. En el terreno jurídico *me* individualizo cuando transgredo una ley (no antes). En la sociedad disciplinaria, permanezco individualizado (transgreda o no). Si no cumplo, me particulariza el castigo. Si cumplo —aún cuando no reciba una recompensa especial— estoy acreditando mi capacidad. Los establecimientos disciplinarios implantan, por un lado, una *relación binaria* (loco-no loco, sano-no sano) y, por otro lado, una *asignación coercitiva de la distribución* en la maquinaria (quién es, qué lugar le corresponde). Dicho de otra manera, se les impone a las

... las tácticas de las disciplinas individualizantes y, por medio de la universalidad de los controles, se marca el puesto que debe ocupar. La individualización no impide la masificación, aunque ésta reviste características especiales.

La "masa" compacta "de antaño" se ha convertido en una "colección de individualidades separadas". Pero, mientras los sujetos se individualizan, el poder se desindividualiza. Corre por todos los canales de circulación posibles. Los niños de los cursos avanzados enseñan a los más atrasados. Los internos con "buena" conducta controlan a los no tan buenos. La policía tiene "soplones" entre los delincuentes. El poder se expande y produce "bolsones" o "coágulos", puntos de intersección móviles y más o menos inestables. Foucault identifica algunos de esos puntos:

"Un inspector que surja de improviso en el centro del Panóptico juzgará de una sola ojeada, y sin que se le pueda ocultar cómo funciona todo el establecimiento. Y por lo demás, encerrado como está en medio de ese dispositivo arquitectónico, ¿no se halla el director comprometido con él? El médico incompetente que haya dejado que se extienda el contagio, el director de prisión o de taller que haya sido torpe, serán víctima de la epidemia o del motín. "Mi destino, dice el maestro del Panóptico, está ligado al tuyo (al del deterioro) por todas las ataduras que he podido inventar." El Panóptico funciona como una especie de laboratorio de poder. Gracias a sus mecanismos de observación, gana en eficiencia y en capacidad de penetración en el comportamiento de los hombres; un aumento de saber viene a establecerse sobre todas las avanzadas del poder, y descubre objetos que conocer sobre todas las superficies en las que éste viene a ejercerse".<sup>21</sup>

El poder se ejerce desde los basamentos de la sociedad.

<sup>21</sup> Ibid, p.208.

Se trata de una física que tiene su máxima potencialidad ya en un solitario poder central —lo cual no quiere decir que éste no se ejerza también—, sino en los cuerpos que individualizan en las relaciones de poder. Este, en su forma disciplinaria, aumenta la utilidad posible de los sujetos. Hace crecer las habilidades de cada uno. La modalidad disciplinaria no ha reemplazado otras formas de poder, se ha infiltrado en las existentes. Garantiza una distribución infinitesimal del poder en una sociedad donde lo fundamental ya no es la comunidad o la cosa pública (como podía ser en Grecia arcaica o clásica, o en Roma republicana) sino el Estado, por una parte, y los individuos, por otra. Foucault declara que nuestra sociedad no es la del espectáculo, sino la de la vigilancia. Se llega a los cuerpos en profundidad. Se persigue el adiestramiento minucioso y concreto de las fuerzas útiles. Los circuitos de la comunicación son centralizaciones del saber. La hermosa totalidad del individuo no está amputada, reprimida, alterada por nuestro orden social, sino que el individuo se halla en él cuidadosamente fabricado, de acuerdo con toda una táctica de las fuerzas y de los cuerpos. Somos mucho menos griegos de lo que creemos. No estamos ni sobre gradas ni sobre escena, sino en la máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes.

El espíritu de las Luces, que exaltó la libertad, implantó las disciplinas. Es la manera que se encontró para responder al ideal de una sociedad maquinaica. En ella, los que no responden al orden general (establecido por la norma) pueden llegar a ser reformados por medios mecánicos: máquinas de castigar niños maleducados, aparatos anti-masturbatorios, panópticos, manuales para enseñar a sentarse correctamente, a escribir, a trabajar, en fin, ortopedia. Cada detenido, cada alumno, cada enfermo, cada obrero, cada soldado son como un capital colocado a intereses. Hay que tratar de sacar de ellos el mayor rédito posible. Habrá que "estudiar" la mejor manera de hacerlo. Investigar, analizar, comparar, tratando de potenciar las posibilidades

de cada individuo. Esta es la coyuntura en la cual —para Foucault— se inserta el nacimiento de las ciencias sociales. Y como la sociedad carcelaria es, según Foucault, el modelo de toda la sociedad disciplinaria, concluye que se establece progresivamente un conocimiento “positivo” de los delinquentes y de sus especies, muy distinto de la clasificación jurídica de los delitos. Distinto también del conocimiento médico que permite hacer valer la locura del individuo. Se trata de calificar “científicamente” el acto como delito y sobre todo al individuo como delincuente. Se da la posibilidad de una criminología. Se expande, así, un saber técnico acerca de los comportamientos, una especie de ingeniería de las conductas, una ortopedia de la individualidad. Se aprende sobre los individuos y, a la vez, se los hace producir mejor. El aprendizaje sobre los sujetos y la adquisición de actitudes, por parte de ellos, se entrecruzan fijando el esquema de las nuevas relaciones de poder y, como consecuencia de ello, de un nuevo tipo de subjetivación.

### 1.3. Prácticas de sí, la ética

El primer tomo de *Historia de la Sexualidad*, es un libro que, además de profundizar en tesis anteriores y proponer nuevas, presenta un proyecto de investigación futura. Se trata de una obra en la que se sigue actualizando la preocupación por el saber, propia de la arqueología. *Voluntad de saber* inicia la Historia de la Sexualidad y, en cierta medida, también la cierra, ya que después de este primer tomo Foucault cambia su derrotero. Se dedicará a hacer una genealogía del “hombre de deseo” desde el punto de vista ético. En *Voluntad de saber* Foucault retoma la concepción del poder como productor. La sexualidad íntimamente relacionada con el poder constituye (y se constituye en) dispositivos. El discurso sobre el sexo no es, en la concepción de Foucault, prioritariamente represor. En realidad, es productor de sexualidad. Esta producción es del orden del poder y del saber.

El proyecto de Foucault para su Historia de la sexualidad —comenzada con *Voluntad de saber*— suponía una serie de cinco libros más, cuyos títulos serían:

*La carne y el cuerpo*  
*La cruzada de los niños*  
*La mujer, la madre y la histérica*  
*Los perversos*  
*Población y razas*

Pero en los ocho años que transcurrieron entre la publicación del primero (*La voluntad de saber*) y el segundo, *El uso de los placeres*, se produjo un cambio. El mismo es mucho más radical que un cambio de título. Incluso es más significativo que el que se había producido entre la primera etapa —la arqueológica— y la segunda —la genealógica—; posiblemente porque, al incluir las modalidades de las reflexiones anteriores, esta última —la ética—, completa o redondea ideas precedentes. El sujeto, que comparte y produce el saber de su tiempo y que se relaciona con los otros mediante sistemas de fuerzas, se constituye como sujeto ético por medio de relaciones consigo mismo. En este segundo tomo de Historia de la Sexualidad, *El uso de los placeres*, Foucault anuncia el título de los libros que lo sucederán, y que anulan la propuesta de *Voluntad de saber*, ellos son:

*La inquietud de sí.*

*Las confesiones de la carne.*

Hasta ahora, sólo se publicaron los tres primeros libros de *Historia de la sexualidad*. Después del primero, cuyo problemática principal era el poder, la apertura hacia la ética (de los siguientes) resultó sorprendente. No obstante, analizando su obra completa, se aclara el panorama. Este desenlace se venía anunciando desde la etapa arqueológica. En *La arqueología del saber* (1969), Foucault se pregunta

si se podría concebir una análisis arqueológico que hiciese aparecer la regularidad de un saber que no fuera necesariamente un saber científico. En tal caso, se lo podría analizar prescindiendo de figuras epistemológicas. En ese momento, la respuesta fue que la posibilidad de dicho tipo de análisis existía en el terreno ético.<sup>22</sup>

Así como el poder, que estaba en segundo plano durante la arqueología, pasó a primer plano en la genealogía, también la ética, que se mantuvo como telón de fondo en las dos etapas anteriores, asume ahora el papel protagónico.

Más arriba se ha considerado el rechazo de la tesis represiva sobre el poder en general y sobre el sexo en particular. El objetivo del poder no es imposibilitar, sino constituir, es decir, organizar fuerzas de trabajo, estructurar un orden, estratificar un saber, conformar sujetos. La represión es un consecuencia o, eventualmente, un medio. Esto no quiere decir que el poder no reprima. Pero, utilizando palabras que no son de Foucault, se podría decir que existe una especie de "astucia del poder", el cual, aún en el caso de que sea ejercido con la intención de reprimir, es productivo. El poder genera discursos, saberes, conductas, técnicas. Foucault estudia tales producciones específicamente, por una parte, en las prácticas carcelarias y, por otra parte, en las prácticas que están al servicio de la constitución de la sexualidad.

No existe *a priori* una sexualidad pura y luminosa que el poder viniera a cercenar. No hay tal sexualidad antes de que se instauren discursos sobre ella. Tampoco se trata de que se cree una sexualidad desde la nada. Hay positividad, hay prácticas. Ambas se entretajan con los discursos y generan sexualidad; giran *en y alrededor* del cuerpo. Tienen que ver con el deseo. Foucault se propone realizar la genealogía del hombre de deseo.

El problema es el siguiente: ¿a qué se debe que, en una

<sup>22</sup> Foucault, M., *La arqueología del saber*, edición citada, p. 326-7.

sociedad como la nuestra, la sexualidad no sea simplemente el factor que permite la reproducción de la especie, la familia, los individuos? ¿O algo que procura placer y gozo? ¿A qué se debe el que se haya considerado como el lugar privilegiado donde se lee, donde se dice nuestra "verdad" profunda?

Desde el cristianismo, Occidente no ha dejado de decir "Para saber quién eres, busca en el interior de tu sexo". El sexo ha sido siempre el núcleo donde se anuda, a la vez, el devenir de nuestra especie y nuestra "verdad" de seres humanos. En las sociedades cristianas, el sexo ha sido objeto de examen, de vigilancia, de confesión, de transformación en discurso.

La tarea, entonces, consiste en averiguar de qué manera el poder ejercido sobre el sexo llega a producir discursos verdaderos. No sólo respecto de lo que es la sexualidad, sino también de lo que soy yo como sujeto: ¿normal, anormal?, ¿observante, infractor?, ¿contenido, desordenado? Se trata, entonces, de hacer la "historia política de una producción de verdad". El tema de la *producción de la verdad*, que marcó la obra de Foucault desde sus primeros libros, se mantiene —con las variaciones propias según las distintas perspectivas de análisis— hasta el final de su vida.

Así como los historiadores, además de hacer historia de batallas y reinados, hacen historia de economía y de costumbres, Foucault se propone —siguiendo el legado de Nietzsche— hacer historia de los sentimientos, de los comportamientos y de los cuerpos. Para ello tratará de descubrir los mecanismos que impelen a hablar del sexo. En esto hay una verdad por descubrir; una voluntad de verdad que atraviesa varios discursos: médicos, confesionales, pedagógicos, correccionales, jurídicos, morales y filosóficos.

El análisis puede llegar a descubrir, incluso, que un aparente discurso "liberador" puede llegar a ser, por el contrario, represivo. En la medida en que hablamos, vamos tejiendo una red de discursos con que se "envuelve" a los sujetos. Se puede "imponer" algo que de no ser por los discursos no se hubiera ni siquiera constituido. Se trata,

entonces, de saber no sólo acerca de las fuerzas activas, sino de las reactivas. No se trata, en cambio, de pensar que detrás del poder hay "esencias puras" que el poder destruyera o mancillara. Detrás, o antes, del poder no hay sustancias "no contaminadas", que serían algo así como la "espontaneidad" de la locura, la "generosidad" de la delincuencia, la "frescura" del deseo o una experiencia "salvaje". Hay resistencias que coadyuvan para que se constituya *tal* locura, *tal* delincuencia, *tal* sexualidad, *tal* experiencia. La resistencia no es anterior al poder al que se opone. Es coextensiva al mismo y rigurosamente contemporánea.

No se trata de que el poder "invente" el sexo desde la nada. Esos comportamientos polimorfos fueron realmente extraídos del cuerpo de los hombres y de sus placeres; o más bien fueron solidificados en ellos. Mediante múltiples dispositivos de poder, fueron sacados a la luz, aislados, intensificados, incorporados. El crecimiento de las perversiones es el producto real de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres.

Los dispositivos se presentan —y pretenden actuar— como dispositivos de contención: prohibición de la masturbación, control de la natalidad, medicalización de las perversiones, penalización de los ultrajes al pudor. Con ellos, se "rodea" al individuo, controlándolo, vigilándolo. Mientras se adquiere poder sobre el sujeto, se lo incita al deseo. Se excluyen las sexualidades consideradas aberrantes. Se realiza, de este modo, una especificación de los individuos (normal-anormal), y se adquiere derecho a juzgarlos. Se establecen fronteras infranqueables que instauran relaciones fuertemente erotizadas, redistribuidoras de poderes: maestro-discípulo, psiquiatra-paciente, director de conciencias-penitente. La sexualidad permitida se restringe a los límites de la conyugalidad. Ella es un dispositivo de saturación sexual claramente delimitado: pareja heterosexual, monogámica y unida legalmente. De lo dicho surge que a cada *objetivo explícito* le sigue un *efecto real*. El objetivo es del orden de la represión (prohibición de la masturbación, de las aberraciones, de la promiscuidad y de las relaciones

extramatrimoniales). El efecto es del orden del poder: controlar, juzgar, jerarquizar, legalizar. El placer y el poder se refuerzan mutuamente. No establecen barreras. Disponen lugares de máxima saturación. Producen y fijan la disparidad sexual. La sociedad moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es directamente perversa. El discurso sobre el sexo excita e insinúa. Para ello se vale de dispositivos en los que el poder y el placer no se anulan, sino que se encadenan y reactivan.

Foucault rechazó la tesis represiva, señaló la relación poder-deseo, el próximo paso que seguirá será preguntar por qué se ha establecido alrededor del sexo un complejo dispositivo productor de verdad. El tema de la verdad, a partir del sexo, es tomado desde dos puntos de vista: *el sexo como conocimiento y el examen sobre el propio sexo como autoproducción del sujeto*. El primer tema se desarrolla según una oposición establecida entre Oriente y Occidente. Allí reinaría una especie de *arte erótica*, mientras que en Occidente se impondría una *ciencia sexual*. Esta problemática será retomada por Foucault en reflexiones posteriores. El segundo tema (autoproducción del sujeto) se extenderá rigurosamente en sus investigaciones posteriores y será también motivo de una reflexión compartida con Richard Sennett. Al respecto, afirma Sennett: "Hace años que Foucault y yo descubrimos que estábamos trabajando en el mismo problema si bien en dos épocas distintas: el problema de por qué la sexualidad se ha convertido en algo tan importante para la definición de uno mismo. Es el medio a través del cual la gente define su personalidad y sus gustos. La sexualidad es, sobre todo, el medio por el cual la gente intenta ser consciente de sí misma".<sup>23</sup> Esta problemática se entronca con el problema de confesión, que Foucault había empezado a tratar en *Voluntad de saber*. Así se destaca que "debemos

<sup>23</sup> Foucault, M. y Sennett, R., "Sexualidad y soledad" en "El viejo topo", Barcelona, 1982.

de haber caído en la trampa de la confesión”, es decir, en la trampa de creer que el examen de uno mismo libera. Esto se debe a que se había cargado el acento en el poder de la represión. Es necesario haberse construido una representación invertida del poder para llegar a creer que nos hablan de libertad todas esas voces que en nuestra civilización, desde hace tanto tiempo, repiten la formidable conminación de decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde, lo que uno piensa y lo que piensa no pensar. En esta obra Occidente sometió a generaciones a fin de producir la sujeción de los hombres y su constitución como “sujetos”.

Algunos de los procedimientos de individuación inscriptos en la producción de verdad son: confesión al sacerdote, a los mayores (padres, maestros), a la justicia, al médico, a uno mismo. Dice Sennett que en el siglo pasado uno de los recursos que cada vez se fue haciendo más importante para la definición de uno mismo será percibir la propia sexualidad.<sup>24</sup> Aunque esto haya adquirido características específicas en el siglo XIX, no es privativo de esa época. Pero en nuestro siglo, la práctica de la confesión adquiere *status* terapéutico, legitimado por los “discursos serios”. A partir de la visión de Sennett y de Foucault se podría afirmar que el hombre contemporáneo encuentra en el psicoanálisis no sólo la verdad respecto de su locura, sino también respecto de su sexo. El psicoanálisis constituye dispositivos de sexualidad. Tales dispositivos son del orden del poder. Además el psicoanálisis, por tratarse de un campo de saber, deja ver aún más fácilmente que en el caso del panoptismo su capacidad de producir verdad. Obviamente el psicoanálisis no está desconectado de la *episteme* sobre la que se articula y las fuerzas con las que interactúa, las cuales pueden analizarse a partir de los efectos de verdad que tal interrelación produce.

La condición de posibilidad del poder, en todo caso el

<sup>24</sup> Ibid.

*poder de verdad* que permite volver inteligible su ejercicio no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes. El poder es omnipresente no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es una institución, 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.

Con el *Uso de los placeres* se abre, una perspectiva que hasta el momento se había mantenido en segundo plano: la articulación *cuero-ética*. Foucault brinda la explicación de su nuevo nivel de análisis. Su proyecto original era hacer una historia de la sexualidad como experiencia, es decir, según la correlación que, en una cultura, se establece entre:

- campos del saber (saber)
- tipos de normatividad productiva (poder)
- formas de subjetividad (ética)

Los dos primeros ámbitos ya estaban trabajados ampliamente. Al abordar el tercero, se encontró con la siguiente dificultad: tanto la teoría clásica de la sexualidad (cuyo modelo es la doctrina cristiana), como la que se le opone (cuyo modelo es la teoría psicoanalítica) identifican sexualidad con deseo. Pero el deseo no es, para Foucault, la invariante, o una invariante de la sexualidad, la cual asumiría distintas formas históricamente singulares. A causa de ello, no consideró pertinente tomar la noción de *hombre de deseo* sin someterla a un trabajo histórico-crítico, sin hacer una genealogía, sin analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestar atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujeto de deseo y descubrir en el deseo la verdad de su ser.

Así como para analizar los conocimientos se desplazó desde una epistemología a una arqueología, y para analizar el poder hizo otro tanto desde la concepción tradicional de



éste a una genealogía, Foucault decide ahora producir otro desplazamiento. Se aparta, o se opone, a una teoría que entiende la sexualidad como una invariante histórica ( que tomaría formas singulares según los distintos mecanismos de represión) y se atiene a un análisis de las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto. Se propone, pues, hacer la historia crítica del hombre de deseo. Este proyecto lo hace abandonar lo propuesto en *Voluntad de saber*. La propuesta abandonada era analizar la formación de nuestra sexualidad a partir de la *carne* cristiana y su desarrollo a través de las cuatro grandes estrategias que se han desplegado en el siglo XIX:

- sexualización del niño
- histerización de la mujer
- especificación de los perversos
- regulación de las poblaciones

Estas estrategias pasan por una familia que no ha sido un poder de prohibición, sino un factor capital de sexualización. En lugar de ello, Foucault emprenderá un estudio de la formación, desde la antigüedad, de una hermenéutica de sí. Inscribe este estudio en su plan general de historiar la verdad. No la verdad de los conocimientos (no la historia interna de la verdad), sino la de los juegos de verdad según los cuales el ser se constituye históricamente.

Si antes estudió a través de qué manera alguien se puede y se debe pensar como loco, como enfermo o como criminal, ahora, en cambio, se pregunta a través de qué juegos de verdad se autoreconoce el hombre de deseo. También se pregunta por qué el comportamiento sexual y sus placeres han sido objeto —desde la Antigüedad— de preocupación moral; llegando, a veces, a ser más importante que las dietas alimenticias o los deberes cívicos. Incluso descubre preocupación moral por temas sobre los que no hay, oficialmente, prohibición codificada. La interdicción es una cosa, la problematización es otra.

Foucault considera que en las culturas griega clásica, helenística y romana imperial la problematización moral se encontraba ligada a un conjunto de prácticas que han tomado fundamental importancia en *nuestras* culturas, y que él llama “artes de la existencia”, “técnicas de sí” o “tecnologías del yo”. Las mismas fueron perdiendo su valor estético cuando se las incorporó al código cristiano. Pero continúan resurgiendo a través de la historia aun cuando revisten otros sentidos. Lo que da que pensar a la filosofía es el hecho de la problematización. No tanto por desajustes, posibles desajustes o conflictos entre el código y la conducta, sino en relación con uno mismo, independientemente de codificaciones, como sujeto moral. Da que pensar que cuando el código es laxo, o poco explícito, *haya individuos que problematicen sus conductas en pos de determinados ideales o valores*. No por temor a ser castigados, o censurados, no por esperar recompensas o reconocimientos (aunque la censura y el reconocimiento importen), sino porque los inquieta su autoconstruirse como sujetos éticos. No se trata de analizar los comportamientos, las ideas, las sociedades ni sus “ideologías”, sino las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman las subjetividades. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones. Foucault utiliza textos “prácticos” (reglas de conducta, exámenes de conciencia, opiniones sobre comportamientos, cartas) y recurre a textos teóricos (filosóficos, médicos, religiosos) cuando considera que aclaran o amplían los discursos prácticos. Como es proverbial en él, no hace historia de las ideas o de las representaciones, sino *historia del pensamiento*. Esta, si bien puede incluir elementos propios de la historia de las ideas (teorías filosóficas, científicas o religiosas), abarca fundamentalmente las prácticas y los discursos que contestarían a la pregunta: ¿cómo el pensamiento en tanto tiene relación con la verdad, puede tener también una historia? El proyecto de realizar esta

historia lo lleva a trabajar sobre las condiciones de posibilidad de nuestra moral. Se remonta así a Grecia y Roma (pagana y cristiana). Analiza la lucha siempre abierta entre lo que se dice y lo que se hace, entre proyecto y logro. Trata de captar esa lucha en su centelleo intermitente, de penetrar en las problematizaciones, es decir en el desfase entre la teoría y la práctica, entre lo que se considera que hay que realizar y la realización misma.

En definitiva, se trata de una historia de la "ética" y de la "ascética", entendida como historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla. Implica también un análisis del tipo de relación que uno debería mantener con uno mismo, que Foucault llama ética, y que determina cómo el individuo se constituye a sí mismo como sujeto moral de sus propias acciones.

Foucault ha clasificado, o agrupado, en cuatro temas fundamentales algunas preocupaciones comunes a paganos y cristianos:

- a— El sexo como temor
- b— Valoración de la conyugalidad
- c— Rechazo de la homosexualidad
- d— Valoración de la continencia

a— *El sexo como temor*: inquietud por la pérdida de semen (ya sea por onanismo o por demasiado uso sexual), temor de idiotizarse o debilitarse por incontinencia sexual. De este temor, común a paganos y cristianos, fueron tributarias la medicina y la pedagogía de los siglos XVIII y XIX.

b— *Valoración de la conyugalidad*: la fidelidad conyugal —no sólo la femenina, aún cuando entre los paganos no hubiera código en contra de la infidelidad masculina— era aconsejada por moralistas y filósofos. Foucault encontró en textos cristianos tardíos modelos de fidelidad que ya habían sido propuestos por los primeros cristianos, por los paganos imperiales, por autores helenísticos e incluso clásicos.

c— *Rechazo de la homosexualidad*: la descalificación del

homosexual como "invertido" o "afeminado", tan común en el siglo XIX, se encuentra en los cristianos, en los romanos imperiales y clásicos, así como en los griegos. Aristófanes, que se burla de los refinamientos de Agatón, es contemporáneo del restrictivo Platón del *Banquete*.

d— *Valoración de la continencia*: la abstención sexual fue un modelo de conducta propia de los héroes o campeones en Grecia, de sabios en Roma, y de santos entre los cristianos. Se presenta siempre relacionada con la verdad (abstención sexual-acceso a la verdad).

Ahora bien, hacer constar la persistencia de modelos morales entre paganos y cristianos no significa afirmar, necesariamente, una correspondencia o igualdad de sentido. Sócrates no es un padre del desierto luchando contra la tentación y Nicocles no es un marido cristiano; la risa de Aristófanes ante Agatón disfrazado tiene pocos rasgos en común con la descalificación del invertido que se encontrará mucho más tarde en el discurso médico. A esto hay que agregar que mientras en la Iglesia los preceptos eran constrictivos y el alcance universal (aunque con variantes según el *status* laico o clerical), entre los paganos, las exigencias de austeridad eran un "lujo" que se daban algunos grupos minoritarios y cultos. Entre estos había diferencias de objetivos, mientras que los cristianos perseguían objetivos comunes. No reviste el mismo sentido la austeridad de un pitagórico, un epicúreo o un estoico. En última instancia, aún cuando coincidan en algunos puntos, no comparten una moral común de pretendido alcance universal como el cristianismo. No obedecen a un código exterior impuesto por autoridades (como en la Iglesia), sino a una preocupación por convertir su existencia en una obra de autodominio, sin noción de culpa o de pecado.

Esto es lo que dice Foucault. Pero habría que ver si en sectas que además de ideales filosóficos sostenían ideales religiosos —como los pitagóricos—, la noción de *purificación* no se avenía —*mutatis mutandis*— con lo que, más tarde, fue el ideal de purificación cristiano. De todos modos, la antigüedad gestó una temática respecto de la moral que ha

conservado cierta constancia a través de las distintas instituciones y de concepciones teóricas diferentes, aunque con prácticas similares. Esta temática es cierta *inquietud por la austeridad sexual*.

La problematización de la austeridad sexual se ha expresado, según Foucault, en cuatro ejes fundamentales:

- el cuerpo
- la esposa
- los muchachos
- la verdad

Estos temas son tratados en los capítulos de *Uso de los placeres* titulados "Dietética" (el cuerpo), "Económica" (la esposa), "Erótica" (los muchachos) y "el verdadero amor" (la verdad). Se desarrolla la problemática a partir de los griegos, con referencias a romanos y cristianos. Los mismos temas, pero focalizados en los romanos, son tratados en *La inquietud de sí* en los capítulos: "El cuerpo", "La mujer" y "Los muchachos". En este texto no se dedica un capítulo especial al tema de la verdad. Pero está presente en la preocupación moral de los romanos como "exigencia de sabiduría". También lo estará en los cristianos, para quienes lo sabio era aspirar a la superación moral. En este caso, el ideal no se encarna en una vida bella (como pudo ser anteriormente), sino en el amor a Dios y la salvación del alma. En definitiva, sigue en el tapete el tema de la verdad. Foucault considera que esta problemática permanece a través de las distintas maneras de concebir la cuestión ética en los grupos por él estudiados. Los cuatro ejes (cuerpo, esposa, muchachos y verdad) se mantienen con matices diferenciales: entre los cristianos la mujer pasará a ser también sujeto de la ética (en los griegos era sólo objeto, aunque entre los romanos comienza a adquirir *status* de sujeto); el tema de los muchachos irá perdiendo interés en los romanos. De todos modos la ética fue durante mucho tiempo una cuestión de hombres. No porque la mujer no tuviera que observar reglas morales, sino porque no inter-

venía en su dilucidación.

Foucault trata de delimitar el alcance de la palabra "moral"; para ello la considerará bajo tres aspectos:

- I. Moral como aparato prescriptivo
- II. Moral como comportamiento
- III. Moral como relación con uno mismo

#### I. Moral como aparato prescriptivo:

Son las morales con código fuerte. Se sostienen en su sistematicidad, sus sanciones y la obligatoriedad de su observancia. La forma es de tipo *jurídico*, aunque no necesariamente estatal. Su no observancia implica sanciones, culpabilidad, castigo; por ejemplo, el sistema penitenciario europeo desde el siglo XIII al XV, o las disciplinas monarcas.

#### II. Moral como comportamiento:

Son morales que ponen el acento en las conductas; las mismas responden a códigos, pero se presta más atención al comportamiento que al aparato prescriptivo que las rige. Por ejemplo, algunas sectas protestantes que siguen al pie de la letra los preceptos.

#### III. Moral como relación con uno mismo:

Se trata de morales en las que el elemento fuerte se basa en las formas de subjetivación y las prácticas de sí. El código puede ser rudimentario o estricto, pero el sujeto se preocupa más por relacionarse consigo mismo que con el código. Instrumenta técnicas para constituirse a sí mismo como sujeto de conocimiento y prácticas para su *autotransformación*. Estas morales están "orientadas hacia la ética" y pueden coincidir en un mismo grupo con morales "orientadas hacia el código"; por ejemplo: en el cristianismo, a pesar de sostenerse una moral orientada a la observación del código ha habido grupos que se orientaban hacia los trabajos ascéticos.

Parecería, por lo menos a primer golpe de vista, que las reflexiones morales de la Antigüedad griega o romana se preocupaban mucho más por las prácticas de sí y la cuestión

de la *askesis* que por las codificaciones de conductas y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido. Esto no quiere decir que haya habido ausencia de código, ni que se desechara la necesidad de cumplir con las *nomoi* sino que se privilegian las relaciones con uno mismo para conservar el autodomínio y permanecer libre de esclavitud de las pasiones y alcanzar el disfrute de sí.

Foucault distingue entre los elementos del código y los elementos ascéticos de una moral. Le interesa, fundamentalmente, la subjetivación. El tipo de moral que estudia es propicia para destacar el aspecto de las prácticas de sí. No obstante la referencia al código siempre está presente, lo cual le permite marcar mejor la preocupación ética de tipo ascético: por ejemplo, en una sociedad cuyo código tolera la relación con los jóvenes, como la ateniense, la problemática que se da respecto de esa relación está inscrita en una voluntad de perfeccionamiento y no en cumplir con un sistema de leyes.

Los códigos (o sus formas determinantes) permanecen mucho más a través del tiempo que las prácticas autoconformadoras del yo. Foucault hace las siguientes consideraciones:

“Primero, si consideramos el código —lo que está prohibido y lo que no—, se puede observar que los moralistas o los filósofos recomendaban en los códigos filosóficos tres grandes tipos de prescripción: una sobre el cuerpo —es decir que se debe ser cuidadoso con la conducta sexual ya que puede ser muy costosa, se debe practicar con la menor frecuencia posible. La segunda es cuando se está casado, ¡por favor, no mantener relaciones sexuales con nadie que no sea la propia esposa! Y en lo que concierne a los muchachos: abstenerse tanto como sea posible de tener actos sexuales con ellos. Estos principios se encuentran con algunas variantes en Platón, los pitagóricos y los estoicos, etc., y se encuentran también en la cristiandad e incluso en nuestra época y nuestra sociedad. Creo entonces que se puede decir que *los códigos en sí no han*

*cambiado demasiado*. Algunas de estas prescripciones cambian, algunas de estas prohibiciones son mucho más estrictas y más severas. Pero los temas son los mismos. Entonces pienso que los grandes cambios que acontecieron entre la moral griega y la moral cristiana no surgieron en los códigos, sino en *lo que yo llamo ética, que es la relación con uno mismo*”.<sup>25</sup>

A partir de estas declaraciones de Foucault, se podría pensar que no sólo los códigos o las prácticas se han mantenido más o menos constantes con alteraciones o variaciones de sentido, otro tanto ocurre con las palabras, los conceptos o categorías. Filosofía no significa lo mismo para un hombre de la Ilustración que para un Clásico. Ni siquiera hay necesidad de buscar oposiciones tan distanciadas en el tiempo. Aristóteles no entendía por filosofía lo mismo que entendían los estoicos. Los antiguos no se proponían, como Kant, saber cuál podía ser el fundamento de la moral: una filosofía se proponía dar a los individuos un método de felicidad. Una secta no era una escuela en la que se aprendían ideas generales; la gente adhería a ella porque se buscaba un método razonado de consolación.

Foucault considera que el sujeto de conocimiento se conforma según la *episteme* de su época, y el sujeto de poder, según los dispositivos de fuerzas en los que está inserto. Otro tanto ocurre con el sujeto de la ética, en el sentido de que no es un sujeto dado de una vez y para siempre, o constituido *a priori*, sino que se consolida como sujeto desde y a través de las prácticas y los discursos. Su objetivo, entonces, es hacer una genealogía del sujeto ético.

Lo que comenzó siendo una historia de la sexualidad se trocó en una historia de la ética: *una historia de los medios por los cuales el individuo se convierte en sujeto moral*. La relación con el propio deseo —al menos en Occidente— es

<sup>25</sup> Foucault, M., Reportaje en VVAA, *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Biblos, 1988, p. 203.

constitutiva del sujeto moral. De modo tal que no sería parcializar el problema ético, en el caso del hombre contemporáneo, abocarse al estudio de la relación con la sexualidad. Si se trata del cristiano, habría que analizar su relación con las ataduras de la carne. En los griegos y estoicos romanos, se trataría de indagar en el uso de los placeres.

El análisis ha revelado que ciertas prácticas y ciertos valores que, comúnmente, se toman como originalmente cristianos, en realidad, hunden sus raíces en preocupaciones de los estoicos imperiales y, en algunos casos, en problemáticas griegas. Por el contrario, otras categorías, tradicionalmente consideradas constantes en Occidente (por ejemplo, la sexualidad) son de data reciente. Se perfilan también estrechas relaciones entre la concepción cristiana del deseo y la teoría psicoanalítica (búsqueda en la propia interioridad, develamiento del deseo, goce como muerte). Se descubren desplazamientos entre ciertos "nudos" o núcleos de preocupación, así como la desaparición de algunos. Y el surgimiento de nuevos. Se presentan estratos de muy reciente formación otros que subsisten a través del tiempo. Siempre el sexo parece haber estado en relación con la verdad; es decir con las prácticas discursivas y no discursivas que producen lo que cada época considera verdadero.

## 2. Una trampa para la arqueología: las contradicciones de la modernidad

El modo de acceder al conocimiento propio de lo que Foucault llama época clásica (siglos XVII y XVIII) es la *representación*. En la historia natural se representa los seres vivos taxonómicamente. El análisis de las riquezas gira en torno de la moneda en tanto representación de las riquezas. La gramática general ve en los signos la representación del lenguaje. Velázquez representa en *Las Meninas* al pintor que pinta un cuadro que no deja ver, mientras su contenido se adivina en una pequeño espejo que representa al objeto principal del cuadro: el Rey. Este es, para Foucault, el paradigma de una época signada por la representación.

Entre la época clásica y la modernidad (siglo XIX para Foucault) se produce una ruptura epistémica. Se produce una nueva disposición entre las palabras y las cosas. Ya no se acude a la representación para saber la *verdad* de las cosas, ya no se construyen cuadrículas para clasificar aquello que se debe estudiar. Los seres vivos representaban la vida, la moneda representaba la riqueza, los signos lingüísticos representaban el lenguaje. En la nueva disposición del saber se retiran las representaciones de la vida, la riqueza y el lenguaje. Queda un espacio vacío. En ese hueco dejado por la representación se instalará *el hombre, el ser que vive, trabaja y habla*. Ese ser que emerge como objeto de estudio

de las nacientes ciencias sociales. Ser signado por la temporalidad, marcado por la finitud, evanescente.

En las prácticas sociales la finitud se marca desde la instauración de una sociedad que Foucault llama *disciplinaria*. Sociedad que analiza en *Vigilar y castigar*. En los sistemas teóricos, la finitud se instala en el estudio del hombre, nuevo pliegue del saber que Foucault considera en *Palabras y cosas*. Los “dobles” del hombre moderno o las “contradicciones de la modernidad” constituyen la duplicación teórica en la que, según Foucault, se enreda el pensamiento decimonónico. La duplicación persistiría. El propio Foucault, como veremos, no puedo evitar caer en la trampa de la duplicidad.

En el siglo XIX, Cuvier le pide a la vida que se defina por sí misma, Ricardo le exige al trabajo que muestre las condiciones de posibilidad del cambio, de la ganancia, de la producción, y Bopp pretende que las lenguas revelen desde su profundidad histórica el ser *del lenguaje*. Cuando el saber se fundaba en la representación, las cosas no manifestaban su identidad sino la relación exterior que mantenían con los seres humanos. Pero, cuando ya no se le pregunta a la representación, sino a *las leyes* (de la vida, del lenguaje y del trabajo), entonces aparece el ser que está atravesado por esas leyes: el hombre, el ser que vive, trabaja y habla.

Los saberes anteriores al siglo XIX habían conocido al ser humano, al ser racional de la filosofía. Pero no habían conocido al hombre como positividad, como objeto de una ciencia positiva. Ahora la finitud del hombre se sabe *positivamente*. A partir de la ciencia —en un siglo que hizo de ella la Verdad— se sabe la anatomía, los mecanismos de producción y los sistemas de conjugación. En fin, se sabe la finitud del hombre, porque todas esas cosas a la vez que lo definen, lo limitan.

No obstante, con toda la *esperanza* iluminista que le queda, el teórico del siglo pasado mantiene una “esperanza indefinida”.<sup>26</sup> La evolución puede perfeccionarse (progreso),

<sup>26</sup> Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, cap. IX.

la producción puede no enajenarse (revolución), y las palabras pueden volverse transparentes (ideal de comunicación).

Ahora bien, el siglo positivista no puede engañarse con cuestiones metafísicas. La esperanza, ¿es un verdadero camino? No puede serlo en tanto carece de positividad. Kant no habló en vano. Lo que no es fenómeno no se puede conocer. La esperanza indefinida implica incertidumbre. En cambio, hay algo *positivo* porque lo sé a partir de mi cuerpo, que tiene vida, a partir de *mis* necesidades, que me obligan a trabajar, y a partir de *mi* lenguaje, por el que me expreso y comunico.

Se trata de que *el hombre es un ser vivo que trabaja y habla*. Todas las positividades empíricas (que vivo, que trabajo, que hablo) me revelan una *finitud fundamental*. En ese volumen se despliegan lo que Foucault ha llamado los “dobles” o las “duplicaciones” de la modernidad:

- a) la analítica de la finitud
- b) lo empírico y lo trascendental
- c) el cogito y lo impensado
- d) el retroceso y el retorno del origen

a) *Analítica de la finitud*

El hombre moderno descenderá hasta una analítica de la finitud en la que fundará, en su positividad, todas las formas que le indican que es finito. Se ha definido a sí mismo a partir de las positividades (ser vivo que trabaja y habla). Estas positividades le indican su finitud.

Paradójicamente, desde esa finitud fundará las positividades. La analítica de la finitud es el territorio de lo Mismo. El espacio en el que se despliega es la *repetición*: repetición de la *identidad* en la *diferencia*. La muerte, que roe *todo* lo vivo, es la misma a partir de la cual comprendo *mi* vida. El deseo, que obliga al trabajo *en general*, es el mismo a partir del que *yo* deseo. El tiempo, que sostiene *todos* los lenguajes, es el mismo de *mi* discurso. La diferencia es lo mismo que la identidad. Lo positivo se repite en lo fundamental.

La finitud de la muerte, al marcar el límite de mi vida,

me permite afirmarla positivamente. Afirmando mi vida empírica desde su propia finitud. La obligatoriedad del deseo, al obligarme a trabajar, me hace conocer la positividad del trabajo. La temporalidad del lenguaje, al mostrarme que existía antes de que yo lo hablara —y que seguirá existiendo después—, me revela mi propia finitud. *Los contenidos empíricos del conocimiento son también las condiciones que lo hacen posible.*

Cuando los contenidos finitos se representaban (seres vivos, moneda, signo lingüístico), le dejaban al pensamiento la posibilidad de pensar lo *infinito*. Pero cuando dejaron de representarse y valieron como positividades (ser vivo que trabaja y habla), marcaron la *finitud del pensamiento*. El doble o la duplicación se produce porque se parte de las positividades hacia las limitaciones del conocimiento, y de las limitaciones del conocimiento se vuelve a las positividades. Se define la finitud a partir de las positividades. Se fundamentan las positividades a partir de la finitud. En la analítica de la finitud, lo positivo se repite en lo fundamental.

#### b) *Lo empírico y lo trascendental*

En la modernidad, el hombre tomará conocimiento en él mismo de todo lo que hace posible el conocimiento. Desde los límites del conocimiento funda la posibilidad de conocer. El hombre aparece como un hecho entre otros hechos y, al mismo tiempo, tiene en sí la condición de posibilidad para conocer los hechos. Lo trascendental, las condiciones de posibilidad del conocimiento, se duplican en lo empírico, en lo que se puede conocer.

El hombre, tal como lo concibe la modernidad, es para Foucault un duplicado empírico-trascendental. En él será posible conocer lo que hace posible el conocimiento. En la época clásica se analizaban las formas de representación (imaginación, memoria, conciencia de sí) que permitían, que hacían posible, el pensamiento en general. En el siglo XIX se trata de las condiciones del conocimiento a partir de los *contenidos empíricos* dados al conocimiento. Se producen dos tipos de análisis: uno *positivista* y otro *escatológico*. Para la

visión positivista, la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso. Para la visión escatológica, la verdad del discurso anticipa (constituye) la verdad del objeto. Los dos tipos de análisis oscilan en los discursos del siglo pasado. Uno no excluye al otro. Compite representaría al positivista y Marx al escatológico. Todo discurso que se quiere *empírico y crítico* es a la vez *positivista y escatológico*. Si se quiere empírico, cree en la verdad del objeto. Pero si también es crítico, supone la verdad del discurso.

Según Foucault, en nuestro siglo, la fenomenología intentó liberar al pensamiento de este duplicado empírico-trascendental. El análisis de lo *vivido* buscó un discurso que no fuera ni del orden de la reducción positivista, ni del orden de la promesa marxista. Se trataba de mantener separado lo empírico de lo trascendental. Pretendía analizar al hombre como *sujeto*, lugar del conocimiento empírico y forma pura (inmediatamente presente en los contenidos). Lo vivido es el espacio en el que se dan los contenidos empíricos (espacio del cuerpo) y la forma originaria que los hace posible (espacio de la cultura). El análisis fenomenológico trata de articular la *objetividad* de un conocimiento de la naturaleza sobre la experiencia originaria del cuerpo, con la historia de una cultura sobre el *sentido* (espesor semántico) que se oculta y se muestra a la experiencia vivida.

Foucault considera que la fenomenología sigue el postulado antropológico propio de la *episteme* de la modernidad. No pudo salir del esquema que hace valer lo empírico en lo trascendental, el cuerpo en la objetividad, la experiencia en el sentido. Los contenidos empíricos del conocimiento entregan las condiciones que hacen posible el conocimiento. El ser que vive, trabaja y habla (contenidos empíricos) alberga en sí lo trascendental.

#### c) *El cogito y lo impensado*

El pensamiento contemporáneo reactivó el *cogito*. Pero el *cogito* contemporáneo es tan diferente del *cogito* de Descartes como la reflexión trascendental de este siglo lo es de la reflexión trascendental de Kant. En ella se pensaba la

verdad, la naturaleza, la posibilidad de conocimiento, el carácter no fundado de la filosofía. A partir del siglo XIX se va a pensar el ser, el hombre, la posibilidad de lo no conocido.

Para Descartes, el pensamiento conjuraba las formas erróneas. Se está seguro de no estar loco porque uno sería tan extravagante como los locos si pensara que está loco. El pensamiento se da un seguro a sí mismo no dejando pensar ni siquiera la posibilidad de aquello que escapa al dominio de la conciencia. Desde el siglo pasado el "pienso" no es seguido por la evidencia del "soy", ¿soy este lenguaje que hablo y que, sin embargo, me trasciende?, ¿soy este trabajo que realizo y que, a pesar de todo, se me escapa?, ¿soy esta vida que vivo y que irremediablemente prescribe mi muerte?, Acaso no soy mucho más allá (o más acá) de lo que pienso?

Foucault considera que la fenomenología bascula entre algo negativo y algo positivo. Lo negativo se da por la descripción de lo vivido, que es empírica a pesar suyo, y por una ontología de lo impensado, que pone fuera de juego la primacía del pienso. Lo positivo reside en la relación entre el pensamiento y lo impensado. Ahí se rescata lo implícito, lo inactual, el sedimento.

De todos modos el pensamiento de la modernidad está atrapado en la duplicidad del *cogito* y de lo impensado. Se apagó la claridad cartesiana. Un cono de sombras amenaza el pensar: el *en sí* hegeliano, el hombre enajenado de Marx, el *Unbewusstes* de Shopenhauer combaten con el *para sí*, con la liberación, con la claridad de la conciencia.

#### d) *El retroceso y el retorno del origen*

En la época clásica se pensaba el origen como el momento de la *duplicación de la representación*: en economía se representaba el origen a partir del trueque (cada agente económico se representará cuánto vale lo que tiene). En la historia natural el origen de la naturaleza se representaba tal como sería antes de las catástrofes (hay duplicación porque se piensa una naturaleza similar a la actual pero con un orden continuo). En la gramática general, el lenguaje se

representaba como la transparencia entre la cosa representada y el grito primigenio del lenguaje aún no articulado.

En cambio, desde el siglo XIX, el hombre no es contemporáneo del origen del trabajo, del lenguaje, ni de la vida, porque está ligado a una historicidad ya hecha. A partir de *La fenomenología del espíritu*, el hombre se articula con algo que no es él mismo. Desde entonces el hombre puede pensar el origen sobre el fondo de algo ya iniciado. Se engarza en un proceso que lo precede. La idea vacía de contenido incluye en sí todo lo que acaecerá en la historia, incluso al hombre. En el siglo XIX nadie puede asignar un origen porque toda la experiencia está constituida y limitada por las cosas que comenzaron antes que el hombre. ¿Cómo entonces se puede pensar lo que aún no tiene categorías para ser pensado? Lo originario articula al hombre en un juego que no puede jugar. Se trata de lo que él mismo no es. El hombre es el ser sin origen, mientras las cosas, incluso las que lo sobrepasan, parecen tener su origen en él, él no puede asignarse un origen. Toda su experiencia está constituida y limitada por las positividades, por las cosas. Es una tarea del pensamiento impugnar el origen de las cosas para poder fundamentarlas.

Sin embargo existe una imposibilidad de asignar origen a las cosas. El origen siempre retrocede, puesto que las cosas son anteriores al hombre pero comienzan con él. La tarea del pensamiento, en realidad, consiste, primero, en impugnar el tiempo, aparece así el modo de acuerdo por el que se constituye la posibilidad del pensamiento; segundo, en separar pensamiento y origen, puesto que es el origen lo que se trata de pensar y; tercero, asumir el "retroceso" y el "avance hacia el futuro" del origen, ya que es siempre lo que está detrás pero, a la vez, es lo que se podría alcanzar más adelante.

La asimetría fundamental que caracteriza el pensamiento moderno está signada por el esfuerzo *positivista* y el esfuerzo *anti-positivista* por alcanzar el origen. El positivista apunta al origen en las cosas. Inserta la cronología del hombre en el *interior* de las cosas. Con el hombre comienza



la cultura, la aurora de la civilización se da en el movimiento de la evolución biológica, es decir, en las cosas. Por otra parte, el esfuerzo anti-positivista es opuesto y complementario del anterior: el origen está en el hombre. Se alinea la cronología humana de acuerdo a la *experiencia* que el hombre tiene de las cosas. El movimiento se da en la experiencia de las cosas, es decir, en el hombre.

El origen, liberado a sí mismo, se retrotrae a su arcaísmo o se proyecta al porvenir. Su horizonte siempre retrocede, por eso el pensamiento moderno se preocupa por el *retorno*, por el *comienzo* y por la *repetición*. En Hegel, en Marx y en Spengler el pensamiento *retorna* sobre sí mismo. Cierra un círculo: "idea realizada", "represión violenta", "ocaso solar". En Hölderlin, en Nietzsche y en Heidegger el retorno sólo se da en el *retroceso* externo del origen: "desgarrón", "genealogía", "restitución de lo vacío del origen".

El pensamiento moderno se esfuerza por pensar al hombre en su identidad (pensamiento de lo Mismo). El hombre descubre la finitud en su pregunta por el origen. El pensamiento moderno se encierra en un cuadrilátero: enlaza las positividades con la finitud (*analítica de la finitud*), duplica lo *empírico con lo trascendental*, relaciona perpetuamente el *cogito con lo impensado*, asiste perplejo al *retroceso y el retorno del origen*.

Los dobles de la modernidad definen el modo de ser del hombre. Lo positivo se repite en lo fundamental. Lo trascendental se repite en lo empírico. Lo impensado se repite en el *cogito*. El retorno del origen repite su retroceso. A este estado de cosas le corresponde un hombre que es:

— un ser entre los seres que él somete a análisis y a la vez es la condición trascendental de la posibilidad de todo conocimiento

— un ser rodeado de cosas que no puede explicar claramente y, a la vez, poseedor de un *cogito* potencialmente lúcido

— el producto de una larga historia en la que nunca puede encontrarse con su origen y es, al mismo tiempo, el

origen mismo de la historia.

Hasta aquí el despliegue del pensamiento de Foucault acerca de las contradicciones de la modernidad o los dobles en los que queda atrapado el pensamiento moderno. Estos conceptos aparecen en *Las palabras y las cosas*, el libro más polémico, o que más dio que hablar (y que escribir) de la obra de Foucault. Ahora bien, Dreyfus y Rabinow en 1982 y Habermas con posterioridad (es decir abrevando de los autores estadounidenses) señalaron que Foucault queda en las mismas contradicciones que denuncia.<sup>27</sup> Ello ocurre en *Arqueología del saber*, el libro con el que pretendió "aclarar" los malentendidos suscitados por *Las palabras y las cosas*.

Habermas realiza una crítica externa del pensamiento de Foucault. Pretende medirlo con la vara de la teoría de la acción comunicativa. En consecuencia, dicha crítica, aquí, ni siquiera será tenida en cuenta. En cambio, Dreyfus y Rabinow producen una crítica inmanente. Se colocan en el pensamiento de Foucault. Piensa desde las categorías propias de la arqueología y a partir de ellas marcan incuestionables contradicciones. Dichas críticas pueden resumirse así:

I. En *La arqueología del saber* se establece que las prácticas discursivas están limitadas por las prácticas no discursivas. Es decir por las prácticas sociales. Pero esos límites no son externos al discurso puesto que el discurso los absorbe manteniéndose autónomo. El discurso es interactuando con lo no discursivo. Se constituye en el límite de lo no discursivo pero conserva su impronta. Por lo tanto, *las*

<sup>27</sup> Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago University Press, 1982 (en castellano, Dreyfus, H., y Rabinow, P., *Michel Foucault: recorrido filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 1990, cp. IV); Habermas, J., "Les sciences humaines demasquees par la critique de la raison: Michel Foucault", en *Le Debat*, Paris, n.41, 1986 (en castellano, Habermas, J., "Foucault desenmarcaramiento de las ciencias humanas en términos de la crítica de la razón", en *El discurso de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989).

*prácticas discursivas se fundamentan a partir de la finitud de las mismas.* El discurso se fundamenta a partir de sus límites. Límites que, por otra parte, forman parte de su propia positividad. He aquí cómo lo positivo se repite en lo fundamental, tal como Foucault lo denunciaba en la *Ana-lítica de la finitud* y tal como él lo repite en su analítica del lenguaje.

II. Una exigencia de la arqueología es la prohibición de extenderse más allá de las positividades. La arqueología pretende no interpretar, ya que no hay sentido por descubrir. Pretende también no develar verdades. Establece, además, que no existen leyes universales en el lenguaje. Pero otra exigencia de la arqueología, curiosamente, es la de describir las condiciones de posibilidad de sus positividades. Se trata entonces de *una descripción empírica que incluye un análisis trascendental*. Si al analizar los discursos podemos descubrir en ellos las condiciones que los hicieron posibles, nos encontramos con la segunda duplicidad que Foucault señalara en *Las palabras y las cosas* (*lo empírico se repite en lo trascendental*).

III. En la arqueología se procura hacer explícitas las reglas de formación de nuestros discursos. Se develaría de este modo lo no consciente del lenguaje. Al mismo tiempo se dice que no podemos analizar nuestro propio impensado. No obstante, si se describe, es por que se lo conoce. Se está *pensando lo impensado*. Aquí Foucault incurre en otra de las contradicciones descubierta por él en el discurso de la modernidad: la repetición del *cogito en lo impensado*.

IV. El arqueólogo se pretende a-histórico. Su descripción aspira a no comprometerse con la voluntad de verdad de su época (mejor dicho de ninguna época). Sin embargo pretende analizar los archivos que dejaron de ser en el borde mismo de nuestros discursos. Trata de encontrar así el origen de nuestros discursos. *Pero el origen se escapa* porque comprendemos según las reglas de nuestra propia voluntad de verdad. Por consiguiente, Foucault queda atrapado en otro de los dobles del pensamiento moderno: *el retroceso y el retorno del origen*.

Hasta aquí la crítica de Dreyfus y Rabinow. Agregaré otras: Foucault pretende liberarse de la voluntad de verdad de su época. Pero aspira asimismo a que su discurso sea tomado en serio. Siguiendo su propio pensamiento sabemos que sólo el discurso que se atiene a la voluntad de verdad de su época puede ser considerado serio. Lo contrario iría en contra de la propia definición de voluntad de verdad. En consecuencia, una nueva contradicción se agrega a las consideradas más arriba: *pretender efectos de verdad sin atenerse a las reglas de la voluntad de verdad de su época histórica*.

Esto lo llevaría a otra contradicción: considerar que *se puede pensar desde un no-lugar*. Foucault postula la no universalidad de la verdad. Para él las verdades son producidas, epocales, situadas. El *a priori* formal no existe. Ahora bien, si todo es histórico, ¿cómo se puede pensar fuera de la historia? Si las prácticas no discursivas son absorbidas por el discurso y pasan a formar parte de él, ¿cómo emitir un discurso desde la no-práctica? estas objeciones, como las de Dreyfus y Rabinow, surgen respetando la estructura del pensamiento de Foucault de la etapa arqueológica.

Es conveniente aclarar que Foucault después de la *Arqueología del saber* no insistió en los planteos "objetivistas" que lo hicieron caer en "duplicaciones conceptuales". En cambio, en sus trabajos posteriores aceptó el compromiso teórico-existencial que siempre tuvo, pero que recién a partir de 1970 asumió plenamente.

### 3. Las prácticas individuantes y las ciencias sociales.

El interés de Foucault por las ciencias del hombre no es de corte epistemológico. Ellas son analizadas en tanto son medios que refuerzan y promueven procesos coaccionantes de socialización. Además, y paradójicamente, surgieron de esos procesos. Cuatro son los caminos utilizados por Foucault para desglosar la constitución de las ciencias sociales:

- el encierro de la sinrazón
- la institución de la clínica médica
- la constitución de la *episteme* moderna
- el panoptismo

El primero es analizado en *La historia de la locura*. El encierro indiscriminado de todos aquellos que perturban el buen orden burgués será una de las condiciones para que se desarrollen saberes acerca del hombre. En *El nacimiento de la clínica* estudia las prácticas por medio de las cuales el hombre es objetivado desde un conocimiento "positivo". En *Las palabras y las cosas* produce una analítica de la *episteme* que posibilita los discursos que toman como objeto de estudio al hombre. Finalmente en *Vigilar y castigar* considera las prácticas sociales que dan nacimiento a las ciencias sociales.

Foucault, como Nietzsche, entiende que la verdad es una producción social. Las prácticas sociales generan dominios de saber. Los nuevos dominios de saber producen nuevos

objetos de estudio, conceptos y técnicas. Estas prácticas y estos dominios, siempre cambiantes y epocales, constituyen, a su vez, nuevos sujetos de conocimiento.

Mostraré este esquema conceptual en un ejemplo histórico concreto: durante los siglos XVII y XVIII, en Europa, se comenzaron a implementar prácticas de encierro. Por una parte se encerraba indiscriminadamente a todas aquellas personas acusadas de perturbar el buen orden burgués: pobres, locos, prostitutas, homosexuales, profanadores, suicidas, brujos y libertinos. Y por otra, se comenzaba a aplicar el encierro carcelario para castigar diversos delitos. Antes de esta época, la cárcel era lugar de paso hacia la absolución o hacia la condena (a trabajos forzados o muerte). A partir de entonces, el presidio pasa a constituir un castigo en sí mismo. Con el encarcelamiento se instauró la vigilancia. Una sociedad en la que el poder se torna vigilante instrumenta técnicas para perfeccionar el control. La modernidad instrumentó dos tipos de *tecnologías* de poder: la *disciplina* y el *bio-poder*. Con una se encauzan las conductas de los individuos y con la otra se planifica la vida de las poblaciones. el rédito de la primera es producir *bienes*; el de la segunda, producir *individuos*. Ambas apuntan a mejorar los rendimientos económicos y a consolidar los poderes constituidos.

Las tecnologías surgen de la aplicación de fórmulas reflexionadas para lograr transformaciones de lo real. Las disciplinas establecen una especie de "anatomía política" de los individuos. Controlan su cuerpo, su tiempo y sus movimientos en el espacio. Ello ocurre en los talleres, hospitales, escuelas, ejércitos y cárceles. El bio-poder, por su parte, planifica y regula poblaciones. Trata de dirigir la natalidad, la lactancia, la mortandad, las conductas sexuales, las normas higiénicas, en fin, la vida de los gobernados. Ambas tecnologías instauran un poder disciplinario y controlador.

El *examen* es un instrumento de las disciplinas. Establece una frontera entre lo normal y lo anormal. A partir del examen se toman medidas aprobatorias para lo que se considera "normal" y punitivas para aquello que se juzga

"anormal". El poder disciplinario encauza a los individuos por medio del examen. El diagrama formal que sostiene estas prácticas disciplinarias es el *panoptismo* (de "panóptico": visualizarlo todo). Se trata de disponer los espacios físicos de tal manera que pocas personas puedan controlar a muchas (edificios circulares con visores centrales, visillos en los miradores, celdas transparentes, tarimas para los maestros, torres de control, supervisores, serenos, guardianes, etc.) el proyecto político de la sociedad disciplinaria, articulado en un diagrama de fuerzas panóptico, constituye *dispositivos* de poder. Un dispositivo es un conjunto heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, filosóficos, morales y filantrópicos. Entre todos estos elementos se conforma una especie de red por cuyos circuitos capilares circula el poder. Existen dispositivos de educación, de sexualidad, de colonización, de moda; de todo aquello que logra imponerse en una cultura determinada. El dispositivo surge desde un *objetivo estratégico*, con una función pensada. Como es móvil y cambiante, produce *sobredeterminaciones funcionales* respecto de los objetivos iniciales. Además produce *rellenos estratégicos*. Estos son efectos no buscados, pero que forman parte del dispositivo. Se trata de un proceso sin sujeto, de una práctica social compleja.

El hecho de encerrar y vigilar individuos fue generando un saber sobre sus conductas, sus rendimientos y sus potencialidades. Los exámenes continuos obraban a dos puntas: por un lado se coaccionaba a los individuos para obtener el máximo rendimiento requerido por el sistema. Por otro, se establecían saberes sobre aspectos prioritariamente "humanos". La sistematización de esos saberes dará nacimiento a la criminología, la antropología, la psicología, la sociología, las ciencias del lenguaje, y diversas disciplinas relacionadas con el estudio de lo humano. Es decir, que las prácticas sociales propias de los siglos XVII y XVIII dieron origen a un nuevo dominio de saber: *las ciencias sociales*.

El encierro, como método de control, se constituyó en

productor de normas. Los pupilos que las cumplían eran "normales". Aquellos que reprobaban el constante examen eran objeto de especial preocupación por parte de los guardianes. Esto posibilitó, entre otras cosas, dos nuevas dimensiones en el campo del saber:

- a. un saber de observación
- b. un saber tecnológico

Ambos se originan en el control continuo ejercido sobre el loco, el enfermo, el escolar, el obrero, el soldado, el recluso. El *saber de observación* clasifica las adaptaciones y establece las legalidades respecto de las conductas humanas. El *saber tecnológico* aparece como resultado del registro de las acciones que favorecen o entorpecen la relación con los otros, con el trabajo, con el estudio. Se implementa, justamente, para producir efectos tendientes a una mayor operatividad. Por cierto que la finalidad de los establecimientos de encierro no era establecer un saber sobre el hombre. Pero a partir de su implantación se hizo posible ese tipo de saber. Se podría hacer un uso un tanto abusivo del término "sublimación" y decir que los técnicos sociales de hoy son una sublimación de los guardianes de ayer: psicólogos que verifican la normalidad del niño, del estudiante, del trabajador, sociólogos que controlan los conglomerados humanos en el consumo, en la política, en la diversión, juristas que inspeccionan las conexiones entre las leyes, sus incumplimientos y los castigos; y, en general, expertos en las distintas disciplinas que tienen por objeto de estudio al hombre, no en tanto ser biológico, sino en tanto ser social. Esta disciplinas, las ciencias humanas, se caracterizan por un saber inscripto en el dualismo "normal-anormal", saber constituido en el examen de las normas establecidas.

El nuevo objeto de estudio que emerge de estos dominios de saber es el *hombre*. El ser humano como objeto de estudio de la ciencia es una invención reciente: tiene aproximadamente doscientos años. A partir de esta disciplina se generaron también nuevos conceptos tales como "circunstancias atenuantes", "sexualidad", "relaciones de producción", "lucha de clases", "aculturación". Se produjeron nuevas

técnicas: encuestas, análisis, cálculo de probabilidades, sondeos de opinión y otros instrumentos metodológicos de las ciencias sociales.

Esta reestructuración en el campo social y en el ámbito del saber afectó asimismo a los individuos como sujetos sociales y sujetos de conocimiento. El hombre que surge de la sociedad disciplinaria no tendrá las mismas características que tuvo el hombre renacentista, el medieval o el antiguo. La modernidad asiste pues a una nueva constitución del sujeto, mejor dicho, de sujetos. Sujetos sujetados a prácticas sociales, que interactúan con ellas, y que se reestructurarán tan pronto como una nueva disposición en el campo del saber y en las relaciones de fuerzas conmocione el orden establecido.

En *La verdad y las formas jurídicas* y en *Vigilar y castigar*, Foucault relaciona la constitución de las ciencias humanas con las prácticas dedicadas al aislamiento y la vigilancia, por medio de una tecnología de dominación. Habermas dice que Foucault ve los edificios levantados al servicio de esta tecnología como consagrados a la victoria de la razón, en tanto instancia de reglamentación. La mirada del investigador social suplanta a la mirada del vigilante, quien, a su vez, había ocupado el lugar ideal de la mirada del médico clínico. De esta manera, Foucault "desenmascara" la afinidad interna entre humanismo y terror. Apuntala así —según Habermas— su crítica a la modernidad; puesto que las ideas humanistas de psiquiatría, reforma del sistema penal, organización de la protección social de la salud y de la educación controlada surgieron del espíritu de las Luces.<sup>28</sup>

Foucault, que produjo una arqueología y una genealogía de las ciencias humanas, las ha desenmascarado. Detrás de las verdades científicas no se encuentra el desinteresado accionar de la Razón, sino los oscuros e inconfesables principios de los que hablaba Nietzsche. Otro tanto podríamos

<sup>28</sup> Cfr. Habermas, J., op. cit.

llegar a descubrir si produjeramos la arqueología y la genealogía del resto de las ciencias. Foucault dice que eligió trabajar con las ciencias humanas porque, al tener un perfil epistemológico débil, muestran con más claridad la producción social de sus conocimientos y de sus prácticas. Muestran también que los objetos de estudio de las ciencias, como el hombre, pueden desaparecer en un nuevo pliegue del saber. En el caso de las ciencias sociales, bastaría que se siguiera ahondando en el inconsciente en detrimento de la representación, para que el hombre, ser vivo que trabaja y habla, desapareciera del campo del saber como en el límite del mar un rostro de arena.

#### 4. Las tecnologías del yo

En toda sociedad existen distintos tipos de tecnologías por medio de las que se intenta transformar la realidad. También crean realidad. Existen tecnologías de producción, de comunicación, de dominación. Existen asimismo lo que Foucault llama "tecnologías del yo". Son prácticas por medio de las cuales los individuos buscan operar transformaciones en sus propias vidas. Estas técnicas interactúan con los poderes, los saberes y los valores de su tiempo histórico. Pero no son determinadas por ellos. A través de esas técnicas de sí el sujeto establece consigo mismo una relación del orden de la ética. Estas prácticas se caracterizan por prescindir de códigos externos al individuo. No porque no se cumplan o porque se desconozcan las reglas morales del grupo social de pertenencia, sino porque se implementan medidas personales, espirituales y corporales, para conseguir aquello que cada uno considera armónico. Foucault estudió estas prácticas en algunos grupos de la antigüedad paganos y cristianos.

Entre los griegos clásicos, en realidad, se trataba de "técnicas de vida" que se orientaban hacia la búsqueda de la verdad. Para ellos la verdad reside en la libertad. Grecia entiende el dominio de sí como combate. En la lucha por ser libre como individuo me constituyo también como ciudadano. Más tarde, entre los estoicos tardíos, las prácticas de sí

adquirirán mayor complejidad. Se trata de un "arte de sí" más que de un "arte de vida". Mientras que en Grecia se apuntaba a "ser libre en una ciudad libre", en Roma se avizora el principio de que "hay que cuidar de uno mismo".

El griego tardío y el romano imperial, aunque quería dominar las pasiones, ya no se guiaba por aquel "dominarme porque tengo que dominar a los demás", o "gobernarme porque soy (o seré) gobernador", sino, más bien, por un cuidado de sí, un cultivarse para sí mismo. No en vista de la comunidad, lo cual no quiere decir que no le importara la relación con el otro. Pero el acento se ponía en uno mismo. El hombre preocupado por lo moral, sometía la teoría, el conocimiento, la reflexión, al servicio de su constituirse en un ser moral. En los primeros siglos de nuestra era, se encuentra en los textos teóricos (no en los códigos) una gran severidad respecto de las costumbres morales, si se los compara con los textos clásicos. Foucault lo sintetiza así: "Desconfianza frente a los placeres, insistencia en los efectos de su abuso para el cuerpo y el alma, valorización del matrimonio y de las obligaciones conyugales, desafecto respecto de las significaciones espirituales prestadas al amor por los muchachos".<sup>29</sup>

En *La inquietud de sí*, donde Foucault estudia específicamente textos helenísticos e imperiales, considera que la preocupación ética, respecto del deseo corporal, es el *uso de los placeres* como entre los clásicos. Pero su problematización es más intensa. Esto no se debe a una mayor austeridad de los códigos, sino a la insistencia en la atención que se debe prestar a uno mismo. Había que llegar a ser su propio guardián. La intensificación de esta relación convierte al hombre en verdadero sujeto de sus actos. Tampoco se debe a un acrecentamiento del individualismo. Puede haber un incremento importante de las relaciones con uno mismo sin exaltación de valores individuales, como serían: otorgar al individuo un grado de independencia en relación a su grupo

<sup>29</sup> Foucault, M., *La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1984, p. 53.

de pertenencia o privilegiar la vida privada como ámbito totalmente divorciado de los intereses del grupo social. Entre los primeros cristianos se acrecienta el valor de las relaciones con uno mismo. Pero se descalifica los valores de la vida privada. En las sectas cenobíticas y, luego, en los monasterios se despreciarán las actitudes individualistas en las prácticas ascéticas. Esto ocurre sin detrimento de la valoración de cuidar de sí.

Otro tanto acontece, aunque con otras características, entre los estoicos romanos. El aumento del cuidado de sí no coincide, según Foucault, con un aumento del individualismo, sino con una inquietud moral que tiene que ver con un arte de la existencia. Esta actitud no hacía perder de vista el prestigio, el ser digno de respeto o el querer integrarse a un orden cósmico universal.

El principio del *cuidado de sí* que comienza con Sócrates, cobrará distintas características en cirenaicos, epicúreos, cínicos y estoicos. El precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre buen número de doctrinas diferentes. Ha impregnado las formas de vivir. Se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan. Ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones. Ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber.

Conviene destacar que a pesar de tratarse de "prácticas sociales", sólo se han extendido a *algunos* (y reducidos) grupos de cierto nivel cultural. No se trataba, solamente, de prácticas solitarias (si bien éstas eran valoradas en determinadas circunstancias) sino también de relaciones con los otros. Unas y otras podrían resumirse así:

- "trabajo" de conversión (o conversión súbita) a la secta o grupo
- dirección de conciencias
- vida comunitaria (temporal o definitiva)

- cuidado del cuerpo
- regímenes de salud
- satisfacción mesurada de las necesidades
- meditaciones
- lecturas
- restricciones sexuales o de otro tipo
- anotaciones periódicas en anotadores personales
- correspondencia con maestros, amigos o discípulos
- reuniones para "decirlo todo" (confesiones)
- dar y recibir consejos

Estas prácticas que desde el punto de vista de la variedad exceden las mencionadas por los griegos, han sido reactualizadas en su mayor parte por los cristianos. Si bien ha variado el sentido. Mientras el estoico busca la estética de una existencia que en varias de sus concepciones termina con la muerte, el cristiano busca la purificación del alma que vivirá eternamente. Su salvación dependerá de la capacidad para purificar el alma mediante las disciplinas impuestas al cuerpo. No eran éstas, por cierto, las preocupaciones de los paganos. Entre los antiguos, reglas de vida y ejercicios espirituales eran la esencia de la "filosofía", no de la religión, y la religión estaba prácticamente separada de las ideas sobre la muerte y el más allá.

En la concepción pagana tardía, el "yo" es aquello que se puede dominar. Junto con esta concepción se dan una serie de temas ascéticos que, comúnmente, se le atribuyen al cristianismo. Pero, en varios casos, se gestaron entre los estoicos imperiales o provienen del clasicismo. La gran diferencia, según Foucault, es que mientras a los cristianos el código les impone un trabajo sobre el "yo", entre los paganos se trataba de una elección de vida.

Ahora bien, se podría objetar a Foucault que en última instancia los cristianos también *elegían* ser cristianos. Al hacer su elección *sabían* que debían obedecer un código. Así como el estoico que elegía el camino de la sabiduría *sabía* que tendría que someterse a una serie de prácticas. Tal vez se trate de una cuestión de matices. Foucault dice que la

diferencia entre el pagano preocupado por su propio cuidado ético y el cristiano está en que a este último se le *imponía* el código, mientras que el estoico lo elegía. En realidad, habría que decir que *ambos elegían*. Pero uno elegía *autoproducirse* como sujeto ético a partir de ciertos postulados generales (estoico). El cristiano elegía cumplir un código que, si bien es rígido, deja espacio para la problematización. El código no era tan unidimensional para el cristiano, como tampoco era tan flexible para el estoico. Es cierto que el cristiano tenía que cumplir mandatos "de hierro", por ejemplo no tener relaciones sexuales fuera del matrimonio. Pero también es cierto que quien elegía pertenecer a la aristocracia moral estoica no podía vivir en el desorden. Aceptaba las prácticas, aunque éstas no estuvieran reglamentadas canónicamente.

La gran diferencia, tal vez, esté en la noción de *pecado*. Y ni aun en esto se puede ser terminante. Ya que si no pesaba una noción de culpa equivalente entre ambos grupos, incidía en ambos la noción de caída, debilidad y obligación moral de temperancia. Incluso, aunque con otro sentido unos y otros se refieren a la *salvación*. El tema de la trascendencia, fundamental en el cristiano, es esgrimido por ciertos estoicos (por ejemplo, Epicteto). La diferencia reside en que mientras la trascendencia cristiana es personal, la del estoico adquiere características cósmicas.

Foucault dice que el trabajo sobre el "yo", en la Antigüedad, no era impuesto sobre los individuos a través de las leyes civiles o de las obligaciones religiosas. Se trataba de una elección para conferirle cierto valor a la vida. En nuestra cultura, a pesar de que se conserva buen número de elementos morales clásicos, no hay correspondencia con aquella valoración. La práctica del "yo" grecorromana no tiene nada que ver con las actuales culturas del "yo" (por ejemplo, la californiana). Se ha dado una inversión de la cultura clásica del "yo". Esto sucedió cuando el cristianismo sustituyó la idea de un "yo" que debía ser creado como una obra de arte por la idea de un "yo" al que se debía renunciar porque apearse al "yo" se oponía a la voluntad divina.



El cristianismo tiene una manera peculiar de conectarse con la verdad: la verdad es un camino único con una vía de ascenso y una vía de descenso. El alma transita hacia la luz divina y la luz divina desciende hacia el alma. Para internarse por este camino una de las obligaciones del cristiano es descubrir la verdad respecto de sí mismo. Debe averiguar quién es, no sólo respecto de lo actuado, sino también de lo pensado. Esto requiere prácticas mentales, como exámenes de conciencia y propósitos de enmienda. Requiere también prácticas corporales, como ayunos y abstinencias sexuales.

Las técnicas de conocimiento de sí, como muchas otras prácticas y teorías cristianas, ya se encontraban entre los estoicos. Ellos decían que cada uno debe ser consigo mismo como un cambista de dinero, esto es, controlarse para que no circulen monedas falsas. El estoico se investiga para ser dueño de sí mismo y dominar sus pasiones. El cristiano, sin perder de vista estos objetivos, debe controlar también sus pensamientos e interrogarse por el origen de sus deseos. Se trata de eliminar las falsas apariencias y descubrir qué pasa dentro de uno mismo. El cristiano debe descubrir cómo su yo real lo ata a la carne, al mundo y a sus vanidades. Logrará la liberación y el estado de gracia acechando, vigilando y desconfiando de sí mismo. San Agustín se va desprendiendo de afectos y aficiones a medida que descubre el origen concupiscente de algunos de sus deseos.

En las relaciones con la verdad interior, el cristiano va divisoando, y a la vez constituyendo, su propio yo. Esta exégesis es una tarea indefinida, no se llega a concluir nunca. Cuanto mayor es la verdad que descubrimos acerca de nosotros mismos, más tenemos que renunciar y cuanto más renunciamos, más conducimos nuestra realidad hacia la luz. A esto se lo podía llamar la espiral de la formulación de la verdad y la renuncia a la realidad que se encuentra en la interioridad. El "yo" cristiano dejó de ser algo que debe ser hecho. Es, más bien, algo que debe descifrarse para poder desprenderse de él. En cambio los paganos se preocupaban por "construir" su existencia, no por "descifrar" el deseo.

La "estética de la existencia" fue compartida, en líneas generales, por griegos y romanos. Los primeros buscaban la belleza de la existencia en pos de la armonía de la ciudad. Los segundos, en pos de la perfección de la propia vida. Ambos buscan un *dominio* de sí. El romano se preocupa por "dominarse para cuidarse". El griego, en cambio, por "cuidarse para dominar y dominarse". En el cristiano se tratará de "dominarse para salvarse". Foucault plantea que este nuevo "yo" cristiano debía ser constantemente examinado porque en él estaban alojados la concupiscencia y el deseo de la carne. Desde ese momento, el "yo" ya no es algo que debe ser hecho, sino que es algo que debe ser descifrado y al que se debe renunciar. En consecuencia, la oposición entre paganismo y cristianismo no es oposición entre tolerancia y austeridad, sino entre *una forma de austeridad* que se relaciona con una estética de la existencia y *otras formas de austeridad* que están relacionadas con la necesidad de renunciamiento del "yo" y el desciframiento de la verdad.<sup>30</sup>

En los griegos, el valor estético orientaba las prácticas para dominarse a sí mismo mediante la armonía entre un cuerpo bello y un alma virtuosa, en función de la ciudad. En los estoicos tardíos, el valor estético se modelaba en un cuidado de sí que llevaría a la elisión del deseo y la tranquilidad de ánimo. En los cristianos, las técnicas de control tomarán forma de código. Su cumplimiento permite realizar la purificación del cuerpo para sanear el alma. Hay un detalle que Foucault no destaca y que es relevante: el cristiano aloja a Dios en su cuerpo; por lo tanto, su purificación no sólo está al servicio de la salvación, debe ser también un albergue digno de tan excelsa visitante. Los cristianos disponían su cuerpo y su alma para recibir a Cristo, quien, a su vez, se entregaba en cuerpo y alma a ellos. San Agustín, refiriéndose a la conversión de su madre, declara: "el corazón de Mónica comenzó a ser templo de Dios".<sup>31</sup> Desde los griegos a los cristianos se ha producido

<sup>30</sup> Cfr. Foucault, M., reportaje citado, p. 213.

<sup>31</sup> San Agustín, *Confesiones*, libro II, cap. III.

una torsión: desde la divinidad corporizada en la belleza humana hasta el cuerpo que recibe a la divinidad. El cuerpo, de obra de arte, pasó a ser templo de Dios.

Otra característica de las prácticas cristianas es que paralelamente al cuidado de sí habrá un cuidado de los otros. Este es el trabajo específico del pastor. El obispo es el pastor de la grey cristiana. Los mandatos de los obispos —desde el obispo máximo, el papa, hasta el más humilde de ellos— constituyen la pastoral. Ella se ocupa de canalizar o de proveer los medios para la salvación de las almas.

La filosofía griega había entendido que un sujeto no puede acceder a la verdad si antes no realiza sobre sí mismo un trabajo de ascésis. En los estoicos, el sujeto debía asegurar su autonomía relacionándose consigo mismo y con el conocimiento del mundo. Recién entonces podía acceder al conocimiento del orden cósmico. Hasta el Renacimiento, el problema —a grandes rasgos— sigue siendo el del trabajo que se debe efectuar sobre sí mismo para poder vislumbrar la verdad. Foucault considera que con Descartes tal actitud se rompe. Desde ese momento, no hace falta un trabajo anticipado e individual de perfeccionamiento espiritual para poder abrir las puertas del conocimiento. Hay que enfrentarse con lo *evidente*, en tanto se es un sujeto que conoce. La ascésis es sustituida por la evidencia. La relación con uno mismo no necesita ser ascética para ser una relación con la verdad. Es suficiente que la relación con el “yo” me revele la verdad obvia de lo que veo para que pueda aprehender esa verdad definitivamente. Se puede concluir, entonces, que puedo no ser moral y, a pesar de ello, conocer igualmente la verdad. Antes de Descartes, no se podía ser inmoral, impuro, y conocer la verdad. Descartes posibilita la institucionalización de la ciencia moderna, en la medida en que la condición para conocer —según su filosofía— es “ser racional”, sin que sea indispensable ser ascético. El conocimiento científico exige rigor racional (no rigor moral). Este desdoblamiento del sujeto hará que Kant enfrente al problema de la relación entre sujeto de conocimiento y sujeto de la ética. Existe un sujeto universal que es sujeto de conocimiento.

Para Kant tal sujeto demanda una actitud ética. Kant reintroduce la ética como aplicación de procedimientos racionales. Me debo constituir a mí mismo como sujeto universal en cada una de mis acciones. Foucault considera que el sujeto moderno, que se constituye a partir de Kant, surge del replanteo kantiano de las antiguas preguntas filosóficas. Estas habían quedado en suspenso desde Descartes. Este planteo, en Kant, se concretaría en la pregunta: ¿cómo puedo constituirme a mí mismo como sujeto ético? Desde este punto de vista, la filosofía de Kant puede leerse como un esfuerzo supremo por reunir en un sujeto único al sujeto ético —que se había escindido en el comienzo de la *ratio* moderna— con el sujeto de conocimiento.

Este pequeño libro intenta ser un puente hacia la obra de Foucault, cuya lectura, hoy, me parece insoslayable. En tiempos utópicos la conjetura de que la existencia del hombre no está regida por verdades universales puede entristecer. Pero en tiempos declinantes —como estos— tal conjetura es la promesa de que ningún oprobio, ninguna calamidad, ningún desencanto podrá empobrecernos.

## Bibliografía

La bibliografía se presenta de la siguiente manera:

Se citan, en primer lugar, textos de Foucault y, en segundo lugar, textos sobre Foucault. Los principales textos de Foucault se subdividen en: (a) *Obras* y (b) *Artículos, reportajes, conferencias y resúmenes de cursos*. En el segundo caso (b), se citan libros, si han aparecido como tales, pero no se debe perder de vista que son recopilaciones o impresiones posteriores a su enunciación y que, en principio, se trata de textos que no fueron pensados como libros. Tanto los textos de Foucault como los que le son dedicados son citados en su versión castellana. Únicamente se indica versión extranjera cuando se trata de un texto importante sin versión castellana. Los textos de Foucault se ordenan por fecha de aparición en francés (o en castellano en el caso que corresponda, ya que algunas recopilaciones han aparecido sólo en castellano), los demás textos se ordenan alfabéticamente por autor.

### 1. BIBLIOGRAFIA DE MICHEL FOUCAULT

#### a) *Obras*

*Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1961.

*Historia de la locura en la época clásica* (2 vol.), México, FCE, 1977.

*El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1966.

*Raymond Roussel*, México, Siglo XXI, 1970

*Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968.

- La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.  
*Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Barcelona, Anagrama, 1981.  
*Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...*, Barcelona, Tusquet, 1976.  
*Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1977.  
*La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*, México, Siglo XXI, 1977.  
*Herculine Barbin, llamada Aexina B.*, Madrid, Revolución, 1985.  
*Le désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille*, Paris, Gallimard—Julliard, 1983.  
*El uso de los placeres. Historia de la sexualidad II*, México, Siglo XXI, 1986.  
*La inquietud de sí. Historia de la sexualidad III*, México, Siglo XXI, 1987.

b) Artículos, reportajes, conferencias y resúmenes de cursos

- "Conversaciones con Michel Foucault", en Caruso, P., *Conversaciones con Lévi—Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969.  
*Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1970.  
*Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970.  
*El orden del discurso*, Barcelona, Tusquet, 1980.  
*La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.  
*Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.  
 "La gubernamentalidad", en Varela, J. y Alvarez—Uria, F. (comp.), *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1981.  
 "El polvo y la nube", en Leonard, J., *La imposible prisión, debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1982.  
*¿Qué es un autor?*, Tlaxcala, Universidad Autónoma, 1985.  
*Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.  
*Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1985.  
 "La lucha por la castidad", en Aries, PH. (compl), *Sexualidad occidental*, Buenos Aires, Paidós, 1987.  
 "Sexualidad y soledad", en *El viejo topo*, Barcelona, 1982.  
*Resúmenes de cours au Collège de France. 1970—1982*, Paris,

- Julliard, 1989.  
 "La naturaleza humana: justicia contra poder (debate con Noam Chomsky)" en *La filosofía y los problemas actuales*, Madrid, Fundamentos, 1981.  
*La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990.  
*La genealogía del racismo*, Bs. As., Altamira, 1992.  
*Las redes del poder*, Bs. As., Almagesto, 1991.  
*Respuesta a una pregunta*, Bs. As., Almagesto, 1992.  
 "Hay que salvar la sociedad", Bs. As., Almagesto 1992.

La bibliografía exhaustiva de las ediciones de Foucault se encuentra en la obra colectiva *The Final Foucault*, editada por James Bernauer y David Rasmussen, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1988.

La mayor referencia a trabajos inéditos, así como la transcripción de la plaqueta redactada para la candidatura en el Colegio de Francia y las actas de las asambleas donde se discutió y aprobó dicha candidatura, se encuentran en el texto de Didier Eribon, *Michel Foucault (1926—1984)*, Barcelona, Anagrama, 1992.

Tanto los textos de Foucault (editados e inéditos) así como lo publicado sobre Foucault pueden ser consultados en el Centro Michel Foucault (París).

2. BIBLIOGRAFIA SOBRE MICHEL FOUCAULT

a)

- ABRAHAM, T., *Pensadores bajos: Sartre, Foucault, Deleuze*, Buenos Aires, Catálogos, 1987; *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión 1989.  
 BAUDRILLARD, J. *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pretextos, 1978.  
 COUZEN HOY (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.  
 DELEUZE, G., *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987.  
 DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.  
 DESCOMBES, V., *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra,

1982.  
 DIAZ, E., *La ontología histórica en la temática filosófica contemporánea*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1991.  
 "La brujería: un invento moderno", en *Manuscrito*, Revista internacional de Filosofía, Vol. XII, n. 2, 1989.  
 DREYFUS, H, Y RABINOW, P., *Michel Foucault: recorrido filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 1990.  
 ERIBON, D., *Michel Foucault (1926—1984)*, Barcelona, Anagrama, 1992  
 HABERMAS, J., *El discurso de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.  
 LEONARD, J., *La imposible prisión, debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1982.  
 MARI, E., *El discurso jurídico. Perspectiva psicoanalítica y otros abordajes epistemológicos*, Buenos Aires, Hachette, 1982; *Derecho y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Hachette, 1987.  
 MERQUIOR, J.G., *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, FCE, 1988.  
 MOREY, M., *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1987.  
 POSTER, M., *Foucault, el marxismo y la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1987.  
 SERRANO GONZALEZ, A., *Michel Foucault. Sujeto, derecho y poder*, Universidad de Zaragoza, 1987.  
 TERAN, O., *El discurso del poder*, Buenos Aires, Folios, 1984.  
 VEYNE, P., *Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 1984.  
 VVAA, *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Biblos, 1988.  
 VVAA, *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.

b) *Números especiales de Revistas*

- Le Magazine littéraire*, n 101. jun. 1975.  
*Le Magazine littéraire*, n.207, may.1984.  
*Actes. Cahiers d'action juridique*, n.54, verano de 1986.  
*Critique*, n.471—2, agosto—septiembre 1986.  
*Le Débat*, n.41, septiembre—noviembre 1986.  
*Manuscrito*, Vol.XXI,n.2,1989.

INDICE

Michel Foucault: Filósofo .....	5
1. Un pensador preocupado por los modos de subjetivación .....	11
1.1. Prácticas discursivas, la arqueología .....	16
1.2. Prácticas individuantes, la genealogía .....	22
1.3. Prácticas de sí, la ética .....	38
2. Una trampa para la arqueología: las contradicciones de la modernidad .....	55
3. Las prácticas individuantes y las ciencias sociales ...	67
4. Las tecnologías del yo .....	73
Bibliografía .....	83

Diseño: Pablo Rubin

2302/20/52 1444

Colección Perfiles

<sup>1</sup>  
Esther Díaz  
michel foucault

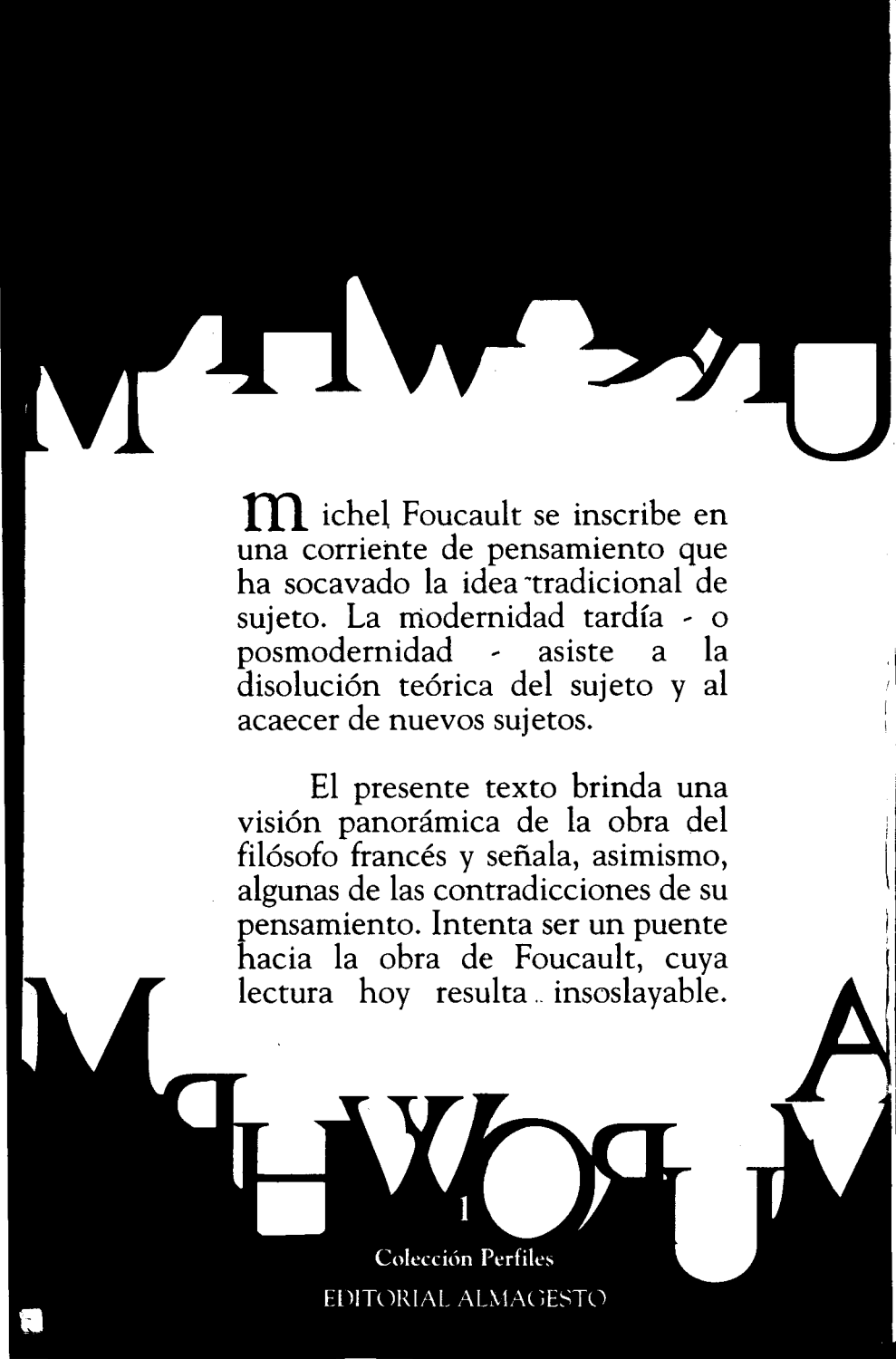
<sup>2</sup>  
Cristina Fernández Barragán  
vladimir nabokov

<sup>3</sup>  
Pablo Capanna  
jim g. ballard

<sup>4</sup>  
José Fernández Vega  
carl von clausewitz

<sup>5</sup>  
Miguel Dalmaroni  
juan gelman

Se terminó de imprimir en Nuevo Offset  
en el mes de marzo de 1993  
Viel 1444 - Capital Federal



**M**ichel Foucault se inscribe en una corriente de pensamiento que ha socavado la idea tradicional de sujeto. La modernidad tardía - o posmodernidad - asiste a la disolución teórica del sujeto y al acaecer de nuevos sujetos.

El presente texto brinda una visión panorámica de la obra del filósofo francés y señala, asimismo, algunas de las contradicciones de su pensamiento. Intenta ser un puente hacia la obra de Foucault, cuya lectura hoy resulta insoslayable.

Colección Perfiles

EDITORIAL ALMAGESTO