

Este texto es, en primer lugar, una «presentación» (ni una exposición sistemática, ni un resumen, ni una explicación) de «Foucault filósofo». En esa medida, se ve en la necesidad de cuestionarse qué cabe entender por filosofía. Imposible hacerlo sin atender al propio pensar.

Es hora de leer a Foucault, una vez abierto el debate sobre si ha de ser o no considerado como un clásico contemporáneo. El texto vertebra sus escritos, en respuesta a su materialidad, por lo que se ve forzado a proseguir desde la arqueología del saber, por una genealogía del poder, a una ética y estética de la existencia. Pero, en ocasiones, fascinados por la labor de *Las palabras y las cosas*, se olvidan los vericuetos que conducen a sus líneas. Entre otros, aquellos escritos del propio Foucault que a partir de 1962 hacen del lenguaje y la literatura cuestión permanente. La conformación de este trabajo pide un desplazamiento en esa dirección. El lenguaje y la historia son ya «de otra manera» (también desde los escritos de Foucault) como presente de lo que hay. Pero el presente mismo es una cuestión filosófica. Pensar el presente hace que, con Foucault, pensar no sea lo que estamos habituados a creer, ni siquiera que ya quepa pensar igual. Se trata de poner manos (cursivas, discursivas y extradiscursivas) a la obra del propio discurso. Este ejercicio y experiencia de liberación reestablece su adecuada materialidad y propicia su funcionamiento y efectos. La ontología siempre lo es de nosotros mismos.

Ángel Gabilondo, natural de San Sebastián, se doctoró en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid, donde actualmente es profesor titular de Metafísica. A partir de una lectura abierta de Hegel, ha publicado diversos trabajos sobre el problema del lenguaje y la historia, y la experiencia de sus límites. Entre sus textos más recientes cabe señalar *Dilthey: vida, expresión e historia* (1988).

Ángel Gabilondo

EL DISCURSO EN ACCIÓN
FOUCAULT Y UNA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE111
GABID

EL DISCURSO EN ACCIÓN

FOUCAULT Y UNA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE

Ángel Gabilondo

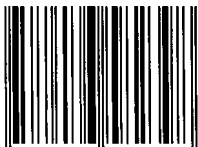


ANTHROPOS
FUNDACIONAL DEL HOMBRE



Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid

ISBN 84-7658-239-0



9 788476 582398

EL DISCURSO EN ACCIÓN

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Colección dirigida por Jaume Mascaró

33

Ángel Gabilondo

**EL DISCURSO
EN ACCIÓN**

Foucault
y una ontología del presente

 **ANTHROPOS**
EDITORIAL DEL HOMBRE



Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid

El discurso en acción : Foucault y una ontología del presente / Ángel Gabilondo. — Barcelona : Anthropos ; Cantoblanco : Universidad Autónoma de Madrid, 1990. — 206 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas / Filosofía ; 33) Bibliografía p. 189-203 ISBN 84-7658-239-0

I. Título II. Colección 1. Foucault, Michel — Filosofía
2. Análisis del discurso
1 Foucault, Michel
130.2

Primera edición: noviembre 1990

© Ángel Gabilondo, 1990

© Editorial Anthropos, 1990

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona

En coedición con Ediciones de la Universidad
Autónoma de Madrid

ISBN 84-7658-239-0

Depósito legal: B. 39.168-1990

Fotocomposición: Seted, Sant Cugat del Vallès

Impresión: Indugraf. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

PRESENTACIÓN

Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida. No habría habido, por tanto, inicio y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparición posible.

L'ordre du discours, pp. 7-8

Pretender saber lo que somos es lo que nos insta a pensar ya de otra manera. Más exactamente, lo es el no ser capaces de hacerlo o, lo que es tal vez lo mismo, el no ser capaces de soportarlo. Y no sólo porque ensanchar los límites de lo decible será ampliar los márgenes en que lo denominado real sea tolerable, ni siquiera porque una modificación de lo que llamamos presente es ya una modificación de la ley del presente, sino porque es en su diagnóstico donde se nos exige hacer ya una nueva experiencia de nosotros mismos que no se deje recoger sin más en lo dicho.

En este sentido la lectura de Foucault, si cabe siquiera pensar algo así, muestra una voluntad en primera instancia radical de *dejar hablar al lenguaje*, y de crear las condiciones de posibilidad para que sean factibles nuevos pronunciamientos, para que acceda no sólo la palabra a la voz sino incluso la voz a la palabra. Este *dar al decir*, en

vez de *hablar en lugar de*, replantea no sólo la tarea del intelectual sino la del pensar mismo. Pero llevar al límite las posibilidades de este pensar implica un auténtico *tomar la palabra*, en el que el análisis estricto del decir como discurso resulta insuficiente. La tarea se encamina ya a lo que condiciona, limita e institucionaliza el decir mismo. Los procedimientos, ahora, no son únicamente discursivos. El estudio lo será, por tanto, también de toda una serie de prácticas.

No cabe por ello sino definir las condiciones en las que el hombre problematiza lo que es y lo que hace, y el mundo en el que vive. En definitiva, no se trata de legitimar lo que ya se sabe y saciarse con lo supuestamente pensado, ignorando el auténtico sentido que para Foucault tiene la actividad filosófica: «el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo». ¹ Pero subrayar los límites de aquel decir no pretende un modo de proceder ilimitado, sino más bien llevar radicalmente hasta las últimas consecuencias tal decir, esto es, hacerse cargo de sus límites. Queda claro que no cabe identificar lo dicho con el decir mismo, que no se trata tampoco sin más de obsesionarse pretendiendo decir lo no dicho sino de crear el espacio y subrayar las condiciones para que de hecho sea —siquiera como no dicho— legible y soportable. «¿Cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda...?» ²

Decir soportable es reconocer que, si bien la verdad *disloca*, tal dis-locación acontece en ese tenerse en los límites, los del propio cuerpo como sujeto de enfermedad y de muerte, sujeto de deseo, los de los juegos de verdad en los que el hombre se da a pensar su ser propio; tenerse en los límites como cuidar y ocuparse del gobierno de sí y de los otros (del tipo de relación que se tiene con ellos), tenerse en los límites como hacerse cargo de una época..., es una restitución del decir en su carácter de acontecimiento, una recuperación del decir como lugar de emergencia de una verdad *posible*. Este decir verdadero, amenazado por el discurso que se satisface en lo dicho, es un

decir activo, un discurso en acción. «Antes aún de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aún de exhortar o sólo de dar alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción, un acto peligroso.» ³ El discurso así leído no impone la unidad de la gramática general, sino que se desparrama de la mano del hombre que, des-pren-dido, se muestra ocupado en el gobierno de sí y de los otros.

Acercarse desde esta perspectiva a los textos es reconocer en todo momento que ellos no son tenidos, sino más bien mostrar que algo de ese decir siempre fracasado queda en ellos retenido. No cabe duda de que Foucault nos ha dado pie para «re-copiar», «fragmentar», «repetir», «imitar»..., incluso para «desdoblar» y «hacer desaparecer» sus trabajos. ⁴ Pero, en cualquier caso, consideramos que no cuidaríamos suficientemente de nosotros mismos y de nuestra época «utilizándolos» sin más. Si Foucault ha de considerarse algún día como un clásico —siquiera en el modo de la ausencia— es aún momento, tal vez en la dirección antes señalada, de atender a lo que en él se dice y de inscribirse en ese decir. En este sentido hemos eludido la trampa de los grandes adjetivos, clasificaciones y valoraciones, no entrando en refutaciones, argumentos (lo que dice, lo que dicen que dice) ni comparaciones, ni búsquedas de un origen (esto ya lo dijo...). ⁵ Ni un único sentido duerme esperando ser liberado por nuestra genialidad, ni la atención al decir es tan *des-pistada* que no lea lo dicho. Ciertamente la labor de este cartógrafo de nuevo cuño (en expresión de Deleuze) no es reflejar el terreno, pero nos ofrece planos destinados a orientarse en este por ahora incipiente pensar.

No hemos temido por ello seguir sus propias sugerencias. El trabajo que ofrecemos se articula según los tres ejes o ámbitos de genealogía que Foucault señala como posibles: el eje saber-verdad, la praxis del poder y la relación ética; ⁶ ejes que, asumiendo el tipo de confrontación que los textos firmados por Foucault tienen consigo mismos, posibilitan el alumbramiento de aquello que a su vez

«brilla por su ausencia». En esa medida se funda nuestro presente en las regiones que esta actividad potencia. «Contar» a Foucault en ese esquema es no sólo contar con él, sino asimismo *dar cuenta* de lo dicho para que retorne el decir. En este nuestro juego, nada inocente por cierto, es en el que se establecen una serie de estrategias de relaciones que funcionan también como un dispositivo. Precisamente es como «contar» dónde, en el cuidar de nosotros mismos, dichas relaciones se ofrecen en su apertura. La existencia como arte y como estilo queda aún por hacer... pero se abre con ello el espacio en el que cabe hacerse; el espacio para lo impensado.

NOTAS

1. «L'usage des plaisirs», *Histoire de la sexualité*, vol. 2, París, Gallimard, 1984, p. 14 (trad. cast.: México, Siglo XXI, 1986, p. 12).
2. *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 334 (trad. cast.: 9.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, p. 314).
3. *Ibid.*, p. 339 (trad., p. 319).
4. Cfr. *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961, p. 10 (trad. cast.: t. I, 2.ª ed., México, FCE, 1976, p. 8).
5. En realidad, explicar algo por su origen en otro, en lugar de contar con ello, no pasa de ser un «contar cuentos» (Platón, *Soph.*, 242c).
6. Los tres ámbitos de genealogía «estaban presentes de un modo confuso en mi libro *Historia de la locura en la época clásica*. He estudiado el eje de la verdad en *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada clínica* y en *El orden del discurso*. He estudiado la praxis del poder en *Vigilar y castigar* y la relación ética en la *Historia de la sexualidad*» (M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics: An Overview of work in Progress», en Dreyfuss, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2.ª ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 237 (trad. cast. en parte en: *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1985, p. 185).

La palabra y su transgresión

Cuando comenzamos a escribir, o no comenzamos o no escribimos: escribir no va junto con comienzo.¹

En la paráfrasis de un texto de Maurice Blanchot irrumpe el propio decir de Michel Foucault como discurso:

Allí donde las palabras parecen haber huido de las cosas y se nos presentan como algo «normal», «natural», «inmediato»... expresan la ficción del «mundo humano», desprendido del ser; nos ofrecen más una ausencia que una presencia.

Las palabras ya no designan algo, no expresan a nadie, tienen su fin en sí mismas. Ya no es un «yo» quien habla, es el lenguaje quien se habla, el lenguaje como obra, y como obra del lenguaje. Signo derruido como signo. Huellas de huellas... sin presencia. Huellas que instauran —sin origen— el juego de las diferencias y de la diferencia. Es el tiempo de la desposesión. Y de empezar una escritura que, sin embargo, ya viene escribiéndose.

No pensamos, somos pensados por el pensamiento. Somos pensamientos sin nadie que los piense: somos signos.

No hay comienzo ni final, no hay ninguna manera de ganar o perder.

¿Cómo dar con la presencia de un sentido? ¿En qué lugar? ¿Es la desconstrucción del sentido, la desconstrucción del sistema?...

La irrupción es del «yo hablo» que deja surgir su emplazamiento vacío. Lejos así del yo pienso...

¿Cómo leer la ausencia del libro?

En este clima y este contexto ha de encuadrarse ese camino que en Foucault ha sido acotado por algunos como una empresa «de la literatura a la literatura», en un proceso definido y cruzado por unos nombres (Claude Ollier, Roger Laporte, Jules Verne, Raymond Roussel, Roland Barthes, Maurice Blanchot, Gustave Flaubert, Émile Artaud, Georges Bataille, Pierre Klossovski, Franz Kafka, el Marqués de Sade, Robbe-Grillet, Stéphane Mallarmé, Jorge Luis Borges, Friedrich Hölderlin...), en una lista sin «orden» ni «prioridades», sin «autores» ni «obras».

Todo ello marcado por la pérdida, a partir del siglo XVII, del ser del lenguaje en su enigmaticidad, en su uniformidad con las cosas. Sólo el abandono de su evolución «significativa», a fin de reintegrarlo en su puesto en el mundo para que logre ser una entidad entre otras, podrá recuperar el espacio perdido. La expectativa se abre con el umbral de existencia de lo que rigurosamente puede denominarse «literatura». Foucault lo sitúa a finales del siglo XVIII, «cuando aparece un lenguaje que consume en su relámpago todo otro lenguaje, haciendo nacer una figura oscura pero dominadora en la que juegan la muerte, el espejo, la imagen, el cabrilleo al infinito de las palabras». ² Dicha expectativa coincide, aproximadamente, con el momento en el que «el lenguaje ha llegado a ser lo que es ahora para nosotros, es decir, literatura». ³

Ello no expresa sino la grieta en la que se suspenden preocupaciones que posibilitan la confección de listas heterogéneas acogedoras de diversos campos. Nos situamos sencillamente ante una cierta incapacidad y desprotección del lenguaje para mantener cierto tipo de figuras y per-

manecer en ellas, con la consiguiente seducción de «ceder la palabra» a sus formas extremas, encuadradas en el marco señalado por los nombres dados.

Ante esta impotencia, tal vez no queda sino «reconocer un día la soberanía de esas experiencias, y tratar de acogerlas: no se trataría de liberar su verdad —pretensión irrisoria, a propósito de esas palabras que son para nosotros límites—, sino de, al fin, liberar a partir de ellas nuestro lenguaje. Sería suficiente hoy con preguntarnos cuál es ese lenguaje no discursivo que se obstina y se rompe desde hace dos siglos⁴ en nuestra cultura, de dónde proviene ese lenguaje que no es acabado, ni sin lugar a dudas dueño de sí». ⁵

El filósofo queda envuelto por el hecho de no habitar la totalidad de su lenguaje como un dios secreto y todo-parlante. Descubre que hay, a su lado, un lenguaje que habla y del que no es dueño... y sobre todo que incluso él en el momento de hacerlo no se halla siempre en el interior de su lenguaje de la misma manera —expresión de su escisión—.

Nos topamos de este modo con el límite de dicho lenguaje que designa su «línea de espuma», dada la imposibilidad de añadirle impunemente la palabra que sobrepasara todas las palabras colocándose en las fronteras de todo lo decible. Se dibuja así una experiencia singular: la de la transgresión, como gesto que concierne a ese límite.

No quedan, por tanto, las puertas cerradas a todo lenguaje. De ahí que ante el interrogante de si sería una gran ayuda señalar, por analogía, que habría de encontrarse para lo negativo un lenguaje que sería lo que la dialéctica ha sido para la contradicción, Foucault estima que «es mejor, sin duda, intentar hablar de esta experiencia y hacerla hablar en el vacío mismo del desfallecimiento de su lenguaje, allí donde precisamente las palabras le faltan, donde el sujeto que habla viene a desvanecerse». ⁶ De este modo no sólo no se muere y se pierde el lenguaje sino que, por el contrario, se introduce la experiencia filosófica en él y a través de este movimiento se dice lo que no puede ser dicho: así se da la experiencia del límite. «Qui-

zás la filosofía contemporánea ha inaugurado, descubriendo la posibilidad de una afirmación no positiva, una dislocación cuyo único equivalente se encontraría en la distinción hecha por Kant del "nihil negativum" y del "nihil privativum", distinción que como se sabe abre el camino del pensamiento crítico. Esta filosofía de la afirmación no positiva, es decir, de experiencia del límite, es, en mi opinión, la que Blanchot ha definido mediante el principio de contestación. No se trata allí de una negación generalizada sino de una afirmación que no afirma nada: en plena ruptura de transitividad. La contestación no es el esfuerzo del pensamiento para negar existencias o valores, sino el gesto que reconduce a cada una de ellas a sus límites, y mediante ello al límite en que "se cumple" la decisión ontológica; contestar es ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y donde el límite define al ser.»⁷

Es esta perspectiva precisamente en la que Foucault llega a hablar, a partir de los fenómenos de autopresentación del lenguaje, de una «*ontología de la literatura*», dada la presencia repetida de la palabra en la escritura, lo que confiere a una obra un estatuto ontológico.⁸ Se trata de lograr, en concreto, una perspectiva inédita de lo real mediante un nuevo ejercicio de descripción, ahora minuciosa, objetiva y «cosista».⁹ «La "descripción" aquí no es reproducción sino más bien desciframiento: empresa meticulosa para desenmascarar esa maraña de lenguajes diversos que son las cosas, para reponer cada una en su lugar natural y hacer del libro el emplazamiento blanco donde todas, tras descripción, puedan reencontrar un espacio universal de inscripción. Y está sin duda ahí el ser del libro, el objeto y lugar de la literatura.»¹⁰

Es en el espacio donde el lenguaje se despliega y desliza sobre sí mismo, donde determina sus elecciones y dibuja sus figuras y traslaciones, aquello en lo que nos es dado y viene hasta nosotros, lo que hace que hable. Ya no es, como para Blanchot, «escribir para no morir». Es el «hablar para no morir». Sigue habiendo, con todo, una instancia, no sólo al espacio, sino asimismo al lugar.

«Hoy el espacio del lenguaje no es definido por la Retórica, sino por la Biblioteca, mediante el parapeto al infinito de los lenguajes fragmentarios.»¹¹ Se recobra así, inesperada y materialmente, el punto ciego del que nos vienen las cosas y las palabras en el momento en el que van a su lugar de reencuentro.

El lenguaje queda, de este modo, «cosificado», mientras las cosas son, de nuevo, texto. «Se trata, por transmutación (y no sólo por transformación), de hacer aparecer un nuevo estado filosófico de la materia del lenguaje; este estado insólito, este metal incandescente fuera del origen y de la comunicación es entonces "parte del" lenguaje y no "un" lenguaje, aunque fuese excéntrico, doblado, ironizado.»¹² Lejos, pues, de toda mística del texto. «Por el contrario, todo el esfuerzo consiste en materializar el placer del texto; en hacer de él un objeto de placer como cualquier otro.»¹³

La experiencia del límite y el permanecer en él sin defraudar ni abandonar el lenguaje —la transgresión— no es, por tanto, un proceso de «espiritualización interiorizante» que conduzca a un éxtasis silencioso ante lo inexpresable. «De hecho, el acontecimiento que hace nacer lo que en sentido estricto se entiende por "literatura" no es del orden de la interiorización más que para una mirada superficial; se trata más bien de un paso al "exterior": el lenguaje escapa... a la dinastía de la representación.»¹⁴

El acceso a la epidermis supone la posición en el ámbito en el que lo que se dice queda como dicho, con una contundencia y persistencia tales que incluso lo no dicho se hace patente en ese decir. Se trata de lo que Barthes ha calificado como «el paraíso de las palabras»: todos los significantes están allí pero ninguno alcanza su finalidad (una suerte de franciscanismo convoca a todas las palabras a hacerse patentes, darse prisa y volver a irse inmediatamente).¹⁵

Sería erróneo, con todo, considerar que se trata de interiorizar lo exterior, de reconducirlo al interior. No es cuestión de buscar una confirmación, sino una extremi-

formaciones a ese mismo nivel y en ese momento la transgresión será más bien una fidelidad. En este sentido, camina hacia lo impensado, que es la apertura misma del pensamiento, un camino «sin término ni promesa». Se tratará de un pensar no «verdadero», sino «justo» (pensar justamente lo que ha de pensarse, lo que «puede» pensarse): mantener el pensamiento a una distancia adecuada respecto a lo impensado. Hacerlo venir mediante un proceso regular y posibilitar su emergencia. «No puede pensarse, reconocerse y prestarle palabras sino una vez que ha venido el día plenamente y la noche ha retornado a su incertidumbre. De manera que no podemos pensar más que esta disposición —pasión de nuestra estupidez—: no pensamos todavía.»²³

Foucault y la sospecha

La decisión de Foucault es ahora clara. Se trata de llevar al límite las posibilidades del pensamiento, de resolver los problemas desde el interior.²⁴ No es suficiente, por tanto, con analizar las condiciones de posibilidad de nuestro pensamiento. No es suficiente con aceptar lo dado, lo inmediato, como algo «natural». Concretamente, no es suficiente siquiera con «pensar». «Foucault considera que la pregunta tradicional “¿Qué es pensar?” ha sido sustituida por la pregunta “¿Qué es hablar?”»²⁵ Se trata de mostrar, más que de decir.²⁶ El objetivo no será que surja lo que pensamos, sino que se creen las condiciones para que sea posible pensar otra cosa. Ello obliga a producir efectos y, como veremos, éstos se producen precisamente en la superficie. El objetivo queda así bien perfilado: «a la búsqueda de lo superficial: en un espacio de proyección sin profundidad».²⁷ Sólo de este modo es posible percibir.

Será preciso ver en qué medida una opción por la localización elimina toda profundidad y todo desarrollo. Dirigirse a esa región en la que las «cosas» y las «palabras» no están aún separadas, allí donde todavía se pertenecen, a nivel del lenguaje, manera de ver y manera de decir.

Será necesario cuestionar la distribución originaria de lo visible, en la medida en que está ligada a la división de lo que enuncia y de lo que calla; entonces aparecerán en una figura única las articulaciones de los lenguajes y de sus objetos. Hará falta dar con este espacio lleno, en el hueco del cual el lenguaje toma su volumen y su medida.²⁸

Foucault busca de este modo «introducir el lenguaje en esta penumbra en la que la mirada no tiene palabras. Descubrir no será leer bajo un desorden una coherencia esencial, sino llevar algo más lejos la línea de la espuma del lenguaje, hacerle morder esa región de arena que está aún abierta a la claridad de la percepción, pero que no lo está ya a la palabra familiar».²⁹ Las distancias abiertas anteriormente para mantenernos en el filo de la grieta del lenguaje nos conducen a un «más allá» presente en su superficie. Ya no es suficiente siquiera con verlo, ni siquiera con escucharlo. Cobra con ello vigencia aquello en lo que se convierte la filosofía hegeliana, «en la fórmula de la general obligación de no ser ingenuo».³⁰

La atención es, así, una suerte de tensión que insta a hacer la experiencia y a no dejarse prender por la insistencia de las hipótesis, diluyendo toda obstinación e impermeabilidad que nos instalaría en la ficción.³¹

De este modo, Foucault ha sido encuadrado en la heterogénea lista heredera de la era del recelo, con una simbólica referencia delimitada por el triángulo Marx-Nietzsche-Freud, y que han venido a denominarse «artistas de la suspicacia» y «maestros de la sospecha», configuradores de la detentación de fuerzas (bien sea socioeconómicas, bioquímicas o axiológicas) que producen efectos de superficie. Si bien a lo largo del texto emergerán, siquiera puntualmente, las conexiones y las distancias de Foucault respecto a estos autores, conviene destacar, desde un principio, lo especial de estas relaciones aparentemente subterráneas. Baste con señalar, a modo ilustrativo, el funcionamiento de ellos en su trabajo.

La singular presencia de Marx: «Hay también por mi parte una especie de juego. A menudo cito conceptos, frases, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar

la pequeña pieza autenticadora que consiste en hacer una cita de Marx, poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita con una reflexión elogiosa. Por medio de esto, uno es considerado como alguien que conoce a Marx, que respeta a Marx y que se verá honrado por las revistas "marxistas". Cito a Marx sin decirlo, sin poner comillas, y, como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por aquel que no cita a Marx. ¿Acaso un físico, cuando hace física, experimenta la necesidad de citar a Newton o a Einstein? Los utiliza, pero no tiene necesidad de comillas, notas a pie de página o aprobación elogiosa que muestre hasta qué punto es fiel al pensamiento del Maestro». ³²

La decidida utilización de Nietzsche: «Yo, a la gente que quiero, la utilizo. La única señal de agradecimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar. Que los comentaristas digan que uno es o no fiel no tiene ningún interés». ³³

Y el decisivo papel de Freud en el tema que nos ocupa: «Comprendió mejor que nadie que la fantasmagoría del sueño escondía aún más que lo que mostraba y no era sino un compromiso poblado por completo de contradicciones». ³⁴

Ciertamente, «la situación que se ha creado hoy al lenguaje implica esta doble posibilidad, esta doble sollicitación, esta doble urgencia: por un lado, purificar el discurso de sus excrecencias, liquidar los ídolos, ir de la ebriedad a la sobriedad, hacer de una vez el balance de nuestra pobreza; por otro, usar el movimiento más nihilista, más destructor, más iconoclasta, para dejar hablar lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuando el sentido apareció de nuevo, cuando el sentido era pleno; la hermenéutica me parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha». ³⁵

Ello nos conduce, en una primera instancia, a la «deconstrucción» de la forma concreta de la institucionalización de los valores, «deconstruir» las modalidades de conocimiento dominantes mediante —como más adelante

señalaremos— la puesta entre paréntesis metódica de los presupuestos y verdades comúnmente aceptados y su sustitución por una investigación de la historia efectiva de las condiciones de su emergencia. Sospechar para crear condiciones que posibiliten el acceso a la palabra de instancias silenciosas y silenciadas. «"Deconstruir" la filosofía sería así pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo, desde un cierto exterior incalificable por ella, innumerable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte.» ³⁶ (Con la salvedad de que lo «innombrable» —aquí— puede encontrar las condiciones para su presencia en el lenguaje y hacer que esa «alguna parte» se evidencie, como espacio de un discurso.)

Sospechar es, por tanto, «deconstruir» la representación, las astucias de lo Mismo, buscando mediante una labor controlada «ir no sólo contra el presente, sino contra la ley del presente», ³⁷ no sólo contra lo que se manifiesta como «todo y lo auténtico» que hay, sino contra lo que imposibilita que emerja «lo real».

La «deconstrucción» se presenta así como pensamiento diferencialista. Precisamente —como veremos más adelante— la arqueología en Foucault «no tiene como proyecto sobrepasar las diferencias, sino analizarlas, decir en qué consisten exactamente, diferenciarlas». ³⁸ De nuevo la descripción es desciframiento, el arte de iluminar las superficies. Posibilitar la diferencia es, en esta misma medida, la creación-recreación de las condiciones para contemplarla en su diferenciar. El objetivo no es centrarla ni sistematizarla, sino desplegar una dispersión. No hay tal sistema único de diferencias ni unos ejes absolutos de referencia, sino un mero desparramamiento. Se trata de *hacer* las diferencias, constituir las como objetos, analizarlas y definir su concepto. Se produce así en Foucault el cruce de los temas tópicos de la filosofía de su tiempo con los procedimientos que la literatura descubre en su seno. ³⁹

Con ello, no damos, por fin, con la definitiva respuesta —queda por ver en qué medida no la hay— que nos sitúa

en la tierra prometida de las palabras. Es preciso incluso sospechar de la sospecha misma. «El vacío de la evidencia, la ficción de lo verdadero, la duplicidad de lo único, el alejamiento de la presencia, la carencia del ser... esto es poco, es necesario sospechar de la sospecha»⁴⁰ a fin de no caer en la fe segunda del hermeneuta, «fe razonable, puesto que interpreta, pero fe, porque busca, por la interpretación, una segunda ingenuidad».⁴¹

Resulta problemática, con todo, la lectura de los efectos de la «deconstrucción» desde una perspectiva no constructiva. Concretamente, parece claro que se trata de advertir el proceso de reconstrucción que ello supone. «Deconstruir» la filosofía nos conduce —como ya hemos señalado con anterioridad— a pensar la genealogía estructurada de sus conceptos. Se trataría de ver en qué medida esa «deconstrucción» es una deestructuración.⁴²

No cabe sino inscribir esta sospecha en la perspectiva de un proyecto ontológico, cuyo alcance puede ser discutido pero cuya dimensión resulta innegable. En definitiva, se trata de ensanchar ese marco dentro de lo que lo real es tolerable, como expresión de posibilidad efectiva. Hay una instancia a hacer emerger —no, aparecer— lo real.

No faltan quienes han leído esta dimensión insistiendo en que la actitud «ontológica» de «la filosofía de la sospecha» resulta patente por cuanto «el significado de la conciencia se configura como un mero “producto” de la meta-conciencia, o sea, como ideología».⁴³ Desde su punto de vista, fuerzas inconscientes en recíproca dialéctica con la conciencia la configuran como instrumento para ocultar el pensamiento. La realidad no está por ello dada, sino construida, producida; hasta el punto de que la realidad experimental es tanto dada como producida y el significado del ser dado está en el ser producido. El fenómeno es concebido como un producto ontológico de otra «realidad», por lo que no cabe la neutralidad. Así, el pensamiento no se limita a «revelar» el ser, sino que «vela» el ser. Por consiguiente, no es suficiente con plantear el problema en términos de ser-pensamiento, sino que ha de hablarse de inconsciente-consciente, desconocido-mostrado.

do. De ahí que a la concepción del saber como «revelación» ha de oponerse el saber como «ideología», con lo que la teoría de la verdad se transforma en teoría de la ideologización.⁴⁴

Hay, sin embargo, otras preocupaciones no menos «ontológicas» y que responderían más a las propias claves de Foucault. «El punto de ruptura sobrevino el día en que Lévi-Strauss, en cuanto atañe a la sociedad, y Lacan, por cuanto concierne al inconsciente, mostraron que el “sentido” no era probablemente sino una especie de efecto de superficie, una centella, una espuma; pero lo que atravesaba profundamente, lo que existía primariamente, lo que se sostenía en el tiempo y en el espacio, era el “sistema”».⁴⁵ Queda así perfilada toda forma de saber como producto de una estructura inconsciente y heterogénea. Se tratará de ver en qué medida la instancia del sistema juega asimismo como espuma, en un efecto superficial, ya que tal vez la sospecha nos induzca precisamente a hacer del sistema espuma, a incorporar su lenguaje a la superficie mediante la habilitación del marco adecuado definido por el hecho de posibilitar su enunciación.

La elaboración por Freud de la categoría hermenéutica de «síntoma» («no es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino el texto del relato del sueño [...] de ningún modo es el deseo como tal lo que se halla en el centro del análisis, sino su lenguaje»)⁴⁶ nos sitúa cuanto menos ante una referencia «clásica» para encuadrar el asunto, ya que nos remite al problema de la interpretación.⁴⁷ Ello reabre la grieta de la distancia entre el texto y lo que acontece y nos obliga a situarnos en el límite cuya experiencia vendrá asumida por un discurso. El problema ya no es tanto si dicho discurso precisa ser interpretado sino si puede serlo. Quizás su materialidad nos imponga simplemente hablar y escribir de él. Pero, ante el protagonismo del texto, ¿por qué no interpretar? y, además, ¿cómo hablar sin hacerlo?

La pregunta nos remite ahora a la emergencia: ¿De qué modo viene la palabra al discurso? ¿Cómo llega el deseo? «¿Cómo frustra el deseo a la palabra y a su vez

fracasa él mismo en su intento de hablar?»⁴⁸ Hay en todo ello un serio esfuerzo por «recuperar la lógica del reino ilógico», por liberar la conciencia mediante una adecuada toma de conciencia, por establecer una nueva relación entre lo patente y lo latente... con lo que el problema nos sitúa ante una exégesis del sentido, un desciframiento y, de nuevo, una interpretación; requerida, en definitiva, por una expresión lingüística «de doble sentido»⁴⁹ que nos coloca en un espacio simbólico.

No es, sin embargo, el objetivo primario de Foucault una labor hermenéutica de desciframiento (por otra parte, a todas luces necesaria), ni siquiera la emergencia de sentido: «... lo que para mí era importante y quería analizar era, más que la aparición del sentido en el lenguaje, los modos de funcionamiento de los razonamientos en el interior de una cultura determinada: ¿Cómo es posible que un razonamiento pueda funcionar en determinado período como patológico y en otro como literario? Lo que me interesaba era el funcionamiento del razonamiento, no su significación».⁵⁰ La voluntad de sospecha y la voluntad de escucha son ahora desciframiento y diagnóstico.

Hay, en el proyecto de Foucault, por consiguiente, una opción por una suerte de etnología, analizando las condiciones formales, y el funcionamiento de los razonamientos en la cultura. No le es suficiente con encontrarse ante ellos y aceptar su prepotente presencia. La crítica es ahora una pregunta por su surgimiento, una cuestión acerca de la profundidad de los signos, «siempre que no entenderíamos por esto interioridad, sino, por el contrario, exterioridad, secreto absolutamente superficial».⁵¹ Su sospecha tiene, por tanto, la «profundidad» de los problemas superficiales y afecta con una radicalidad que hiere directamente a lo real. Es una sospecha acerca de la regularidad y su funcionamiento, que induce a hablar.

F.—Además, al analizar las condiciones de nuestra racionalidad juzgo nuestro lenguaje, mi lenguaje, analizando la manera cómo ha podido surgir.

C.—En una palabra, usted hace una etnología de nuestra cultura.

F.—O, al menos, de nuestra racionalidad, de nuestro «razonar».⁵²

NOTAS

1. Blanchot, Maurice, «L'absence du livre», *L'Ephémère*, 10 (trad. cast.: Buenos Aires, Caldén, 1973, 67 pp., p. 30).
2. Foucault, Michel, «Le langage à l'infini», *Tel Quel*, 15, otoño (1963), 52.
3. *Ibid.*, 48.
4. Foucault considera que «esta imposibilidad nos viene de la apertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en el que articuló, de modo aún bien enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón. Tal apertura ha terminado Kant por encerrarla en la cuestión antropológica a la que, a fin de cuentas, ha referido toda cuestión crítica», *ibid.*, 757. (En el momento de hacer esta consideración Foucault trabajaba en la traducción de Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, París, J. Vrin, 1964, 176 pp.)
5. Foucault, M., «Préface à la transgression» (en *Hommage à Georges Bataille*), *Critique*, 195-196, agosto-septiembre (1963), 758.
6. *Ibid.*, 759.
7. *Ibid.*, 756.
8. Cfr. Foucault, M., «Le langage à l'infini», a.c., 46. Se ha trabajado, sin embargo, más en una perspectiva de genealogía que olvida, por momentos, el alcance de este proyecto. Cfr. Prete, Antonio, «Per una genealogia della letteratura», *Aut Aut*, 167-168, 245 pp., 175-187.
9. La propuesta coincide con la de Robbe-Grillet, *Pour un Nouveau Roman*, París, Gallimard, 1963. Allí se señalan como superados el Personaje (cfr. p. 36), la Historia (cfr. p. 37), el Compromiso (cfr. p. 46) y la Forma y Contenido (cfr. p. 51); superación cuya influencia en Michel Foucault es evidentemente decisiva. Foucault manifiesta dicha influencia en «Distance, aspect, origine» (dedicado a Robbe-Grillet), *Critique*, 198, noviembre (1963), 931-946.
10. Foucault, M., «Le langage de l'espace», *Critique*, 203, abril (1964), 382.
11. Foucault, M., «Le langage à l'infini», a.c., 44.
12. Barthes, Roland, *Le plaisir du texte*, París, Seuil, 1973 (trad. cast.: Madrid, Siglo XXI, 1974, 85 pp., p. 43).
13. *Ibid.*, p. 75.
14. Foucault, M., «La pensée du dehors», en «À Maurice Blanchot», *Critique*, 229, junio (1966), 524.
15. Barthes, R., *El placer del texto*, o.c., cfr. pp. 15-16.

16. Foucault, M., «La pensée du dehors», a.c., 528.
17. Foucault, M., «La métamorphose et le labyrinthe», *La Nouvelle Revue Française*, 124, 1 de abril (1963), 638.
18. Es interesante al respecto recordar el excelente estudio de Hegel sobre «lo interior» en la *Fenomenología del espíritu*, 2.ª reimp., México, FCE, 1973, 484 pp., cfr. pp. 88 ss.
19. Foucault, M., *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963, p. 19 (trad. cast.: Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 20).
20. Foucault, M., «La métamorphose et le labyrinthe», a.c., 638.
21. Foucault, M., *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 317 (trad. cast.: 9.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 375 pp., pp. 297-298).
22. *Ibid.*, p. 59 (trad., p. 52).
23. Foucault, M., «Guetter le jour qui vient», *La Nouvelle Revue Française*, 130, 1 de octubre (1963), 711.
24. Proyecto que, cuanto menos como tal, se sitúa en línea con el método interno hegeliano.
25. Canguilhem, Georges, «Mort de l'homme ou épuisement du cogito?», *Critique*, 242, julio (1967) (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, p. 125).
26. Foucault marca así sus distancias respecto a la configuración de los planteamientos de Deleuze, realizada más desde la perspectiva del pensar: «Pensar ni consuela ni hace feliz». Foucault, M., «Théâtre philosophicum», *Critique*, 282, noviembre (1970), 904 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1972, 41). Sin embargo, «hablar es hacer algo, algo distinto a expresar lo que se piensa». Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 272 (trad. cast.: 5.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 355 pp., p. 351).
27. Foucault, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, París, PUF, 1963, p. 4 (trad. cast.: 4.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 293 pp., p. 20).
28. *Ibid.*, p. VII (trad., p. 4).
29. *Ibid.*, pp. 240-241 (trad., p. 173).
30. Adorno, T.W., *Tres estudios sobre Hegel*, 2.ª ed., Madrid, Taurus, 1974, 195 pp., pp. 89-90.
31. Aristóteles, *Metafísica*, 7, 1082 b3.
32. Foucault, M., «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», *Le Magazine Littéraire*, 101, junio (1975), 58 pp., 27-33 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 100-101).
33. *Ibid.*, 27-33 (trad., pp. 100-101).
34. Foucault, M., Introducción y notas, en Binswager, Ludwig, *Le rêve et l'existence*, Brujas, Desclée de Brouwer, 1945, 193 pp., p. 123.
35. Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965 (trad. cast. en: *Freud: una interpretación de la cultura*, 4.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 483 pp., p. 28).
36. Derrida, J., «Implications» (entrevista con Henri Ronsse), *Les Lettres Françaises*, 1.211, 6-12 de diciembre (1976); y en *Positions*, París, Minuit, 1972, p. 15 (trad. cast. en: *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977, p. 12).
37. Foucault, M., «Au delà du bien et du mal» (declaraciones recogidas por M.A. Burnier y Philippe Graine), *Actuel*, 14, noviembre (1971) (trad. cast. en: *Conversaciones con los radicales*, Barcelona, Kairós, 1975, 173 pp., p. 44; y en *Microfísica del poder*, o.c., p. 44).
38. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 223 (trad., p. 287). Cfr. asimismo Foucault, Michael, «Théâtre Philosophicum», a.c., 889: «... cómo no reconocer en Hegel el filósofo de las diferencias más grandes frente a Leibniz, pensador de las más pequeñas diferencias».
39. *Ibid.*, p. 268 (trad., p. 345).
40. Blanchot, M., *Nietzsche y la escritura fragmentaria*, Buenos Aires, Caldén, 1973, pp. 41-66.
41. Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, o.c., trad., p. 29.
42. Ello nos remite al problema de la situación de Foucault respecto al Estructuralismo, objeto de una reflexión posterior.
43. Corradi, Enrico, *Filosofia della «morte dell'uomo». Saggio sul pensiero di M. Foucault*, Milán, Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Católica, 1977 (Collana Filosofia e Scienze Umane, 14), 288 pp., p. 23.
44. Cfr. *ibid.*, pp. 21-28. Encontramos excesivas lagunas en esta planteamiento, pero sirva como expresión —siquiera no del todo procedente— de un intento de leer en clave ontológica el proyecto.
45. Foucault, M., «Entretien avec M. Chapsal», *La Quinzaine Littéraire*, 15 de mayo (1966), 14.
46. Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, o.c., trad., p. 9.
47. Ello será objeto de un apartado posterior, por lo que aquí es simplemente aludido.
48. Ricoeur, P., o.c., trad., p. 9.
49. *Ibid.*, trad., p. 9.
50. Consideraciones en torno a Raymond Roussel y en cuya perspectiva situaremos nuestro posterior análisis sobre el lenguaje y la locura. Caruso, Paolo, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Milán, U. Mursia & C., 1969 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1969, p. 73).
51. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, París, Minuit, 1965, Cahiers de Royaumont. Philosophie, 7 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1970, 57 pp., pp. 29-31).
52. Caruso, P., *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, o.c., trad., p. 73.

UNA «ESCUELA» PARA FOUCAULT

«Construir la razón.» De Bachelard a Canguilhem

La aritmética no está fundada en la razón. Es la doctrina de la razón la que está fundada en la aritmética elemental. Antes de saber contar apenas sabíamos qué era la razón.¹

Hay afirmaciones que posibilitan tal cantidad de refutaciones, abren tantas vías de distanciamiento y merecen tales puntualizaciones que habrían de ser felicitadas por su imprecisión. Tal es el caso de la que sigue: «Michel Foucault, un historiador del pensamiento científico, se ha convertido en profeta».² El tono poco convencional que a continuación se atribuye a lo dicho «justifica» la consideración, pero no por ello deja disuelto el problema que nos interesa.

«... Qué son esos discursos que [Foucault]... se obstina en proseguir...: ¿historia o filosofía?... mi discurso, lejos de determinar el lugar de donde habla, esquiva el suelo en el que podría apoyarse. Es un discurso sobre unos discursos.»³ Hay en ello, como veremos, una instancia a la materialidad. Se nos remite así más a un saber —cuya de-

limitación será objeto de posterior análisis— que a la ciencia.

No nos parece ingenua la distinción. A través de ella accedemos al trabajo de Foucault y —ahora sí— abrimos la puerta a una consideración más atractiva de la afirmación con la que dialogamos. «Si... consiste en hacer sensible —e inteligible a la vez— la edificación difícil, contrariada, retomada y rectificada del saber»,⁴ entonces sí cabe hablar de historia de las ciencias. Y esta perspectiva que Georges Canguilhem encuentra en la epistemología de Gaston Bachelard, será decisiva en los planteamientos de Foucault.

Y es en tal «historia de las ciencias», «siempre en acto», en la que cabe comprometer asimismo su proyecto.

Con el trasfondo de cierto método⁵ que de modo similar desea aplicar a «discursos distintos de los relatos legendarios o míticos», reconoce la filiación de su idea respecto de los historiadores de las ciencias «y sobre todo Canguilhem; a él le debo haber comprendido que la historia de la ciencia no está prendida forzosamente en la alternativa: crónica de los descubrimientos, o descripciones de las ideas y opiniones que bordean la ciencia por el lado de su génesis indecisa o por el lado de sus caídas exteriores; sino que se podía, se debía, hacer la historia de la ciencia como un conjunto a la vez coherente y transformable de modelos teóricos e instrumentos conceptuales».⁶

De este modo, Gaston Bachelard y Georges Canguilhem —quien le sucedió en la dirección del Instituto de Historia de las Ciencias de la Sorbona— configuran una perspectiva que consideramos clave para encuadrar convenientemente la labor de Michel Foucault respecto al tema que nos ocupa.

Ciertamente Bachelard fue «maestro» de Canguilhem y éste lo fue de Foucault, pero sería inexacto hablar de una «escuela epistemológica» en la que difícilmente se situaría un «arqueólogo del saber». Se ha subrayado, sin embargo, el denominador común que configura este nuevo triedro, insistiendo en su «“no-positivismo” radical y deliberado»,⁷ como expresión de su común «posición» en filosofía.

Y no estamos con ello tan alejados del célebre triángulo Marx-Freud-Nietzsche que aglutinaba la era del recelo. El propio Bachelard se sitúa como perspectiva de un horizonte asediado por similares inquietudes. No faltan quienes opinan que, en cierta medida, es asimismo un filósofo de la sospecha por cuanto, para él, «toda forma de teoría depende de modo determinístico de factores infrafenoménicos de naturaleza práctica, bien sea científica o no-científica (tales, por ejemplo, como la opción inmotivada, la decisión injustificada, etc.)», con lo que «toda forma teórica está determinada por una realidad “inconsciente” que tiene la cualidad de ser “Otro” y la de pertenecer al orden de la “Praxis”». ⁸

No podemos hablar, por consiguiente, tampoco aquí de la ciencia como algo cerrado y definitivo. Se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos. Se presenta así la labor como un proceso de construcción, de reconstrucción, en una suerte de «rectificación» del pensamiento, con continuos reajustes hacia la superación. ⁹ «Nada va de suyo. Nada está dado. Todo es construido.» ¹⁰

De este modo, la objetividad no es posible de entrada. Ello justifica la «clara oposición a esta filosofía fácil que se apoya sobre el sensualismo más o menos novelesco, y que pretende recibir sus lecciones de un “dato” claro, limpio, seguro, constante, siempre ofreciéndose a un espíritu siempre abierto». ¹¹ Se trata más bien de considerar que la historia del objeto determina la historicidad del saber, con lo que las verdades producidas por las ciencias se establecen a lo largo de un proceso.

Lejos, pues, de toda «Razón natural» cuyo filosofar «produce, en el mejor de los casos, una retórica de verdades triviales», ¹² la llamada hegeliana asumida por Bachelard toma cuerpo asimismo en Foucault y adopta el tinte, en cierto modo presuntamente «ingrato», de la actividad «seria». El esfuerzo es ahora por la «regularidad». «Sé lo que puede tener de un poco áspero el tratar los discursos no a partir de la dulce, muda e íntima conciencia que en ellos se expresa, sino de un oscuro conjunto de reglas

anónimas. Lo que hay de desagradable en hacer aparecer los límites y las necesidades de una práctica, allí donde se tenía la costumbre de ver desplegarse, en una pura transparencia, los juegos del genio y de la libertad.» ¹³

Esta opción por el rigor es, por su parte, en Bachelard una opción por la vía científica que pasa fundamentalmente por la exposición —discursiva y detallada— de un método de objetivación. De este modo, el objeto de la ciencia cobra el tono de «materia» producida por la técnica. Se sustituye así toda una fenomenología —que se limitara a describir el fenómeno— por la fenomenotécnica —que trata de construirlo—. «En toda circunstancia, lo inmediato debe ceder el paso a lo construido.» ¹⁴

El proyecto afecta a la propia razón, ya que este materialismo técnico se traduce en «racionalismo aplicado», es decir, los objetos de la ciencia, los «fenomenotécnicos», no son productos organizados sólo de modo material, sino que además son constructos definidos de modo teórico. Aquí también la sospecha conduce a Bachelard a huir de toda ingenuidad. Una de sus finalidades será precisamente «dejar de lado esas generalidades epistemológicas y llamar a reflexión filosófica sobre el espíritu científico». ¹⁵ Se trata de superar el «impasse» no sólo de la «oposición» abstracto-concreto, sino también de la pensado-real, razón-experiencia, sujeto-objeto, deducción-inducción, etc., y Bachelard propone hacerlo situando el fundamento de la teoría en la praxis científica. «La razón debe obedecer por tanto a la ciencia, a la ciencia más evolucionada, a la ciencia evolucionante.» ¹⁶

Queda por ver en qué medida cabría en Bachelard identificar precisamente razón y ciencia. Canguilhem considera que distinguir, como se ha hecho hasta aquél, razón y ciencia es admitir que la razón es potencia de principios independientemente de su aplicación. Por el contrario, identificar ciencia y razón ¹⁷ es esperar de la aplicación que suministre un diseño de los principios. El principio viene al fin. ¹⁸ Pero la ciencia no ha concluido... la razón queda sometida a sus avatares pero incidiendo en que sean tales.

Se perfila así el terreno desde el que poder plantear el problema que nos ocupa. No es cuestión simplemente de «deconstruir» la razón sino de reconstruirla,¹⁹ de formarla; del mismo modo que hay que formar la experiencia²⁰ e introducir una jerarquía en ella.²¹ La prueba científica precisamente —si lo es tal— reorganiza y construye. De nuevo, nos encontramos ante una voluntad de escucha: «la mente debe plegarse a las condiciones del saber»²² y de sospecha —«el espíritu científico es esencialmente una rectificación del saber»—.²³

Resulta más clara ahora la inconsistencia de una valoración de Foucault como «historiador de las ideas». Nada más lejos de su centro de interés que «ese juego de representaciones», «estos tipos de mentalidad», «aquellas opiniones»,... «Nada más distante de su punto de mira que dar con la experiencia inmediata que el discurso transcribe» o con «reconstruir los desarrollos en forma lineal» o incluso con «describir todo el juego de los cambios». No es su perspectiva la de un notario que refleje el «paso de la no-cientificidad a la ciencia». Hay en Foucault un evidente desmarque de «los grandes temas de la historia de las ideas»: «génesis, continuidad, totalización». «Precisamente, lo que la arqueología tratará de describir no será la ciencia en su estructura específica, sino el dominio, muy diferente, del saber.»²⁴

Marcada claramente la distancia, el discurso de Bachelard continúa ofreciéndonos referencias-clave en el análisis. Para un elaborador de «diagnósticos» no es suficiente con concretar el marco en el que incidir. Necesita un instrumento para hacerlo. Y ahora, de nuevo, marco e instrumento no son «dos mundos».

Lejos ya, pues, Bachelard de todo realismo absoluto, asimismo insiste ahora en la inexistencia de un racionalismo absoluto.²⁵ Con ello, una filosofía adecuada al pensamiento científico en constante evolución nos sitúa, no frente a una razón «arquitectónica», sino ante una razón «polémica». «La ciencia simplifica lo real y complica la razón. El trayecto queda entonces reducido, yendo de la realidad explicada al pensamiento aplicado.»²⁶

Y esta razón polémica debe plegarse a las condiciones del saber.

Pero resulta decisivo subrayar aquí un asunto sobre el que volveremos más adelante. En Foucault no cabe identificar, sin más, saber y ciencia; y menos aún aquella en cuya perspectiva se sitúa Bachelard. Antes bien, «las ciencias aparecen en el elemento de una formación discursiva y sobre el fondo del saber»,²⁷ lo que deja abierta la cuestión del lugar y el papel de una región de cientificidad en el territorio arqueológico en que ésta se perfila.

No cabe, con todo, para Bachelard, el reposo —seguridad-simiente— dogmática. La razón queda definitivamente sometida al proceso dialéctico de las ciencias. El doble movimiento va de la razón constituida a la razón constituyente. Se implica así la realidad. «Se trata de... un realismo en reacción contra el realismo usual, en polémica contra lo inmediato, de un realismo hecho de razón realizada, de razón experimentada.»²⁸ La razón debe ser, por tanto, aplicada hasta el punto de que la objetividad del pensamiento debe medirse por su posibilidad de aplicación. «Es preciso lograr un racionalismo concreto, solidario de experiencias siempre precisas y particulares. También es necesario que ese racionalismo sea suficientemente abierto para recibir de la experiencia determinaciones nuevas.»²⁹

Esto implica que hay que proyectarse en el pensamiento científico para configurar la razón, pero también, como consecuencia de la evolución científica, aceptar que la misma razón modifica sus principios primeros y reorganiza sus leyes en función del desarrollo de la ciencia. Esta razón es inquieta, dialéctica, espontáneamente dispuerta, más activa que afectiva, insatisfecha con lo que es, «porque es en su misma aplicación donde la teoría descubre la necesidad de su rectificación: ante las dificultades que encuentra queriendo aplicarse, verificarse y ampliar sus explicaciones, encuentra sus límites, hechos no integrables sobre la base de sus conceptos de partida, y es entonces cuando “reacciona” sobre dicha base».³⁰ Por ello, «si la actividad científica experimenta, hay que razonar; si razona, hay que experimentar».³¹ Hay que apren-

der a actualizar la razón³² mediante un aprendizaje que influirá en su propia configuración.

La objetividad es así algo a lo que ha de accederse, lo que obliga a exponer de una manera discursiva el objeto, demostrando, más que mostrando, lo real. «No se trata tanto de estudiar el determinismo de los fenómenos sino más bien de determinarlos. Este racionalismo militante es un racionalismo discursivo, un racionalismo del detalle, de la invención de cada caso particular.»³³

Ha sido preciso este rápido recorrido a fin de posibilitar el espacio desde el que poder valorar en su auténtica dimensión dos consideraciones claves en M. Foucault, con implicaciones decisivas en el problema de la razón, y que cobran especial relevancia precisamente a la luz del planteamiento de Bachelard —en el que por otra parte y bajo múltiples aspectos se inscriben.

1. No existe una suerte de discurso ideal, a la vez último e intemporal.³⁴

2. El horizonte al que se dirige la arqueología no es «una» ciencia, «una» racionalidad, «una» mentalidad, «una» cultura; es un entrecruzamiento de interpositividades... La comparación arqueológica no tiene un efecto unificador, sino multiplicador.³⁵

Se sientan así las bases, como señala el propio Foucault, para la descalificación de una racionalidad discursiva³⁶ que fuera de hecho independiente de las «estrategias», preexistente a ellas y en torno a la cual se configurarían como elementos secundarios. La referencia vendrá dada por el «apriori histórico» en el contexto del «archivo», lo que constituirá en cada época y en cada situación una «epísteme» determinada. El horizonte será, por tanto, el del saber.

De ahí la importancia de las dos claras consecuencias que se desprenden de los planteamientos de Bachelard. Por una parte, la segmentación: racionalismo regional.³⁷ Por otra, la socialización: racionalismo colectivo.³⁸ En este

contexto se comprende que, si se pretende hablar de racionalización de la experiencia, si se busca que una experiencia sea verdaderamente racionalizada, debe insertarse en un juego de razones múltiples.

Cabe hablar, por tanto, en Bachelard, de una filosofía de las ciencias dispersada y de un reconocimiento de diversidad de racionalismos, a través de la constitución de racionalismos regionales, es decir, por las determinaciones de los fundamentos de un sector particular del saber. Quedará por ver en qué medida Foucault puede leerse en una perspectiva similar. Baste ahora con recordar una clave de sus resultados: la discontinuidad.

Ahora, si bien Bachelard se ha dedicado a constituir un racionalismo de lo eléctrico, además un racionalismo de la mecánica y finalmente un racionalismo de la dualidad electrismo-mecanismo, queda abierta la pregunta: ¿la pluralidad de racionalismos regionales puede ser comprendida en la unidad de un racionalismo integral? «No, si por generalidad se entiende un producto de reducción. Sí, si se entiende por ello una forma de integración, pues más que de racionalismo general hay que hablar de racionalismo integral y, mejor aún, de racionalismo integrante. Este racionalismo (integral o integrante) debería ser instituido “a posteriori”, tras haber estudiado racionalismos regionales diversos, tan organizados como fuera posible, contemporáneos de la puesta en relación de los fenómenos obedeciendo a tipos de experiencia bien definidos.»³⁹

De ahí que, aunque sin pretender tomar sin más una condición estructural por una condición ontológica, quepa cuestionarse en qué medida el consenso que define socialmente un racionalismo regional es más que un hecho; es el signo de una estructura. Con ello el racionalismo aparecería como una actividad de estructuración. En este contexto se inscriben consideraciones acerca de una ontología de las estructuras. Y así cabe encuadrar el texto con el que iniciamos este apartado: el hecho de ser pensado matemáticamente es el signo de una estructura orgánica objetiva. Veremos en qué medida Foucault comulga con

tal consideración y desde qué perspectiva cabe hablar de racionalización discursiva y compleja.

«Formar el concepto.» De Canguilhem a Foucault

Tal vez en la ruptura de las distancias marcadas por la afirmación: «No es una filosofía de la conciencia, sino una filosofía del concepto la que puede darnos una teoría de la ciencia...»;⁴⁰ quizás en el análisis de sus aportaciones e imprecisiones, se encierre efectivamente el auténtico alcance del tema que nos ocupa.

Se tratará de ver en qué medida el esfuerzo y la labor del concepto,⁴¹ su camino, «exige ser trazado por métodos específicos, propios a cada campo epistemológico, en las condiciones particulares de su historia efectiva».⁴²

Marcado ya el carácter esencial de la historicidad para el objeto que pretendemos, es el propio Canguilhem quien sitúa, siquiera de modo polémico, las claves: «la historia de las ciencias es la historia de un objeto, que tiene una historia, mientras que la ciencia es ciencia de un objeto que no es historia, que no tiene historia».⁴³ Se produce de este modo la fundamentación de la representación del movimiento de las ciencias en la historia efectiva de los conceptos. En la materialidad histórica del acontecimiento se estructura la pregunta que de alguna forma se recupera en el concepto.

Y es ahora cuando cobra especial significación el ya aludido reconocimiento de Foucault a Canguilhem, su «maestro» en hacer la historia de la ciencia como un conjunto a la vez coherente y transformable de modelos teóricos e instrumentos conceptuales.⁴⁴ De ahí su consideración de «lo preconceptual»: «en lugar de dibujar un horizonte que viniera del fondo de la historia y se mantuviera a través de ella, es por el contrario, al nivel más “superficial” (al nivel de los discursos), el conjunto de las reglas que en él se encuentran efectivamente aplicadas».⁴⁵

Es en esta perspectiva en la que cobra su auténtica dimensión el planteamiento inicial de Canguilhem. Desde

su punto de vista, la historia de la ciencia va a entenderse como una historia de la construcción de la verdad. Ello justifica el que «si la verdad no está constituida por una historia de la verdad, sino por una historia de la ciencia, por la experiencia de la ciencia»,⁴⁶ la lógica del desarrollo científico no puede ser lógica pura, especulativa y formal de la razón, a no ser que ésta se entienda desde la perspectiva del movimiento mismo de lo que hay. Se reconoce, por tanto, que definir un concepto significa formular un problema. La atención se concentra así en las condiciones de aparición de los conceptos, es decir, en definitiva, en las condiciones que hacen que el problema resulte formulable. Éste es, por ello, el camino viable: la vuelta a los problemas a los que las ciencias intentan responder.⁴⁷

Así, hablar del «objeto» de una ciencia significa afrontar un problema que primero debe ser planteado y luego resuelto; hablar de la historia de una ciencia impone mostrar de qué manera —por qué motivos teóricos o prácticos— una ciencia «se las arregló» para plantear y resolver ese problema. La historia de una ciencia adopta así el aspecto de una lucha o un debate.⁴⁸

Este nuevo camino implica a su vez una concepción diferente de la historia⁴⁹ y se concreta en la exigencia de ir del concepto a la teoría y no a la inversa. Ello nos obliga a superar una serie de prejuicios. «Uno concierne a todas las ciencias y consiste en pensar que un concepto no puede en principio aparecer más que en el contexto de una teoría o por lo menos en una institución heurística homogénea en donde los hechos de observación correspondientes serán interpretados.»⁵⁰

Liberados de este prejuicio, reconocemos que el nacimiento del concepto es, por lo tanto, un comienzo «absoluto». Las teorías, que son algo así como su «conciencia», sólo vienen después. La indiferencia del concepto naciente respecto del contexto teórico de este nacimiento le da su primera determinación, promesa de una historia amplia: la de su polivalencia teórica. Con ello, la historia de la ciencia concebida como «historia de los conceptos» pone de manifiesto filiaciones inesperadas, establece nuevas

periodizaciones, hace surgir nombres olvidados, desordena la cronología tradicional y oficial; en suma, esboza una «historia paralela» de la ciencia.⁵¹ La construcción de una epistemología aparece así como la reflexión sobre la historia del saber, y su objeto, la intelección racional de la esencia de la historicidad.

Es significativo señalar el alcance de esta «historia de los conceptos». Baste subrayar cómo plantea y examina Canguilhem, por ejemplo, la noción de medio: «las etapas históricas de la formación del concepto y las diversas formas de su utilización, así como los giros sucesivos de la relación de la que es uno de los términos, en geografía, en biología, en psicología, en tecnología, en historia económica y social, son, hasta hoy, bastante dificultosos de percibir en una unidad sintética. Por eso la filosofía debe tomar aquí la iniciativa de una búsqueda sinóptica del sentido y del valor del concepto».⁵² Se ofrece así un paradigmático programa de trabajo en el que, por otra parte, se perfila prácticamente un proyecto.

En cierto modo, de nuevo la filosofía se convierte a su viejo destino, a la pregunta por el saber y las ciencias.⁵³ Pero ello con la decidida convicción de que dicho saber no es un dato, sino el resultado de un proceso de transformaciones a través del cual se va desplazando la frontera epistemológica —que quizás ya es una pluralidad de márgenes— del no saber al saber, pero sin que en ningún momento podamos dar ni por terminado el proceso ni por definitiva la «verdad» producida.

«La tarea a realizar consiste en romper la identidad supuesta de la realidad, la verdad y el ser, y esto comienza por el reconocimiento de la superioridad filosófica del principio de no-contradicción sobre el principio de identidad.»⁵⁴ Es este principio el que establece la relación auténtica entre lo verdadero y lo falso, entre lo real y lo aparente. Se trata de recuperar, por tanto, el valor epistemológico del «error» y su concepción del valor racional, reconociendo la «potencia portentosa de lo negativo».⁵⁵

Hay en ello un reencuentro con una vena filosófica profunda. Inmersos en la actual insuficiencia explicativo-

constructiva de ciertos ejes-base —a) la universalidad de las categorías de la razón occidental, b) la concepción del sujeto como substancia, y c) la historia orientada hacia un sentido—, se propone: a) la genealogía y arqueología⁵⁶ de los conceptos, sin dar por supuesto un contenido y alcance, ni inventarse un origen; b) concebir la historia de la ciencia como «historia de los conceptos» —este trabajo reflexivo sobre la historia de los conceptos es la condición necesaria para la realización de una historia epistemológica; ver la materialidad histórica del conocimiento—; y c) la constitución de una razón histórica.

La propuesta es ahora mantenerse «al nivel del discurso mismo». «Se renunciará, pues, a ver en él un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada por otra parte; se buscará en él más bien un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. El discurso, concebido así, no es la manifestación majestuosamente desarrollada de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discordancia consigo mismo, es un espacio de exterioridad donde se despliega una red de ámbitos distintos.»⁵⁷ Hay, pues, una instancia a «... la materialidad [...] que constituye el enunciado mismo».⁵⁸ De este modo comprenderemos que no hay signos que existan primariamente, originalmente, realmente, marcas coherentes, pertinentes y sistemáticas...; por el contrario, no hay más que interpretación.⁵⁹

A la posición clásica de la filosofía, recorrida por el eje conciencia-conocimiento-ciencia, se opone ahora el eje práctica discursiva-saber-ciencia⁶⁰ como manera de superar el índice de subjetividad que acompaña necesariamente a todo proyecto fundador. Así, al modo específico de producción de cada ciencia se llega mediante un análisis que posibilita la relación de lo implícito a lo explícito, de las condiciones formales a las materiales de producción, en el encadenamiento histórico de los conceptos que, a su vez, constituyen el dominio en devenir de cada ciencia.

Así, mediante el reconocimiento de que la historicidad

es esencial para el objeto de la filosofía de las ciencias, se perfila la ruptura que se expresa en la afirmación de que «toda ciencia particular produce, en cada momento de su historia, sus propias normas de verdad. Con esto [...] se lleva a cabo una ruptura casi sin precedentes⁶¹ en la historia de la filosofía y se sientan las bases para una teoría no filosófica de la filosofía [...]. Al invalidar la categoría absoluta de “verdad” en nombre de la práctica efectiva de las ciencias —la misión de aquélla consistía en “fundar” éstas— se niega a la filosofía el derecho a decir la verdad de las ciencias y se asume el deber decir la verdad de la “Verdad” de los filósofos».⁶²

Este tornar hacia la procedencia y emergencia del concepto —concepto configurado en una episteme determinada, con una historia definida...—; este dar con su materialidad en el enunciado, en el discurso..., expresa una sospecha, pero no elude otra. «Supongo que en toda sociedad, la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.»⁶³ De este modo, la erosión de un concepto o de una noción tan decisiva como la de racionalidad no revela únicamente su mera insuficiencia con la presente configuración.

Así, Canguilhem no es sólo una referencia clave para configurar el planteamiento de Foucault respecto al concepto, sino que marca decisivamente su perspectiva de una razón que se expresa en el discurso, al que por ahora sólo nos hemos referido mínimamente, a fin de subrayar esta relación.

NOTAS

1. Bachelard, G., *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, 4.^a ed., París, PUF, 1966 (trad. cast.: 1.^a reimp., Buenos Aires, Amorrortu, 1978, 121 pp., p. 119).

2. Kurzweil, Edith, «Michel Foucault, Ending the Era of Man»,

Theory and Society, 4, 3 (1977), 395 (trad. cast.: Valencia, Cuadernos Teorema, 1979, 62 pp., p. 9).

3. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, 280 pp., 267 (trad. cast.: México, Siglo XXI, 1970, 355 pp., p. 345).

4. Canguilhem, G., «L'Histoire des Sciences dans l'oeuvre épistémologique de G. Bachelard», en *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968, p. 178.

5. Aquí las conexiones con Dumézil serán explícitamente saludadas como «modelo y apoyo». Cfr. Foucault, M., *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, 82 pp., pp. 72-73 (trad. cast.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973, 64 pp., p. 58).

6. *Ibid.*, pp. 73-74 (trad., p. 58).

7. Lecourt, D., *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, París, François Maspero, 1972, 134 pp., p. 7 (trad. cast.: México, Siglo XXI, 1973, 130 pp., pp. 10-11). Ello a pesar de: Le Bon, Sylvie, «Un positivisme désespéré: Michel Foucault», *Les Temps Modernes*, enero (1967), 1.299-1.319 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 272 pp., pp. 94-122).

8. Corradi, E., *Filosofia della «morte dell'uomo»*. Saggio sul pensiero di M. Foucault, Milán, Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1977, 288 pp., p. 207.

9. Cfr. Bachelard, G., *Le rationalisme appliqué*, 3.^a ed., París, PUF, 1976, 216 pp., p. 51: «El yo racional es conciencia de rectificación».

10. Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*, 8.^a ed., París, Vrin, 1973, 257 pp. (trad. cast.: 3.^a ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, 302 pp., pp. 15-16).

11. *Ibid.*, trad., p. 27. Estos planteamientos son una constante. «En todas las ciencias rigurosas, un pensamiento curioso desconfía de las identidades más o menos aparentes, para reclamar incesantemente mayor precisión, *ipso facto*, mayores ocasiones para distinguir [...]. El hombre animado por el espíritu científico, sin duda, desea saber, pero es por lo pronto para interrogar mejor» (*ibid.*, p. 19).

12. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, 2.^a reimp., México, FCE, 1973, 485 pp., p. 45.

13. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 273 (trad., p. 353).

14. Bachelard, G., *La philosophie du non*, o.c., trad., p. 119.

15. Bachelard, G., *Le matérialisme rationnel*, 3.^a ed., París, PUF, 1972, 224 pp., p. 208.

16. Bachelard, G., *La philosophie du non*, o.c., trad., p. 119.

17. Se considera más correcta la formulación de la identificación de Bachelard en términos de razón con «espíritu científico»; en Vadée, Michel, *Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique*, París, Sociales, 1975 (trad. cast.: Valencia, Pre-Textos, 1977, 282 pp., p. 210).

18. Cfr. Canguilhem, G., «Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard», en *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, o.c., p. 207.

19. Cfr. Bachelard, G., *Le nouvel esprit scientifique*, 13.^a ed., París, PUF, 1975, 184 pp., pp. 169-176.

20. *Ibid.*, íd.
21. Cfr. Bachelard, G., *La philosophie du non*, o.c., trad., p. 36.
22. Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*, o.c., p. 13.
23. Bachelard, G., *Le nouvel esprit scientifique*, o.c., p. 177.
24. Cfr. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., pp. 179-183 (trad., pp. 229-235).
25. Cfr. Bachelard, G., *Le nouvel esprit scientifique*, o.c., p. 6.
26. *Ibid.*, p. 14.
27. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 240 (trad., p. 307).
28. Bachelard, G., *Le nouvel esprit scientifique*, o.c., p. 9.
29. Bachelard, G., *Le rationalisme appliqué*, o.c., p. 4.
30. Vadee, M., *Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique*, o.c., trad., p. 204.
31. Bachelard, G., *Le nouvel esprit scientifique*, o.c., p. 7. En este mismo sentido Bachelard insiste en que «El yo racional es conciencia de rectificación» (*Le rationalisme appliqué*, o.c. p. 51).
32. «Si la razón es el elemento dinámico y creador de la vida intelectual, no se nos ofrece así de golpe; es una potencia virtual cuya actualización está sometida a un riguroso aprendizaje», Denis, Anne Marie, «El psicoanálisis de la razón de G. Bachelard», en *Introducción a Bachelard*, Buenos Aires, Caldén, 1973, 96 pp., p. 88.
33. Lacroix, J., «L'Homme et l'Oeuvre», *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée*, serie M, 24, enero (1957), pp. 129-140 (trad. cast. en: *Introducción a Bachelard*, o.c., p. 15). No podemos ignorar al respecto el papel central de la imaginación en la obra de Bachelard: «La imaginación comienza, la razón recomienza» (*ibid.*, trad., p. 16). En este sentido asimismo el propio Bachelard habla «de la filosofía del "re", "re", "re", "recomenzar", "renovar", "reorganizar"» (*L'engagement rationaliste*, París, PUF, 193 pp., p. 50). De aquí su planteamiento de la cuestión «¿Racionalista?: tratamos de "llegar a serlo"» (Bachelard, G., *El agua y los sueños*, México, FCE, 1978, 298 pp., p. 16).
34. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., cfr. p. 93; pp. 208-209 (trad., cfr. p. 115 y p. 268).
35. *Ibid.*, íd. (trad., cfr. p. 115; p. 268).
36. *Ibid.*, p. 93 (trad., p. 115). El tema de las estrategias ocupará un lugar destacado en el problema de la razón en M. Foucault.
37. «Para Bachelard, el progreso de las ciencias está hecho de rupturas [...]. No hay evolución sino revoluciones. Hay discontinuidad entre Naturaleza y Cultura» (Lacroix, Jean, a.c., 14). «Si el trabajo de racionalista debe ser tan actual debe ahora segmentarse. Y es así como pongo a debate la cuestión de lo que he llamado el racionalismo regional» (Bachelard, G., *L'engagement rationaliste*, o.c., p. 55).
38. «Para Bachelard [...] corresponde a la esencia del racionalismo el ser colectivo [...]. A partir del momento en que se admite que [...] el racionalismo no está fundado, como en los clásicos, en un orden de verdades eternas, sino en el asentimiento de los miembros de una ciudad científica, los valores científicos pasan a ser valores sociales» (Ambacher, Michel, «La filosofía de las ciencias de G. Gaston Bachelard», en La-

croix, Jean, *Introducción a Bachelard*, o.c., pp. 53-54). El cogito se transforma en cogitamus. Cfr. Bachelard, G., *L'engagement rationaliste*, o.c., p. 59.

La noción de paradigma en Khun insiste en esta dimensión socio-comunitaria (cfr., sin embargo, al respecto Lecourt, D., «Ruptura epistemológica y revolución científica», en *Bachelard o el día y la noche*, Barcelona, Anagrama, 1975, 153 pp., pp. 127-138).

39. Canguilhem, G., «Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard», en *Études d'histoire...*, o.c., pp. 201-202.

40. Cavaillès, J., *Sur la logique et la théorie de la science*, París, PUF, 1947, p. 78. Texto escrito en prisión en 1942 y publicado cinco años más tarde, precisamente por G. Canguilhem, junto a Ch. Ehresmann.

41. Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, o.c., pp. 39 y 46.

42. Jarauta, F., *La filosofía y su otro (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Valencia, Pre-Textos, 1979, 137 pp., p. 33.

43. Canguilhem, G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, o.c., p. 16.

44. Cfr. Foucault, M., *L'ordre du discours*, o.c., p. 74 (trad., p. 58).

45. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 83 (trad., p. 102).

46. Canguilhem, G., «De la science et de la contre-science», en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1975, p. 175.

47. Una palabra no es un concepto —una misma palabra puede recubrir conceptos diferentes—. Un concepto es una palabra más su definición; el concepto tiene una historia.

48. Cfr. Lecourt, D., «La Historia epistemológica de Georges Canguilhem», Prólogo a Canguilhem, G., *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, 245 pp., p. XXIV. El texto se contiene asimismo en Lecourt, D., *Pour une critique de l'épistémologie*, o.c., p. 88 (trad., p. 87).

49. Baste con remitir a título indicativo a Foucault, M. «Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, o.c., pp. 145-172 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 7-29). Se niega el comienzo y el origen en favor de la procedencia y la emergencia.

Véase asimismo Foucault, M., «Réponse au cercle d'épistémologie», *Cahiers pour l'analyse*, 9, verano (1968), «Généalogie des sciences» (trad. cast. en: *Análisis de M. Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 271 pp., p. 224). Ahora las disciplinas históricas ponen en juego lo discontinuo.

50. Ver nota anterior.

51. Cfr. Lecourt, D., *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, o.c., p. 82 (trad., p. 81).

52. Canguilhem, G., *La connaissance de la vie*, 12.^a ed., París, Vrin, 1971, 200 pp., p. 129.

53. Canguilhem muestra hasta qué punto el problema de la relación entre el concepto y la vida vuelve a lo largo de toda la historia de la filosofía. Y son las tesis de Aristóteles y Hegel, antes que las de Kant y Bergson, las que resultan aquí sancionadas: el descubrimiento del DNA por Watson y Crick en 1953 sería una cierta confirmación del aristotelis-

FOUCAULT: DE «LA» FENOMENOLOGÍA A «UN» ESTRUCTURALISMO

mo, que por medio de la noción de forma descubría en el propio ser vivo el concepto de ser vivo. (Para Aristóteles, el concepto de ser vivo es el propio ser vivo.) Y también una confirmación de Hegel, para quien la vida es «la unidad inmediata del concepto con su realidad, sin que ese concepto se distinga de ésta». De aquí que esa unidad entre epistemología e historia de las ciencias pueda fundarse sobre otra unidad que descubre al cabo de su trabajo: la del concepto y la vida (cf. Lecourt, D., Prólogo a Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, o.c., pp. XXVIII y XXX). Las consideraciones se contienen asimismo en Lecourt, D., *Pour une critique de l'épistémologie*, o.c., p. 94 y n. 20 (trad., p. 92 y n. 20).

54. Canguilhem, G., «De la science et de la contre-science», en *Homage à Jean Hyppolite*, o.c., p. 175.

55. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, o.c., p. 20.

56. Léase como análisis histórico que elucida la estructura y la formación de la especificidad actual del saber.

57. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., pp. 66 y 74 (trad., pp. 80 y 90).

58. *Ibid.*, p. 133 (trad., p. 169).

59. Cfr. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, París, Minuit, 1965, Cahiers de Royaumont. Philosophie, 7 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1970, 57 pp., p. 41).

60. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 239 (trad., p. 307).

61. «Se indica que "casi" sin precedente, porque Spinoza y Marx —cada cual a su manera— se adelantaron por este camino» (cfr. Lecourt, D., Prólogo a Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, o.c., p. IX). Texto contenido asimismo en Lecourt, D., *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, o.c., p. 67 (trad., pp. 67-68).

Le normal et le pathologique —tesis de doctorado en medicina de Georges Canguilhem— publicada en 1943 y enriquecida desde esa fecha con «nuevas reflexiones», despierta interés tanto en el ambiente médico como entre los filósofos y abre un auténtico debate en el que han de encuadrarse las preocupaciones iniciales de Foucault.

Maladie mentale et psychologie, París, PUF, 1955 (reeditado en 1966 con el título *Maladie mentale et personnalité* [trad. cast.: Buenos Aires, Paidós, 1961], su primer libro, marcado decisivamente por los planteamientos de la tesis de Canguilhem, se inscribe en dicho debate y anuncia las vías más tarde descifradas en *Histoire de la folie y Naissance de la clinique*).

62. Se hace referencia a la labor de Gaston Bachelard.

63. Foucault, M., *L'ordre du discours*, o.c., pp. 10-11 (trad., p. 11).

[...] dejemos, si lo tiene usted a bien, las polémicas a propósito del «estructuralismo» que sobreviven penosamente en unas regiones abandonadas ahora por los que trabajan; esa lucha que pudo ser fecunda no la sostienen ya más que los historiadores y los feriantes.¹

«Foucault no es estructuralista.»² Afirmaciones similares, que encontramos incluso en los textos del propio Foucault, nos remiten a una serie de interrogantes cuyo alcance desborda no sólo nuestras pretensiones en este momento sino incluso, en cierto sentido, el interés del trabajo que nos ocupa. Afirmaciones que, por otra parte, esconden en su misma superficie dos preguntas: ¿Quién es el autor Foucault?, ¿qué es aquello que denominamos estructuralismo? Consideraciones de las que depende cuanto podamos decir al respecto. Y de modo demasiado decisivo.

De sus textos se deduce la necesidad de disolver los conceptos de «autor» y «obra» como sujeciones antropológicas del discurso —más adelante lo analizaremos—. En su lugar, se nos habla de un campo complejo de discursos. Pero tal vez ésta ya sea una declaración estructuralista. Algo ha variado. Sin embargo, introducimos un tono condicional: «si eso es serlo... los textos firmados por un tal Michel Foucault lo son». «Más de uno como yo, sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable.»³

Si a la pregunta «¿quién habla y quién actúa?» sólo

cabe responder que «es siempre una multiplicidad, incluso en la persona que habla o actúa»; si «somos todos grúsculos»; si «no existe ya la representación, no hay más que acción, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes»...⁴ entonces no cabe sino abordar el asunto en una doble perspectiva. Se tratará de ver, por un lado, qué «auditorio» produce en su encuentro con los propios textos de Foucault no sólo el efecto de que nos hallamos ante un «autor» y una «obra» determinados, sino en qué medida caben ser calificados de lo que para dicho auditorio se denomina estructuralismo. Por otro, qué «condición-definición» posibilita una respuesta mínimamente coherente en los citados textos.

No es difícil adivinar el horizonte cultural cuando Foucault realiza sus estudios (1950-1955). La Fenomenología es la filosofía escolar francesa. La preocupación por la descripción de los fenómenos, por su carácter de «aparecientes» a la conciencia, la identificación del ser y el sentido configuran como función de la «reducción» el que la cosa precisamente se reduce al «sentido» que «ofrece» a la conciencia. Se trata de mostrar, en un segundo momento, cómo la conciencia «constituye», a partir de lo que le es dado (a saber, las impresiones), un objeto que tiene justamente ese sentido.⁵

[...] hacia 1950, como todos los de mi generación, siguiendo el ejemplo de nuestros nuevos maestros, me había preocupado por el problema de la significación. Todos nosotros nos hemos formado en la escuela de la fenomenología, en el análisis de las significaciones inmanentes en lo vivido, de las significaciones implícitas en la percepción y en la historia. Además, me interesaba por la relación que podía existir entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las que aparece la existencia individual; el problema de las relaciones entre sentido e historia e incluso entre método fenomenológico y método marxista.⁶

Serán los estudios posteriores de Foucault los que manifiesten en qué medida y «a pesar de las apariencias»,

«una red apretada liga [...] los pensamientos de tipo positivista o escatológico (siéndolo el marxismo en primera fila) y las reflexiones inspiradas en la fenomenología».⁷ Ello, a pesar de que el análisis de lo vivido se instaura en la reflexión moderna como una contestación radical de ese positivismo y de dicha escatología. En definitiva, no se hace sino satisfacer, con mucho cuidado, las exigencias prematuras que se plantearon desde que se quiso hacer valer, en el hombre, lo empírico por lo trascendental. Precisamente, «la descripción de lo vivido es, a su pesar, empírica».⁸

Así, la fenomenología no escapa al peligro que amenaza «toda empresa dialéctica» y la hace derivar siempre, por propio deseo o a la fuerza, en una antropología. Ello, aunque intenta anclar los derechos y los límites de una lógica formal en una reflexión de tipo trascendental y, por otra parte, ligar la subjetividad trascendental con el contenido implícito de los contenidos empíricos, que por cierto sólo ella tiene la posibilidad de constituir, de mantener y de abrir por medio de explicaciones infinitas.⁹

Se trataría de ver en qué medida se hace justicia de este modo a la auténtica dimensión de la fenomenología y en qué aspectos la «lectura» se ciñe excesivamente a su «dimensión francesa». Pero, en cualquier caso, el problema —que lo es— no es ahora nuestro problema. La perspectiva, en este caso, es la del auditorio y la cuestión queda reducida a ver de qué modo en él se produjeron estas reacciones, expectativas y conclusiones.

No parecería posible dar un valor trascendental a los contenidos empíricos ni desplazarlos del lado de una subjetividad constituyente sin dar lugar, cuanto menos silenciosamente, a una antropología, es decir, a un modo de pensamiento en el que los límites de derecho del conocimiento (y, en consecuencia, de todo saber empírico) son, a la vez, las formas concretas de la existencia, tal como se dan precisamente en este mismo saber empírico.¹⁰

De ahí que «el interés de las páginas que Foucault consagra a la fenomenología en este contexto radica en mostrar que, en definitiva y a pesar de sus esfuerzos,

Husserl no ha podido sustraerse al círculo antropológico, ni salir del juego por el cual con el nombre de hombre (ahora de sujeto constituyente) lo finito resurge vestido de fundamento. ¿Buscar en la inmediatez de lo "vivido" algo concreto que sea también lo "originario", exigir a la "constitución" que nos haga pensar la presencia inmediata de las "formas puras" en la "experiencia", no equivale, una vez más, a desdoblarse todo lo dado, para trazar en él —según un surco que lo recorta, en este caso de su intimidad— la parte correspondiente a lo empírico (lo fáctico y lo natural) y la correspondiente a lo trascendental?». ¹¹

Es de «esa fenomenología» de la que se alejará en gran parte el público filosófico francés; de esa fenomenología que no pudo conjurar jamás la vecindad y el parentesco con los análisis empíricos del hombre; de esa fenomenología que es «mucho menos la retoma de un viejo destino racional de Occidente, cuanto la verificación, muy sensible y ajustada, de la gran ruptura que se produjo en la episteme moderna a fines del siglo XVIII y principios del XIX». ¹² Y no será Foucault insensible al alejamiento.

Y creo que, como en todos los de mi generación, entre 1950 y 1955, en mí se produjo una especie de conversión que al principio parecía no tener importancia y que luego ha llegado a diferenciarnos profundamente. El pequeño descubrimiento, o la pequeña inquietud, si se quiere, que la ha determinado ha sido la inquietud ante las condiciones formales que determinan la aparición de la significación. En otros términos, hemos examinado de nuevo la idea husserliana según la cual todo tiene sentido, que el sentido nos rodea y nos embiste antes de que comencemos a abrir los ojos y a hablar. Para los de mi generación, el sentido no aparece solo, no «existe ya», o mejor, sí «existe ya», pero bajo cierto número de condiciones que son condiciones formales. Y de 1955 en adelante nos hemos dedicado principalmente al análisis de las condiciones formales de la aparición del sentido. ¹³

La convulsión es ciertamente seria y afecta no sólo a la fenomenología sino a todo el pensamiento «común-

mente aceptado» en los círculos intelectuales franceses. La vida cultural no es insensible a un proceso en el que, por otra parte, ha jugado un decisivo papel. Los maestros «hegemónicos» de 1930 a 1960 son «destronados». Se asiste al «paso de la generación de los "3H" —como se decía tras 1945— (Hegel, Husserl, Heidegger), a la generación de los tres "maestros de la sospecha" —como se dirá en 1960— (Marx, Nietzsche, Freud). ¹⁴

Esta última, sin embargo, es «incubada» y educada en el primer contexto. ¹⁵ Hegel sigue siendo una referencia inevitable, siquiera para marcar los alejamientos... «ese camino por medio del cual uno se encuentra llevado de nuevo a él pero de otro modo, para después verse obligado a dejarle nuevamente», ¹⁶ en el reconocimiento de que «toda nuestra época, bien sea por la lógica, o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel». ¹⁷

El año 1960 se encuentra inmerso en este «pensar contra Hegel» que es un inevitable contar con él, y en el que aún pesa la cuestión de la época anterior, para la que tal vez «el porvenir del mundo y, así pues, el sentido del presente y la significación del pasado dependan en última instancia de la manera cómo se interpreten hoy los escritos hegelianos». ¹⁸

Hegel, rechazado en 1930 por «romántico», considerado máxima referencia y «cumbre de la filosofía clásica» en 1945, pasa a ser el «espacio del que huir» en 1960. «Pero escapar realmente de Hegel significa apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizás todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.» ¹⁹

Y de ahí la inevitable «paradoja». Se «huye» de la fenomenología pero partiendo del propio Hegel, para intentar así alejarse de él. La filosofía de la sospecha «pone en guardia contra la falsa claridad de las nociones tomadas

de la experiencia común». Y curiosamente éstas son palabras de Bachelard.²⁰ No es difícil, por tanto, ver en esta preocupación que embargará a toda la «generación», y de la que Foucault se hará eco, la huella de aquél para quien «lo conocido, precisamente por ser conocido, no es reconocido».²¹

Sólo ahora la pregunta por el estructuralismo cobra su auténtica dimensión y alcanza una perspectiva en la que ocupa un lugar más relevante incluso que la respuesta acerca de ella. Frente al tono «receptivo» de lo dado que sugería la «descripción», la «deconstrucción» presentará visos paradójicamente más «reconstructivos». Hay en ello un tono positivo, «delimitativo». La preocupación de tal «deconstrucción» será, siquiera como proyecto, mostrar cómo son construidos los discursos filosóficos. De este modo, el estructuralismo viene a responder a aquella «ingenuidad» e «ilusión» del enunciado por limitarse a manifestar, mostrar y «dejar ser» a la cosa misma. Ello cede ante la consideración de que tal vez esté constituido en razón de las «violencias» inherentes al discurso filosófico.

Tal perspectiva obliga a la adopción de un método —que más adelante veremos en qué medida lo es tal—. Método siquiera para analizar la economía interna de un discurso de modo diferente de las vías de la exégesis tradicional o del formalismo lingüístico; método siquiera para localizar de un discurso a otro, por el juego de las comparaciones, el sistema de las correlaciones funcionales; método siquiera para describir las transformaciones de un discurso y las relaciones con la institución. La apertura de esta vena va unida en el caso de Foucault, y precisamente por los rasgos señalados, al nombre de G. Dumézil, con quien estudiará en 1954.²²

No es casual que los primeros estructuralistas reconozcan concretamente en los trabajos de G. Dumézil un precedente de su propio método.²³ No se tratará de estudiar cada figura, cada concepto religioso (Dumézil se centra como campo exclusivo de investigación en la cuestión indoeuropea), sino las relaciones que mantienen entre

ellos y los equilibrios que revelan estas relaciones. «En todas las representaciones humanas lo esencial es el sistema, implícito o explícito, pero sistema, y el error fundamental del investigador es no buscar los sistemas bajo pretexto de prudencia y objetividad.»²⁴

Y es a partir de esta instancia como cabe encuadrar el problema que nos ocupa, siquiera para marcar las distancias. El proyecto de Foucault queda, desde tal referencia, perfilado. «Tomaré como punto de partida unidades totalmente dadas (como la psicopatología o la medicina o la economía política); pero no me colocaré en estas unidades dudosas para estudiar su configuración interna o sus secretas contradicciones. No me apoyaré sobre ellas más que el tiempo de preguntarme qué unidades forman; con qué derecho pueden reivindicar un dominio que las individualiza en el tiempo; con arreglo a qué leyes se forman; cuáles son los acontecimientos discursivos sobre cuyo fondo se recortan, y si, finalmente, no son, en su individualidad aceptada y casi institucional, el efecto de superficie de unidades más consistentes. No aceptaré los conjuntos que la historia me propone más que para examinarlos al punto; para desenlazarlos y saber si es posible recomponerlos legítimamente; para llevarlos a un espacio más general que, disipando su aparente familiaridad, permita elaborar su teoría.»²⁵

De este modo queda posibilitado un espacio desde el que plantear «definiciones-condiciones»; con lo que la respuesta, ahora sí, tendrá sentido. Si «se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de suceso [...], no veo quién puede ser más antiestructuralista que yo».²⁶

Si el estructuralismo se preocupa por las condiciones de la aparición del sentido, Michel Foucault se muestra interesado más bien por las condiciones formales para el surgimiento de un objeto en un contexto de sentido. Por ejemplo; «para que la enfermedad y la locura dejaran de ser significaciones inmediatas y se convirtieran en el objeto de un saber racional fueron necesarias cierto número de condiciones que he intentado analizar. Se trataba de la

“interrupción” entre sentido y objeto científico [...]». No es, por tanto, una preocupación por la aparición sino por «cómo desaparecía el sentido: se eclipsaba cuando se constituía el objeto. Por ello no es posible asimilarme a lo que se entiende por estructuralismo [...] desde este punto de vista, no se puede decir que yo haga estructuralismo porque en el fondo no me preocupa ni el sentido, ni las condiciones de su aparición, sino las condiciones de modificación o de interrupción del sentido, las condiciones en las que el sentido se disuelve para dar lugar a la aparición de otra cosa».²⁷

De ahí que el sentido se presente como un efecto de superficie. Lo que más profundamente nos penetra, «antes que nosotros», lo que nos sostiene en el tiempo y en el espacio es el sistema. Pero tal «profundidad» no debe engañarnos. La estructura existe en sus efectos, no tiene otra existencia que la de ser una pura combinación de elementos que expone precisamente dicha estructura, pero sin que tal exposición tenga un atrás o un interior, y sin que pueda ser encontrada en otra parte que no sea la totalidad de esos elementos que combina. Por ello, sería erróneo privilegiar el sistema como objetivo. «Se trata de constituir no un sistema, sino un instrumento: una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se establecen alrededor de ellas. Esta búsqueda no puede hacerse más que gradualmente, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en alguna de sus dimensiones) sobre situaciones dadas.»²⁸

Esta labor de diagnóstico, a la búsqueda de un instrumento, desplaza el problema. Ya no se trata de dar con las leyes de construcción sino con las condiciones de existencia de los discursos, es decir, las leyes de producción y de funcionamiento. Y aquí, «la formación discursiva no es una estructura».²⁹ Se perfila con ello, nuevamente, la posibilidad de una «definición-condición». Si «para el estructuralismo hay demasiado sentido, una super-producción, una sobredeterminación del sentido, siempre producido en exceso por la combinación de posiciones en la estructura»,³⁰ desde la perspectiva diagnóstico-instrumen-

tal señalada, sólo cabe añadir las propias palabras de Foucault: «Si se me preguntase qué es lo que hago o lo que otros hacen mejor que yo, diría que no hacemos una investigación de estructura. Haría un juego de palabras y respondería que hacemos investigaciones de dinastía. Diría, jugando con las palabras griegas (ουναμις δυνασταια), que intentamos hacer aparecer aquello que ha permanecido hasta ahora más escondido, oculto y profundamente investido en la historia de nuestra cultura: las relaciones de poder».³¹

El objetivo es, por tanto, preparar el utillaje menos costoso teóricamente y que arrastre una menor cantidad de supuestos previos, de inercias y resistencias, para dar cuenta del funcionamiento, por el ejercicio del poder (cuyo alcance será objeto de un posterior apartado). Se habla de cómo funciona, cómo ocurre, cómo se distribuye, no de dónde proviene. De ahí que, ante la carencia de instrumentos de análisis suficientemente finos como para que estas grandes cuestiones puedan ser resueltas de modo convincente, la orientación se centra en el estudio «por sus efectos».

La lánguida consideración («todavía no pensamos») a la que nos referimos más arriba, máximo «efecto», tiene ahora un tono más incisivo y operativo. ¿Cómo posibilitar su emergencia? Y es desde aquí desde donde la pregunta por la razón cobra su auténtica dimensión. Ella nos remite a su vez al discurso mismo. No faltan quienes opinan que precisamente la novedad de Michel Foucault es el «considerar como secundarias las transformaciones en el orden del saber nacidas de la experiencia y como esenciales las mutaciones de reglas de formación [...] todo conocimiento no se elabora en función de una urgencia práctica, como lo dejaba entender la epistemología clásica, sino porque otros conocimientos le han otorgado la posibilidad de aparecer».³² Pero tal afirmación sólo cobra sentido desde la perspectiva de que «hay realidades que se presentan [...] como regularidades, juego de relaciones diferenciales, de interrelaciones determinantes al nivel del discurso mismo».³³ Una adecuada compaginación de am-

bas afirmaciones sitúa en su justo término la «materialidad» de dicho discurso.

La deconstrucción muestra su rostro «positivo». Finalmente, «la noción de lo impensado da acceso a la noción —más radical— de finitud».³⁴ El problema se plantea como pregunta por la regularidad, como cuestión acerca de las relaciones entre el lenguaje y su exterioridad, como alternativa para procurar efectos y conseguir «la victoria» mediante discursos estratégicos; con lo que el significado pasa a ser posicional y diferencial.

No faltan, sin embargo, quienes han preferido optar por una exposición más sistemática del asunto y no han dudado en «clasificar» las interpretaciones del pensamiento de Foucault. Se trataría de una configuración de presentación similar a la que sigue:³⁵

1. *Estructuralismo*

Para Roland Barthes, la historia descrita por Foucault es una historia estructural en dos niveles, el del análisis y el del proyecto. En la noción de estructura de Foucault, a la que apela explícitamente, se insiste en la idea de totalidad funcional, más que en las unidades constituyentes; pero ésta es una cuestión del discurso. El sentido de esta actitud es el mismo: se trata siempre de hacer variar, a la par, formas y contenidos. Se subraya la dimensión trans-histórica de tales formas y de su carácter permanente, hablando incluso de una estructura específica como «forma de las formas».³⁶

2. *Estructuralismo sin estructura*

Jean Piaget considera que Foucault, al fiarse de sus intuiciones, sustituye por la improvisación especulativa toda metodología sistemática. La argumentación se apoya sobre las propias palabras de Foucault: «el estructuralismo no es un método nuevo, sino la conciencia despierta e inquieta del saber moderno».³⁷ De ahí que sus ambiciones

estructuralistas no puedan desembocar en el descubrimiento de estructuras propiamente epistemológicas que unan entre sí los principios fundamentales de la ciencia de una época, al no ser capaz de superar —en concreto por esa falta de método— dos escollos: a) la arbitrariedad de los caracteres atribuidos a una episteme, y b) su heterogeneidad intrínseca. De ahí que, desde su perspectiva, retiene del estructuralismo estático todos sus aspectos negativos y sus estructuras únicamente son esquemas figurativos y no sistemas de transformaciones que se conservan necesariamente gracias a un reajuste.³⁸

3. *Arqueología del estructuralismo*

Pierre Daix estima que Foucault, a pesar de participar de la corriente de ideas y de investigaciones «estructuralistas», hace al mismo tiempo algo que no se deja reducir al estructuralismo. Apoyándose en los propios textos de Foucault, Pierre Daix trata de ver en qué medida aquél no busca en el discurso sus leyes de construcción, sino sus condiciones de existencia. Además, se trata de no vincular el discurso al pensamiento, al espíritu o al sujeto que pudieron darle nacimiento, sino al campo práctico en el cual se despliega. El problema planteado no es, por tanto, de códigos, sino de acontecimientos: aquello que los ha hecho posibles como enunciados, a ellos y a ningún otro en su lugar. Su preocupación se orienta, por tanto, al nivel del archivo, en atención a una serie de reglas de existencia. La pregunta es, por ello, acerca de las condiciones de validez de transmisión de los discursos. De ahí que, en opinión de Daix, tal vez haya ya en Foucault el inicio de una crítica del estructuralismo, la necesidad de una «arqueología del estructuralismo».³⁹

4. *Liquidación neo-heideggeriana del estructuralismo*

Umberto Eco subraya que es inútil creer en la estabilidad de las estructuras y en la objetividad de las series significantes que las encabeza, si al definir estas series esta-

mos dentro del proceso e individualizamos como definitiva una fase del mismo. Dicho proceso ha de ser abierto. No cabe el razonamiento que implique la totalidad de las perspectivas sino como declaración general que no fragmenta la homogeneidad del panorama.

Ahora bien, a la organización de universos cerrados corresponde la conciencia de la apertura del proceso que los engloba y los reestructura; pero este proceso puede individualizarse solamente como una sucesión de universos cerrados y formalizados.⁴⁰

5. Postestructuralismo

Para Josue Harari⁴¹ tal denominación estaría justificada por el carácter de fuerza radical indeterminada que hace que sus escritos se perciban como extremo y como ruptura en la exploración de los límites de lo inteligible. Se descalificaría la posibilidad de un conocimiento sistemático ante la inviabilidad de tomar a la lingüística como modelo para desarrollar «gramáticas» y establecer inventarios sistemáticos de elementos y posibilidades combinatorias. El proyecto quedaría subvertido a causa del funcionamiento de los propios textos, por lo que se inscribiría en un quehacer en el que la deconstrucción derridiana se erigiría en fuerza primordial. Su obra sería, en este sentido, más «texto» que «ciencia».

Sin embargo, quizás esta denominación no haga sino remitirnos nuevamente a la situación inicial.⁴²

6. ...⁴³

Pero tal vez mantenerse en este empeño por «clasificar» muestra hasta qué punto aún no se ha abierto paso al propio decir de Foucault. Efectivamente, «la estructura, al limitar y filtrar lo visible, le permite transcribirse al lenguaje»;⁴⁴ pero en este «poner la rejilla» el quehacer resulta «cuasi-botánico», siendo presa de una mera descripción.

1. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, 280 pp., p. 261 (trad. cast.: México, Siglo XXI, p. 345).

2. Levy, Bernard-Henri, «Le système Foucault», *Le Magazine Littéraire*, 101, junio (1975), 8. Artículo contenido asimismo en *Politiques de la Philosophie, Châtelet, Derrida, Foucault, Lyotard, Serres* (textos reunidos por Dominique Grisoni), París, Bernard Grasset & Fasquelle, 1976, 199 pp., p. 181.

3. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 28 (trad., p. 29).

4. Foucault, M., «Les intellectuels et le pouvoir» *L'Arc*, 49, 2.º trimestre (1972), 4 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1978, 189 pp., p. 78; en el *Viejo Topo*, 6 (1977); y en *Sexo, poder, verdad*, Barcelona, Materiales, 1978, 280 pp., p. 69).

5. Cfr. Descombes, Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française. (1933-1978)*, París, Minuit, 1979, 224 pp., p. 96.

6. Comunicación personal de Michel Foucault, en Caruso, P., *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Milán, U. Mursia & C., 1969 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1969, 131 pp., p. 68).

7. Foucault, M., *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, 400 pp., p. 332 (trad. cast.: 9.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 375 pp., p. 313).

8. *Ibid.*, p. 337 (trad., p. 317).

9. *Ibid.*, p. 261 (trad., p. 243).

10. *Ibid.*, id. (trad., p. 243).

11. Wahl, François, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, Seuil, 1973 (trad. cast.: Buenos Aires, Losada, 1975, 231 pp., p. 118).

12. Foucault, M., *Les mots et les choses*, o.c., p. 336 (trad., p. 316).

13. Comunicación personal de Michel Foucault, en Caruso, P., o.c., trad., p. 68.

14. Descombes, V., o.c., p. 13.

15. Resulta significativo que a los cursos de Kojève (1933-1939) sobre la *Fenomenología del espíritu* (no traducida al francés hasta 1947) acuden, entre otros, Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil, el R.P. Fessard y, en ocasiones, André Breton.

16. Foucault, M., *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, 82 pp., p. 74 (trad. cast.: Barcelona, Tusquets, 1973, pp. 58-59).

17. *Ibid.*, id. (trad., pp. 58-59).

18. Kojève, Alexandre, *Critique*, 2-3 (1946), 366.

19. Foucault, M., *L'ordre du discours*, o.c., pp. 74-75 (trad., p. 59).

20. Cfr. Guedez, Annie, *Foucault*, París, Editions Universitaires, 1972, 121 pp., p. 70.

21. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, 2.ª reimp., México, FCE, 1973, 484 pp., p. 23. Lo «notorio» se limita a ser «noticia» exterior: no hay reconocimiento.

22. Cfr. Foucault, M., *L'ordre du discours*, o.c., p. 73 (trad., p. 57).

23. Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, 365 pp., cfr. p. 42.

24. Dumézil, Georges, «Chaire des Civilisations Indo-Européenne», lección inaugural del Collège de France, diciembre de 1949. (Citado por Morey, M., o.c., p. 42.)

25. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 38 (trad., pp. 42-43).

26. Foucault, M., «Vérité et pouvoir» (entrevista con M. Fontana), *L'Arc*, 70, especial, 16-26 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, o.c., p. 179).

27. Foucault, M., en Caruso, P., *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, o.c., trad., pp. 69-70.

28. Foucault, M., «Poderes y estrategias», en *Microfísica del poder*, o.c., p. 173.

29. Deleuze, Gilles, *Un nouvel archiviste*, París, Bruno Roy Ed., 1972, 52 pp., p. 30.

30. Deleuze, G., «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», en François Châtelet (dir.), *H. de la Philosophie, au XX^e Siècle*, t. IV, Verviers, Bélgica, Marabout, 1979, p. 300.

31. Foucault, M., *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Río de Janeiro, Ed. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978 (trad. cast.: Barcelona, Gedisa, 1980, 174 pp., p. 38).

32. Guedez, A., *Foucault*, o.c., pp. 51-52.

33. Kremer-Marietti, Angèle, *Foucault et l'archéologie du savoir*, París, Seghers, 1974, 244 pp., p. 176.

34. Corvez, Maurice, *Les structuralistes. Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser*, París, Aubier Montaigne, 1969 (trad. cast.: Buenos Aires, Amorrortu, 1972, 153 pp., p. 51).

35. Tomamos de Corradi los calificativos-epígrafes con los que se refiere a Barthes, Piaget, Daix y Eco. Nos distanciamos, sin embargo, de su planteamiento y desarrollo, que elaboramos desde los propios textos de dichos autores.

Corradi, E., *Filosofia della «morte dell'uomo». Saggio sul pensiero di M. Foucault*, Milán, Vita e Pensiero, Università Católica, 1977, 288 pp., pp. 161-172.

Corradi no duda en proseguir «tenazmente» su labor hasta rotular quince interpretaciones de Foucault. Consideramos que ni los textos a que se refiere —en ocasiones apoya el calificativo en una simple conferencia del «intérprete»— ni la «proximidad» de los textos «de» y «sobre» Foucault aconsejan empresas tan grandilocuentes y pretenciosas.

36. Cfr. por ejemplo Barthes, R., «Por ambas partes», en *Ensayos Críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1967, pp. 201-210. La toma de posición se explicita en las pp. 205-206.

37. Foucault, M., *Les mots et les choses*, o.c., p. 221 (trad., p. 206).

38. Cfr. Piaget, Jean, *Le structuralisme*, París, PUF, 1974 (trad. cast.: Barcelona, Oikos-Tau, 1974, 166 pp., pp. 146-155).

39. Cfr. Daix, P., «Structure du Structuralisme (II): Althusser et Foucault», *Les Lettres Françaises* (París), 1.239 (1968) (trad. cast. en: *Claves del estructuralismo*, Buenos Aires, Caldén, 1969, 155 pp., pp. 48-59).

40. Eco, Umberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen, 1978, 510 pp. (cfr. sobre todo 397-472 pp. 1. «Estructura y estructuralismo» [se subraya la necesidad de abordar el problema del fundamento epistemológico del método], 2. «Realidad ontológica o sistema operativo», y 3. «Pensamiento estructural y pensamiento serial»).

41. Harari, J. (ed.), *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Ithaca, Cornell University Press, 1979; y *Structuralists and Structuralisms*, Ithaca, Diacritics, 1971.

42. Este empeño que insiste en una aguda conciencia autocrítica se hallaba ya presente en los orígenes del quehacer estructuralista, reforzando precisamente su espíritu (cfr. Lewis, Philip E., «The Post-Structuralist Condition», *Diacritics*, 12, 1 [1982], 1-24). De ahí que Jonathan Culler considere poco fiable la distinción, dado que «un comentario escrupuloso de la crítica que se centre en la diferencia entre estructuralismo y post-estructuralismo tendría que sacar la conclusión de que en general los estructuralistas se parecen más a los post-estructuralistas de lo que muchos de éstos se pueden parecer entre sí» (*Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1984, 261 pp., p. 30).

43. La relación de autores que han abordado el problema del estructuralismo «en diálogo» con los planteamientos de Foucault resultaría interminable. No resistimos, sin embargo, el no aludir a Corvez, Maurice, «Le structuralisme de Michel Foucault», *Revue Thomiste*, LXVIII, 1, enero-marzo (1968), 101-124: su «ingenuidad» nos desconcierta. Y la Châtelet, F., «Où en est le structuralisme?», *La Quinzaine Littéraire* (París), 31 (1967): es la ambición de los planteamientos lo que nos resulta atractivo.

44. Foucault, M., *Les mots et les choses*, o.c., p. 147 (trad., p. 136).

EL LENGUAJE Y EL DISCURSO. PARA UNA ARQUEOLOGÍA DEL SABER

El lenguaje, la razón y la sin-razón

[...] no provengo de la errática Delos, ni del undoso mar, ni de las profundas cavernas, sino de las mismas islas Afortunadas, donde todo crece espontáneamente y sin labor. Allí no hay ni trabajo, ni vejez, ni enfermedad, ni se ve en el campo el gamón, ni la malva, la cebolla, el altramuz, el haba u otro estilo de bagatelas, sino que por doquier los ojos y la nariz se deleitan con el ajo áureo, la pance, la nepente, la mejorana, la artemisa, el loto, la rosa, la violeta y el jacinto, cual otro jardín de Adonis.¹

¿Cómo expresar la ausencia de obra² que es, a su vez, la ausencia de libro?³ Descubierta como un lenguaje que se callaba en su superposición a sí mismo, la locura no cuenta ni manifiesta el nacimiento de una obra (o de algo similar que pudiera llegar a serlo). Designa más bien la forma vacía de la que aquélla proviene, es decir, el lugar donde no deja de estar ausente, donde jamás se la encontrará porque nunca estuvo allí... «en esta región pálida, en este escondite esencial, se revela la incompatibilidad ge-

mela de la obra y de la locura; es el punto ciego de la posibilidad de cada una y de su exclusión mutua».⁴

El surgimiento del «objeto-locura» deja sin palabras al loco. Nace así el discurso «acerca de él», «sobre él»,... y con ello desaparece su propio sentido. En definitiva, es de lo que se trataba. Queda silenciado así «este egoísmo sin recurso ni separación y esta fascinación por lo que hay de más exterior en lo inesencial».⁵

Pero no está claro que siempre fuera así. Desde que al final de la Edad Media la lepra desaparece del mundo occidental, la locura ocupa plenamente su lugar como término de una «exclusión». Aquella experiencia indiferenciada, aún no escindida, entra en el mundo de un «lenguaje» que no es el suyo. «Un objeto nuevo acaba de aparecer en el paisaje imaginario del Renacimiento [...], es la Neuf de Fous, la nave de los locos, extraño barco ebrio que navega por los ríos tranquilos de Renania y los canales flamencos.»⁶ Cabe así una existencia errante y un espacio, siquiera «salpicadamente común». Cabe, así, el espectáculo literario-pictórico (el Bosco, Brueghel, Thierry, Bouts, Durero,...) que se desliza en el terreno de la pura visión donde la locura despliega sus poderes: «tiene allí una fuerza primitiva de revelación: revelación de que lo onírico es real».⁷

De otro lado, sin embargo, con Brandt, con Erasmo, con toda la tradición humanista, la locura queda atrapada en el universo del discurso. Se hace más sutil... y se desarma. Será un objeto, pero el objeto de su risa. No podrá tener nunca la última palabra acerca de la verdad y del mundo; el discurso por el que se justifique sólo provendrá de una «conciencia crítica del hombre». Así, las figuras trágicas entran progresivamente en la sombra.

Cada vez resultará más difícil dar con sus huellas. Sólo subsistirá en las noches del pensamiento y de los sueños. En el siglo XVI es más una «ocultación» que una destrucción radical. La experiencia trágica y cósmica de la locura se encuentra disfrazada por los privilegios exclusivos de una conciencia crítica. Sólo desde esta «ausencia» cabe entender nuestra experiencia de ella y la «con-

fiscación» que efectúa el pensamiento racional al analizarla como enfermedad mental. Experiencia trágica difícil, sin embargo, de reducir del todo.

Así, por una parte, la locura se convierte en una forma relativa de la razón, o más bien locura y razón entran en una relación perpetuamente reversible que hace que toda locura tenga su razón —la cual la juzga y la domina—, y toda razón su locura —en la cual se encuentra su verdad irrisoria—. ⁸ Por otro lado, dicha locura se convierte en una de las formas mismas de la razón. ⁹ Con ello, aquella no tiene ya existencia absoluta, sólo existe por relatividad a ésta: la locura no conserva sentido y valor más que en el campo mismo de la razón. Y la sinrazón se ve privada para siempre de utilizar razonablemente «su razón»; y hacerlo es de «locuras-sabias», no como esas «locuras-locas» que son incapaces de reconocer su lugar en la razón y la victoria de ésta. Ya hay «verdad» de la locura: «ser interior a la razón, ser una figura suya, una fuerza y como una necesidad momentánea para asegurarse mejor de sí misma». ¹⁰

Ya se va ordenando todo «este mundo de locos». Se aleja y oculta aquella realidad trágica, aquel desgarramiento absoluto que la abría «a otro mundo». Los poderes inquietantes que la habitaban han sido dulcificados, domesticados, integrando el cortejo de la razón. «Retenida y mantenida, ya no es barca, sino hospital.» Todo aquel «mundo de desorden, perfectamente ordenado, hace por turno el Elogio de la razón. En este “Hospital”, el encierro ya ha desplazado al embarco». ¹¹ Y en esa medida será «locura-loca» si lo dice la razón, esto es, si cabe en ella.

Ello significa el fin de la posibilidad de la experiencia —tan familiar en el Renacimiento— de una «Razón irrazonable», de una «razonable Sinrazón». El advenimiento de la «ratio» nos sitúa frente a Descartes, quien encuentra la locura al lado del sueño ¹² y de todas las formas de error. Es el definitivo camino hacia su silencio. «La No-Razón del siglo XVI formaba una especie de peligro abierto, cuyas amenazas podían siempre, al menos en

derecho, comprometer las relaciones de la subjetividad y de la verdad. El encaminamiento de la duda cartesiana parece testimoniar que en el siglo XVII el peligro se halla conjurado y que la locura está fuera del dominio de pertenencia en que el sujeto conserva sus derechos a la verdad: ese dominio que, para el pensamiento clásico, es la razón misma. En adelante la locura está exiliada.» ¹³ Se traza, así, una línea divisoria. El «hombre» podrá estar loco, pero no el «pensamiento» insensato; habrá de percibir «lo cierto».

Una palabra ha sido encerrada, un lenguaje silenciado. Aquella línea divisoria no sólo establece la dicotomía Razón/Sinrazón, sino que marca las jerarquías. En el umbral de nuestra modernidad el par Normal/Patológico cobijará «expresivamente» dicha dicotomía. La locura será, así, el discurso de la razón sobre la sinrazón. «Porque nuestro saber, que nunca se separa de nuestra cultura, es esencialmente un saber racional, incluso cuando la historia obliga a la razón a ampliarse, a corregirse o a desmentirse; es un discurso de la razón sobre el mundo: discurrir sobre la locura, a partir del saber, sea cual sea el extremo al que se llegue, es no salir en modo alguno de una antinomia funcional cuya verdad queda así situada en un espacio tan inaccesible a los locos como a los hombres cuerdos; porque pensar esta antinomia es siempre pensarla a partir de uno de sus términos: la distancia aquí sólo es la última astucia de la razón.» ¹⁴

Y es aquí donde el problema se plantea en su más plena radicalidad: «el saber, sean cuales fueran sus conquistas, sus audacias, sus generosidades, no puede escapar a la relación de exclusión, no puede dejar de pensar esta relación en términos de inclusión». ¹⁵

Queda con esto perfilado uno de los aspectos del problema que nos ocupa y cuya auténtica dimensión vendrá dada por su diálogo con la «configuración» del lenguaje. ¹⁶ Para ello nos situaremos, asimismo, en el fin del Renacimiento. Con él vendrá la «huida»; y así el lenguaje, en vez de existir como escritura material de las cosas, no encon-

trará ya su espacio sino en el régimen general de los signos representativos.

«Esta nueva disposición entraña la aparición de un nuevo problema hasta entonces desconocido: en efecto, se había planteado la pregunta de cómo reconocer que un signo designa lo que significa; a partir del siglo XVII se preguntará cómo un signo puede estar ligado a lo que significa. Pregunta a la que la época clásica dará respuesta por medio del análisis de la representación; y a la que el pensamiento moderno responderá por el análisis del sentido y de la significación [...] de hecho, el lenguaje no será sino un caso particular de la representación.»¹⁷ Se deshace así la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo. Las cosas y las palabras se separan. «El discurso tendrá, desde luego, como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice.»¹⁸

Este lenguaje —caso particular de la representación o de la significación— «caerá» a partir del siglo XIX en los «brazos del sujeto». Ello le situará ya excesivamente lejos de aquel estado primero de la lengua que «no era un conjunto definible de símbolos y reglas de construcción, sino una masa indefinida de enunciados, un centelleo de cosas dichas... Antes que las palabras había las frases; antes que el vocabulario, los enunciados; antes que las sílabas y la aveniencia elemental de los sonidos existía el indefinido murmullo de lo que se decía».¹⁹ Ahora es el tiempo de las «ideas».

¿Por qué este internamiento del «discurso irracional»? ¿Qué insidiosa razón interpela desde ese discurso, molesta y agrede otras conquistas? Pero, incluso reducida al silencio y excluida, la locura tiene valor de lenguaje y sus contenidos toman sentido a partir de lo que la denuncia y la rechaza como locura.²⁰

Es esta tensión la que impulsa a no dar por inevitable y definitivamente estable el proceso y es desde ella desde donde cabe comprender cómo nuestra sociedad se expresa en esas formas patológicas en las que se niega a reconocerse.²¹ Tensión que se expresa como una «búsqueda-combate» de los espacios de la razón y la sinrazón en la

que la «sospecha» nos induce a vislumbrar —siquiera explicativamente— una Razón que finalmente —tal vez fatalmente— combate con ellos y finaliza imponiéndose.

No es de extrañar que, en este sentido, la *Historia de la locura* haya sido considerada «una historia de los límites»; de esos gestos oscuros, necesariamente olvidados tan pronto como son ejecutados, mediante los cuales una cultura rechaza algo que será para ella lo Exterior».²²

En este sentido, resulta especialmente significativo que el «Gran Encierro», que se produce hacia la misma hora (una mañana se detiene en París a seis mil personas) confirma este exilio de la locura, pero evidenciando el alcance «excluyente» de la operación. Los locos van con aquellos que forman el desfile de las experiencias radicales —que tocan, bien a la sexualidad, a la religión, a la libertad, etc.—, es decir, con quienes configuran la posibilidad de instaurarse entre el pensamiento libre y el sistema de las pasiones. El problema alcanza así el mundo de la sinrazón (de la que la locura no es sino un eslabón).

Y es desde esa perspectiva desde la que cabe entender la consideración de Foucault respecto a ciertos nombres, su «aislamiento» en las inquietudes de la era del recelo; su sensibilidad ante la «eclosión» que supone Nietzsche ya que, «por la locura que la interrumpe, una obra abre un vacío, un tiempo de silencio, una pregunta sin respuesta, provoca un desgarramiento sin reconciliación en el que el mundo está obligado a interrogarse».²³ El hundimiento de su pensamiento hace que éste se abra a la modernidad, que le obligue a ella a cuestionarse acerca del ordenamiento en su lenguaje y le impulse a la tarea de dar razón «de esta» sinrazón y «a esta» sinrazón. El relato va así más allá de los «textos» en el propio «texto-Nietzsche».

Cobra de este modo su auténtica dimensión aquella «gran ruptura» que él supone al considerar que el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos (no es instintivo, es contra-instintivo, e igualmente no es natural, es contra-natural). «En términos kantianos [...] para Nietzsche [...] las condiciones de la expe-

riencia y las condiciones del objeto de experiencia son totalmente heterogéneas.»²⁴ Ello supone que no hay en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación de asimilación sino que hay, por el contrario, una relación de distancia y dominación; en él no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación, sino sistema precario de poder. Así el carácter perspectivo del conocimiento no deriva de la naturaleza humana, sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla.²⁵

De ahí que más allá de su irrupción en ese espacio-enigmático que denominamos locura —o precisamente por ello— «Nietzsche es el síntoma de una disociación que se efectúa entre el hombre y el lenguaje, experimentada vivamente y de diversos modos en el siglo XIX».²⁶

En ese contexto han de inscribirse asimismo los desesperados intentos por «hablar» superando tal disociación; los esfuerzos por transgredir esa limitación, esos límites; las tentativas de Raymond Roussel, quien expresa en visperas de suicidarse —*Comment j'ai écrit certains de mes livres*—,²⁷ «el relato sistemáticamente realizado de su locura y de sus procedimientos de escritor».²⁸

Vienen aquí también los deseos de Klee, de Kandinsky, de Magritte...; sus búsquedas para escapar del espacio representativo. *Ceci n'est pas un pipe* era la incisión del discurso en la forma de las cosas, en su poder ambiguo de negar y desdoblarse.²⁹

Cobra su auténtica dimensión, asimismo, aquel relato³⁰ que pretende fundirse en un mismo lenguaje con los hechos, que en ocasiones se interfiere con ellos, que finalmente es curiosamente «juzgado» a su lado, difuminando la línea de las palabras y las cosas. Relato de una acción realizada para poder ser escrita, porque en cierto modo ya estaba textualizada antes de ejecutarse. Discurso que nos coloca en el perfil-umbral en el que no cabe hablar de cordura ni de locura, ni de razón ni de sin-razón.³¹

Con ello el problema aparece desafiantemente centra-

do. En definitiva, se trata de posibilitar a la sinrazón el acceso al lenguaje, de «alumbrar» esa ausencia mediante la cual la obra y la locura comunican y se excluyen. Foucault ve en Freud, en este sentido, un auténtico pionero, al dejar «hablar» al sueño, con lo que es el «primero en haber tratado de “borrar” radicalmente la separación entre lo positivo y lo negativo (lo normal y lo patológico, lo comprensible y lo incomprensible, lo comunicable y lo incomprensible)».³²

Se comprende, así, que mientras la locura se inscribía en el corazón del mundo «como signo y recuerdo del más allá» no había internamiento. Cuando esto acaba, es expulsada del mundo razonable. Sólo al precio de estas expulsiones, los sueños, la locura,... acceden modernamente al estatuto de objeto de conocimiento, y precisamente mediante un mismo movimiento que los objetiva y los excluye. Foucault tratará de abrir espacios para el discurso de los locos (sin-razón), para sustituir el que se efectúa sobre ellos, sabiendo que se realiza en lugar *del* de ellos. «Vida y muerte, locura y no-locura luchan en nosotros de un modo particular en cada cual —el “Yo” imponiendo reglas a esta lucha, a este debate— [...]. Se trata de restituir el movimiento en dicho debate, volviendo a dar equitativamente la palabra a varias voces allí donde no hablaba sino una voz asfixiante.»³³

El problema consiste en ver de qué manera es ello posible; cómo lograr establecer las condiciones desde las cuales dichas voces sean un efecto realizable. Cómo sacudir la pesadilla de Foucault: «... me persigue desde mi infancia: tengo ante los ojos un texto que no puedo leer, del que sólo una ínfima parte me es descifráble; hago ver que lo leo, sé que lo invento; después el texto de repente se nubla por completo, no puedo leer nada más, ni siquiera inventarlo, mi garganta se estrecha y me despierto».³⁴ Pesadilla que «desvela» ahora un proyecto: «el redescubrimiento de Nietzsche (pero de modo oscuro quizás desde Kant), de un “pensamiento” que no se puede reducir a la filosofía porque es, más que ella, originario y soberano (arcaico); el esfuerzo por hacer, a propósito de este pensa-

miento el relato de su inminencia y de su retroceso, de su peligro y de su promesa [...]; el esfuerzo por sacudir el lenguaje dialéctico que conduce a la fuerza el pensamiento a la filosofía; y a fin de dejar a este pensamiento del juego sin reconciliación, el juego absolutamente transgresivo de lo Mismo y de la Diferencia [...]; la urgencia de pensar en un lenguaje que no sea empírico, la posibilidad de un lenguaje del pensamiento».³⁵

Pero, ¿qué tipo de «pensamiento» es ese inaccesible al lenguaje? ¿Qué es lo que le constituye como «pensamiento»? ¿Cómo sentir siquiera su «presencia»? ¿Cómo espacializar un vacío?³⁶ ¿Quizás a través de la negación a reconocerse en las formas en que ahora se expresa? ¿Cabe otro recurso que el silencio, la palabra repetida o las «maquinerías» del lenguaje? «En definitiva, hemos de plantearnos la viabilidad de una hermenéutica que se desarrolla sobre sí misma y entra en el dominio de los lenguajes que no dejan de implicarse a sí mismos, en esa región intermedia entre la locura y el puro lenguaje.»³⁷

Pero tal región intermedia no se muestra mediante una mera ampliación de los márgenes. No todo queda explicado con una simple referencia a la razón marginadora. Se trata de abrir el lenguaje a todo un dominio nuevo que persiste en la correlación perpetua y objetivamente fundada de lo visible y de lo enunciable. Es un acceso a la epidermis en la que se da a ver el fondo de la enfermedad, en el espacio del cuerpo mismo. El problema no se resume, por tanto, con un «decir lo que se ve», sino que se ha de situar en ese ámbito de aparente superficialidad en el que se ha de «dar a ver al decir lo que se ve»,³⁸ de tal modo que «la fórmula de descripción es al mismo tiempo gesto de descubrimiento».³⁹

Así, esa región intermedia no es tanto la erección de una profunda escisión entre la locura y el puro lenguaje sino el reconocimiento del campo de juego en el que lo intermedio cobra visos de una puesta en escena, que se constituye en espectáculo mediante la ramificación de los espacios, y un hacer que la supuesta apertura entre lo visible y lo decible sea ya un texto objeto de tacto. Cobra de

este modo cuerpo, pero en esa misma medida es ya sujeto de enfermedad. Su suerte está ya echada, tendida, escrita: yace premonitoriamente.

En la supuesta escisión platónica entre «escribir en el agua» y «escribir en el alma»⁴⁰ se abre paso ahora esta escritura epidérmica en la que, a flor de piel, cabe asimismo la posibilidad de escribir «por pura diversión». La seducción se torna amenazante. En el *Fedro* la escritura se describe como *pharmakon* y en esa medida es tanto «remedio» como «veneno», con visos de «droga peligrosa»: cura e infecta. El acceso a la epidermis obliga, por tanto, a sostenerse en esa línea fronteriza entre el interior y el exterior que traza y recuerda el trazo «intramuros/extramuros».

Aquella «diversión» es, por ello, una auténtica diversificación que hace que efectivamente «el *pharmakon*» sea «el movimiento, el lugar y el juego de la diferencia»,⁴¹ y en esa misma medida el texto en el que tomar cuerpo es, a su vez, la apertura a la propia supresión. La muerte se convierte en el apriori concreto de la experiencia médica y sólo a través de esta integración cabe hablar de experiencia de la individualidad: «es ella la que fija piedra tangible, el tiempo que vuelve, la hermosa tierra inocente bajo la hierba de las palabras. Permite ver, en un espacio articulado por el lenguaje, la profusión de los cuerpos y su orden simple».⁴²

De aquí que en la asunción del cuerpo mismo del lenguaje quedaría, a su vez, marcado su carácter asimismo finito, apropiado al decir de los mortales. Pero no se permite tal materialidad, como evidentemente la oposición razón-locura subraya. Dicha oposición no es el simple producto de una prohibición, pero sin embargo forma parte de los sistemas de control, selección y redistribución que persiguen conjurar los poderes y peligros del discurso y que, por tanto, se perfilan como excluyentes. «El loco es aquel cuyo discurso no puede circular como el de los otros: llega a suceder que su palabra es considerada como nula y sin valor, no conteniendo ni verdad ni importancia.»⁴³ Poco importa que en ocasiones se le confie-

ra extraños poderes; de todas formas, en sentido estricto su palabra no existe. «A través de sus palabras era como se reconocía la locura del loco; ellas eran el lugar en el que se ejercía la separación, pero nunca eran recogidas o escuchadas.»⁴⁴ Y si desde finales del siglo XVIII la actitud ante estas palabras que originaban la diferencia no puede definirse con una mera ubicación al otro lado de la línea de separación, su consideración vale para ponernos en disposición vigilante, con lo que dicha separación sigue actuando: la escucha mantiene la cesura.⁴⁵

El cuerpo del lenguaje es ahora también «cuerpo social». La extensión de su «veneno» nos convierte en psiquiatrizables, bajo el signo valorizado y temido de una locura posible que puede sorprendernos a todos y en todas partes. Y con ello el alienista, que es fundamentalmente el parapeto de un peligro, se presenta como el hacedor de un orden que es el de la sociedad en su conjunto. Es en esa medida una suerte de higienista que vela no sólo por la salud corporal, al amparo del signo visible de la ley, sino por su pulcritud, dado que los mecanismos más numerosos, más eficaces y más incisivos funcionan en los intersticios de las leyes, según modalidades heterogéneas al derecho y en función de objetivos que no son el respeto a la legalidad, sino la regularidad y el orden.⁴⁶

La episteme como espacio de dispersión

«Si el lenguaje es la estructura primera y última de la locura», «su forma constituyente»;⁴⁷ si «siempre es posible y necesario un asidero racional de la locura, en la medida misma en que ella es no-razón»;⁴⁸ si efectivamente se pretende posibilitar el acceso a la palabra de esta sin-razón, no cabe sino contar con las vías que contextualicen un espacio desde el que sea factible tal emergencia.

Y ello no es exclusivamente un problema de método. Está aún sin determinar el suelo desde el que hacerlo. El umbral de la modernidad en el que nos «dejaba» la *Histoire de la folie* es retomado en la *Naissance de la clini-*

*que*⁴⁹ a fin de determinar las condiciones de esta escisión entre lo normal y lo patológico. El «objeto» será ahora la enfermedad y allí convergerá el análisis. ¿Cómo se constituye este saber médico capaz de apropiarse y declararse órgano de gestión supremo incluso en la distinción razón/sin-razón?

El lenguaje se identificará ahora «en su existencia y en su significado con la mirada que lo descifra: un lenguaje inseparablemente lector y leído»⁵⁰ y la racionalidad será una manera de ver, subsumida, en cierto modo, en el médico y su expresión, el enunciado. Así, «la mirada no es reductora, sino fundadora del individuo en su calidad irreductible y por eso se hace posible organizar, alrededor de él, un lenguaje racional. El “objeto” del discurso puede bien ser así un sujeto, sin que las figuras de la objetividad sean, por ello mismo, modificadas».⁵¹

Nuevamente será preciso recurrir a esa región en la que las «cosas» y las «palabras» no están aún separadas. Entonces aparecerá, en una figura única, la articulación del lenguaje médico y su objeto. Será preciso, para ello, «colocarse y, de una vez por todas, mantenerse en el nivel de la “espacialización” y de la “verbalización” fundamentales de lo patológico, allá de donde surge y se recoge la mirada locuaz que el médico posa sobre el corazón venenoso de las cosas».⁵²

Dicho nivel de «espacialización» y de «verbalización» nos sitúa frente a todo un juego de relaciones, y procedimientos de exclusión, reglas de jurisprudencia, normas de trabajo y de moral...; todo un conjunto que caracteriza la posibilidad de una práctica discursiva y la formación de sus enunciados. Ello nos remite a problemas tan estrechamente vinculados entre sí como la noción de «episteme», «apriori histórico», «archivo», «discontinuidad»... cuyo afrontamiento resulta decididamente clave para poder plantear desde Foucault las cuestiones que nos preocupan. Sólo en tal perspectiva emergerá la pregunta: «¿por qué unos enunciados y no otros?».

Ello nos obliga a un detenido análisis de la noción de «episteme», centrada en *Les mots et les choses*, pues en

torno a ella se configura cuanto pudiera concebirse como discontinuidad y en cuya perspectiva cabe encuadrar la ruptura epistemológica de Bachelard, siquiera para marcar las distancias.⁵³ Precisamente, el término «episteme» será central en dicha obra por cuanto servirá de criterio para ordenar la arqueología de las ciencias humanas que Foucault se propone llevar a cabo, o más exactamente —y esta distinción es más que anecdótica— «una arqueología de las ciencias humanas».

No faltan quienes consideran que esta noción ha sido utilizada por M. Foucault sin caracterización precisa para finalmente ser abandonada, no yendo más allá de las páginas de *Les mots et les choses*.⁵⁴ En cualquier caso, el término sigue teniendo valor operativo y nombra, como veremos, un espacio articulado relativamente estable de las reglas de formación del saber entre dos distancias marcadas por una mutación.

Les mots et les choses no preconiza un permanecer en la discontinuidad, sino que se pregunta por esas transformaciones —que no responden a la imagen tranquila y continuista que se tiene habitualmente— y las lee a la luz de las modificaciones en las reglas de formación de los enunciados. No es, pues, un cambio de contenido —refutación de antiguos errores, formulación de nuevas verdades—, no es tampoco una alteración de la forma teórica —renovación del paradigma, modificación de los conjuntos sistemáticos—; lo que se plantea es lo que rige los enunciados y la manera en la que se rigen los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente. Se trata precisamente de dar con los efectos de poder que circulan en los enunciados científicos, su régimen interior de poder: cómo y por qué en ciertos momentos se modifica de forma global dicho régimen. «Son estos diferentes regímenes los que he intentado localizar y describir en *Les mots et les choses*; diciendo, bien es verdad, que no intentaba de momento explicarlos.»⁵⁵

No está claro, sin embargo, que en el momento de redactar el texto el propio Foucault sea consciente de esta

dimensión a la que más tarde alude. Su problema se centra más bien en otra orientación. «El hilo conductor, como el título lo indica, será la idea que en cada momento se tuvo del lenguaje sobre el que se edifica un saber, la relación de las palabras y las cosas.»⁵⁶

En la respuesta que daba a determinadas cuestiones planteadas a propósito de su labor, describía como «episteme» la separación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de los múltiples discursos científicos en una época, añadiendo: «es un espacio de dispersión, es un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones».⁵⁷

Lo que habrá que analizar será la desnuda experiencia del orden y sus modos de ser (orden es aquello que se da en las cosas como su ley interna, pero al mismo tiempo aquello que no existe más que a través de la red de un lenguaje); así encontraremos a partir de qué han sido posibles conocimientos y teorías, según qué espacio de orden se ha constituido el saber, sobre el fondo de qué «apriori histórico» y en el elemento de qué positividad han podido aparecer las ideas, constituirse ciencias, pensarse experiencias en filosofía y formarse racionalidades que quizás se deshacen y desvanecen en seguida. Hay que sacar a la luz del campo epistemológico, la «episteme» en la cual los conocimientos hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su creciente perfección, sino más bien la de sus condiciones de posibilidad.⁵⁸

Por último, hay que recordar que, «en una cultura y en un momento dado, no hay nunca más que una episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber».⁵⁹ Los saberes de las distintas épocas se relacionan entre sí —hechos posibles por la misma «episteme»— y no se conectan con otros que vendrían a ser su sucesión ideal en el orden del tiempo.

¿Cuáles son las dos grandes discontinuidades que han tenido lugar en nuestra cultura occidental? Durante el Renacimiento, es la semejanza la organizadora del saber de su época; es ella quien conduce la exégesis e interpreta-

ción de los textos y la que permite el conocimiento de las cosas, guiando el arte de representarlas.

Hay cuatro figuras esenciales que prescriben sus articulaciones con el saber de la semejanza: la noción de «convenientia», la noción de «emulatio», la de la identidad de las relaciones en dos o más sustancias distintas —en ella se superponían «convenientia» y «emulatio»— y la noción de «sympatheia». Además habría una quinta noción o nueva figura de la semejanza,⁶⁰ que sería entre las propiedades visibles de un individuo la imagen de una propiedad invisible y oculta: se trata de la «signatura», que cierra el círculo de la semejanza, haciéndolo a la vez perfecto y manifiesto. «No hay semejanza sin signatura. El mundo de lo similar tiene que ser un mundo marcado.»⁶¹

Si consideramos que la hermenéutica es el conjunto de conocimientos y de técnicas que permiten hacer hablar los signos y descubrir su sentido, y que la semiología es el conjunto de técnicas que permiten distinguir dónde están los signos, conocer sus lazos y las leyes de su encadenamiento, entonces hay que decir que el siglo XVI ha superpuesto semiología y hermenéutica en la forma de la semejanza. Buscar el sentido es sacar a la luz aquello a lo que se asemeja. Buscar la ley de los signos es descubrir las cosas que son semejantes.

«La gramática de los seres es su exégesis»⁶² y conocer será interpretar. Esta es la «episteme» del siglo XVI; su saber es a la vez plétórico y absolutamente pobre, pues está condenado para siempre a conocer la misma cosa, pero a no conocerla más que al término de un recorrido indefinido.

Tenemos un privilegio absoluto de la escritura, pues el saber de la época consiste en llevar el lenguaje al lenguaje, restituir la gran plana uniforme de las palabras y las cosas, hacer hablar a todo. En definitiva, hacer nacer por encima de todas las marcas el discurso segundo del comentario; el lenguaje tiene en sí mismo su principio interno de proliferación, y por ello lo propio del saber no es ni ver ni demostrar, sino interpretar. Por eso puede decir Foucault que «el lenguaje del siglo XVI... se halla sin duda

atrapado en ese intersticio entre el Texto primero y lo infinito de la Interpretación».⁶³

El lenguaje, al que ya aludimos al analizar la *Histoire de la folie*, en lugar de existir como escritura material de las cosas, encontrará ahora su espacio en el régimen general de los signos representativos. Así, si el Renacimiento se preguntaba cómo reconocer que el lenguaje designa bien aquello que significa, ahora la pregunta girará en torno a cómo puede un signo estar ligado a aquello que significa. A lo cual la edad clásica responderá mediante el análisis del sentido y de la significación. El lenguaje no será más que un caso particular de la representación (para los clásicos) o de la significación (para nosotros).

Se deshace la profunda interdependencia de lenguaje y mundo. Queda suspendido el primado de la escritura. Las cosas y las palabras van a separarse. El discurso tendrá como misión decir lo que es, pero no será ya nada más que lo que dice.

Con la edad clásica se configura un nuevo espacio de saber. Lo semejante, forma y contenido al mismo tiempo del conocimiento, se encuentra ahora dissociado en un análisis hecho en términos de identidad y diferencia; la comparación es ahora referida al orden, pero no teniendo como misión revelar el ordenamiento del mundo, sino que se hace según el orden del pensamiento, yendo naturalmente de lo simple a lo complejo. De este modo, toda la «episteme» del mundo occidental queda modificada en sus disposiciones fundamentales.

La época clásica rompe este marco y la cuestión pasa a ser ¿cómo un signo puede estar ligado a aquello que significa? El campo epistemológico no es ahora la semejanza, sino el orden.

«El lenguaje se retira del medio de los seres para entrar en su edad de transparencia y de neutralidad.»⁶⁴ Lo fundamental para la episteme clásica será su relación con la «mathesis» (ciencia universal de la medida y del orden), lo que implica dos caracteres: en primer lugar, el análisis va a tomar muy pronto valor de método universal; y, en segundo lugar, aparecen nuevos campos empíri-

cos, que si bien son muestra del «Análisis» en general, sin embargo toman como instrumento particular el sistema de signos: son la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas, ciencias del orden en el campo de las palabras, de los seres y de las necesidades. «Esta relación con el Orden es tan esencial para la edad clásica como lo fue para el Renacimiento la relación con la *Interpretación*.»⁶⁵

Foucault estudia la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas, y hace ver que el objeto de éstas no es sino la construcción del orden en las palabras, los seres y las necesidades. Hay, sin embargo, una disociación: por un lado, los signos (marcas de la identidad y de la diferencia, y los principios de ordenamiento); y, por otro, la naturaleza y sus semejanzas sordas y opacas. No cabe, por tanto, sino la taxonomía que ordena las cualidades empíricas. El símbolo en el saber clásico será el cuadro: los saberes sólo tendrán valor por el «lugar» en que se alojen.

El lenguaje, al agotar su transparencia en el funcionamiento de la pura representación, es discurso y tal es el objeto de la gramática general, que pasa a ser normativa, situándose al lado de la lógica (nada de estudiar comunicaciones intersubjetivas o relaciones pensamiento-lengua): se limita al conocimiento analítico y crítico del funcionamiento del discurso concebido como total y únicamente representativo. «Desde la teoría de la proposición a la de la derivación, toda la reflexión clásica del lenguaje —todo lo que se ha llamado la gramática general— no es más que el ceñido comentario de esta frase: el lenguaje analiza. Es ahí donde ha basculado, en el siglo XVII, toda la experiencia occidental del lenguaje; ella que había creído siempre hasta entonces que el lenguaje hablaba.»⁶⁶

Es en el nombre donde se encuentra el núcleo de toda experiencia clásica del lenguaje; en él se cruzan todas sus funciones, porque es por él como las representaciones pueden llegar a figurar en una proposición. Es por él también como el discurso se articula sobre el conocimiento. El nombre es el término del discurso.

«La tarea fundamental del discurso clásico es atribuir un nombre a las cosas, y en ese nombre nombrar su ser. Durante dos siglos, el discurso occidental fue el lugar de la ontología. Cuando nombraba el ser de toda representación en general, era filosofía: teoría del conocimiento y análisis de las ideas. Cuando atribuía a cada cosa representada el nombre que convenía y, en todo el campo de la representación, disponía de la red de una lengua bien hecha, era ciencia: nomenclatura y taxonomía.»⁶⁷

La historia —igualmente taxonómica— pasa a ser una historia de la naturaleza: ha de hacer figurar los seres vivos en su discurso ordenado. El tiempo no será sino el espacio en el que se manifiestan todos los valores susceptibles de cubrir las variables del cuadro taxonómico de la historia natural. Ni sospecha, por ello, de evolucionismo o de transformismo. En cuanto a las riquezas, lo interesante no es su modo de producción, sino el precio-signo del valor y su representación, y su función de ligar una pluralidad de mercancías, jugando a los intercambios. Así se designa un elemento y a su vez se articula el conjunto.

La época clásica se interesa, por tanto, por las tipologías que combinan los elementos del lenguaje y deduce de ellas el orden lógico de aparición de las lenguas. Estos elementos —la proposición, la articulación, la designación y la derivación— disponen un cuadro dentro del cual se sitúan las lenguas posibles, pero que es válido asimismo para la historia natural y el análisis de las riquezas.

De este modo, el orden clásico, esta taxonomía generalizada, es una suerte de imaginación —que reúne las representaciones—, de continuidad —nada de rupturas— y de armonía de las necesidades de los hombres.

La configuración de la «episteme» clásica viene dada por el encadenamiento de las representaciones, la capa sin ruptura de los seres y la proliferación de la naturaleza. En el principio de lo continuo de la representación y del ser tendríamos el momento metafísicamente fuerte del pensamiento en los siglos XVII y XVIII, mientras que las relaciones entre articulación y atribución, designación y derivación, definen el momento científicamente fuerte

(lo que hace posibles la gramática, la historia natural y la ciencia de las riquezas).

Es a finales de siglo XVIII cuando se produce la ruptura «inesperada» y «enigmática» que separa la época clásica del nuevo espacio epistemológico del siglo XIX: la Historia reemplaza al orden, y la analogía y la sucesión sustituyen a la «mathesis». Dicha historia no es el registro de series de hechos, sino la condición de posibilidad de nuevas empiricidades. Es preciso hacer exégesis, pero ahora el filósofo se encuentra desarmado frente a los miembros dispersos de la antigua unidad del lenguaje que desplegaba el discurso. El ser se separa de las representaciones, pasa a ser puramente psicológico. El hombre se encuentra perdido: «el sujeto y el objeto están ligados en un recíproco poner en duda».

El triedro reemplaza, en el saber contemporáneo, a la esfera del Renacimiento y al plano de la época clásica. Su primera dimensión: las ciencias matemáticas y físicas. Segunda: las ciencias «empíricas» (y no históricas): economía, biología, lingüística. Tercera: la reflexión filosófica. Las ciencias humanas, a pesar de su constante intento por alojarse en el triedro, están excluidas de él. Ha de tenerse en cuenta, además, que, por ejemplo, el psicoanálisis (con sus dimensiones de muerte, deseo, ley-lenguaje) y la etnología (al colocarse en la perspectiva de historicidad) no son ciencias humanas, sino el apriori histórico de todas las ciencias del hombre.

Si durante la edad clásica el verbo «ser» aseguraba el paso ontológico entre hablar y pensar, este pasaje se rompe y de golpe el lenguaje adquiere un ser propio, detentador de las leyes que le rigen a él mismo. Si el conocimiento clásico era nominalista, el siglo XIX nos ofrece un lenguaje replegado sobre sí mismo, con espesor, historia, leyes y objetividad propios. «Se ha convertido en objeto de conocimiento entre tantos otros... Conocer el lenguaje ya no es acercarse estrechamente al conocimiento mismo, es únicamente aplicar los métodos del saber en general a un dominio singular de la objetividad.»⁶⁸

Pero esta nivelación del lenguaje al «status» simple y

puro de objeto es compensada de tres formas: en primer lugar, el lenguaje se convierte en mediación necesaria para todo conocimiento científico que quiera manifestarse como objeto. Segundo, se presta al estudio del lenguaje un valor crítico. «La filosofía como análisis de lo que se dice en la profundidad del discurso se ha convertido en la forma moderna de la crítica.»⁶⁹ Y las dos grandes formas de análisis van a ser el formalismo (del pensamiento, Russell) y la interpretación (descubrimiento del inconsciente, Freud); asimismo es aquí donde la fenomenología y el estructuralismo van a encontrar su espacio. Última compensación: aparición de la literatura: «en el momento en que el lenguaje, como palabra esparcida, se convierte en objeto de conocimiento, he aquí que reaparece bajo una modalidad estrictamente opuesta: silenciosa, precavida deposición de la palabra en la blancura del papel, donde no puede tener ni sonoridad ni interlocutor, donde no tiene otra cosa que decir que a sí misma, otra cosa que hacer que brillar en el estallido de su ser».⁷⁰

La desaparición del discurso ha permitido ese «retorno» del lenguaje (aunque no como durante el Renacimiento, sino existiendo de modo disperso) y, al mismo tiempo, que tenga lugar otro suceso de mucha mayor trascendencia. «Antes de final del siglo XVIII, el hombre no existía. No más que el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una muy reciente criatura que ha fabricado la demiurgia del saber con sus manos, hace menos de doscientos años: pero ha envejecido tan rápidamente que fácilmente se ha imaginado que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación mediante el que por fin será conocido.»⁷¹

Es el poder del discurso, del lenguaje que nombra, recorta, combina, ata y desata las cosas, haciéndolas que se transparenten en las palabras: en definitiva, el lenguaje que representa lo que surge en el pensamiento clásico, y no la existencia del hombre. Solamente «cuando la historia natural se convierte en biología, cuando el análisis de las riquezas se convierte en economía, sobre todo cuando

la reflexión sobre el lenguaje se hace filosofía y se borra ese discurso clásico en el que el ser y la representación encontraban su lugar común, entonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica aparece el hombre con su ambigua posición de objeto para un saber y de sujeto que conoce...».⁷²

El modo de ser del hombre está definido por cuatro segmentos teóricos: el análisis de la finitud; el análisis del redoblamiento empírico-trascendental; la reflexión de lo impensado que se encuentra de algún modo habitada por un «cogito», y este pensamiento adormilado en lo no pensado debe ser reanimado y tendido en la soberanía del «yo pienso»; y, por último, el esfuerzo por pensar un origen que se halla siempre escondido, para avanzar en esa dirección en la que el ser del hombre es tenido, en relación consigo mismo, en un alejamiento y distancia constitutivos de sí mismo.⁷³

El campo de la «episteme» moderna es un espacio voluminoso y abierto según tres dimensiones: ciencias matemáticas y físicas; ciencias del lenguaje, de la vida y de la producción y distribución de riquezas; y dimensión de la reflexión filosófica. Entre las tres se establecen relaciones. ¿Y las ciencias humanas? «... Es en el intersticio de estos saberes, más exactamente en el volumen definido por sus tres dimensiones, donde encuentran plaza.»⁷⁴ Las ciencias humanas serían el análisis que se extiende entre lo que es el hombre en su positividad (ser viviente, trabajador, parlante) y lo que permite a ese mismo saber (o buscar saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes, y de qué modo puede hablar.

Habría como tres regiones epistemológicas en el campo de las ciencias del hombre: una región psicológica (que surge allí donde el ser viviente se abre a la posibilidad de la representación); una región sociológica, en la que el individuo trabajador, productor y consumidor se da la representación de la sociedad, de grupos e individuos, de imperativos, sanciones, fiestas y creencias; y el estudio de las literaturas y los mitos, el análisis de todas las manifestaciones orales y de todos los documentos es-

critos; en definitiva, el análisis de las trazas verbales que una cultura o un individuo puede dejar de ellos mismos.

Pero hay algo que conviene aclarar: las ciencias del hombre no son en realidad ciencias; designan configuraciones positivas dispuestas en la «episteme» moderna, pero lo que las hace posibles es una cierta relación de vecindad con la biología, la economía y la filología, que supone la transferencia de moldes exteriores en la dimensión del inconsciente y la conciencia, y el reflujo de la reflexión crítica hacia el lugar de donde vienen esos modelos. «La cultura occidental ha constituido, bajo el nombre de hombre, un ser que, por un cómico y mismo juego de razones, debe ser dominio positivo de saber y no puede ser objeto de ciencia.»⁷⁵

Ha de comprenderse, sin embargo, que «las cosas recibieron primero una historicidad propia que las liberó de este espacio continuo que les imponía la misma cronología que a los hombres».⁷⁶ Además, «el ser humano no tiene ya historia, o más exactamente, dado que habla, trabaja y vive, se encuentra enmarañado en historias que no le están subordinadas ni le son homogéneas. Por la fragmentación del espacio en el que se extendía en forma continua el saber clásico, por el embrollamiento de cada dominio así liberado sobre su propio devenir, el hombre que aparece a principios del siglo XIX está deshistorizado».⁷⁷

Este hombre a quien le viene de fuera de sí mismo el tiempo (por la superposición de la historia de los seres, de la historia de las cosas, de la historia de las palabras) invierte la relación y pide (por ser quien habla en el lenguaje, quien consume en la economía...) un devenir tan positivo como los seres y las cosas: aparece entonces como positividad radical. No quiere sentir su «yo» roto, perdido en sucesos. De ahí que el análisis de la finitud no cese de reivindicar, contra el historicismo, el hacer surgir, en el fundamento de todas las positivities y ante ellas, la finitud que las hace posibles.

Hay un retorno al lenguaje y con él la muerte del hombre. Se abre con ello un proyecto. «¿Es acaso nuestra

tarea futura el avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta el presente en nuestra cultura, que permitiera reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción, el ser del hombre y el ser del lenguaje?»⁷⁸

Tal vez esta es, asimismo, una de las cuestiones que han de ser dejadas en suspenso, conscientes de que la posibilidad siquiera de plantearlas se abre a un pensamiento futuro. Pero quizás cabe añadir a ellas el que la recomposición de la propia figura del hombre en los intersticios de un lenguaje fragmentado no hace sino confirmar una dimensión que sólo se abre paso en el desgarrón que todo decir supone, no siendo en definitiva sino el pliegue del saber. Si la dispersión del hombre pasa por la recomposición del lenguaje, por su liberación de aquella fragmentación, cabe preguntarse si no es precisamente la unidad que se pretende pensar la que logrará la desaparición del discurso a la que toda la episteme moderna estaba ligada.

Este recorrido, ajustado al propio texto de Foucault, nos ha conducido no sólo a la muerte del hombre, sino —y esto es lo que estimamos más interesante— a su previo nacimiento como expresión de la peculiar reordenación de las relaciones que le preexisten, y que encuentra su momento específico en la formación de las ciencias humanas (el hombre no será sino el objeto al que aquéllas abren la positividad del conocer). Hay en ello una «desposesión». El hombre actual no se reconoce en las formas en las que se expresa el «hombre». Quizás asistimos a la irrupción de un nuevo espacio epistémico.

Sin embargo, no queda claro en qué medida y a través de qué mecanismos se tambalea realmente el suelo bajo nuestros pies. En definitiva, ésta ha sido la crítica constante a los planteamientos de Foucault. «Lo más grave, sin duda, es que la sucesión de las epistemes es incomprendible. No se deducen unas de otras, ni siquiera en una dialéctica. ¿Dónde encontrar la razón por la cual lo que era evidente llegue un día a ser impensable, si se rechazan las ciencias humanas?»⁷⁹

Este era, por otra parte, uno de los interrogantes al que ya aludimos con anterioridad:⁸⁰ el problema de la

comprensión de tal sucesión. Ahora bien, ¿desde qué criterios de razón enjuiciar dichas irrupciones? ¿Desde qué episteme? Y no es «inocente» esta proximidad de ambas preguntas. En definitiva, habríamos de preguntarnos en qué medida la razón no es sino la episteme —quede ahora como interrogante—. Esto dejaría abiertas quizás excesivas puertas, pero tal vez precisamente por ello la equiparación cobra un singular interés.

Tal vez de este modo pudiera entenderse que Foucault es un positivista. No es, sin embargo, un término adecuado (ya vimos en qué medida compartía con Bachelard y Canguilhem precisamente el no serlo). Ahora bien, nuevamente es necesario expresarse en términos de «definición-condición»: «si, sustituyendo por el análisis de la rareza la búsqueda de las totalidades, por la descripción de las relaciones de exterioridad el tema del fundamento trascendental, por el análisis de las acumulaciones la búsqueda del origen, se es positivista, yo soy un positivista afortunado, no me cuesta trabajo concederlo».⁸¹ Sin embargo, parece más afortunado calificarle de «archivista»⁸² o «cartógrafo».⁸³

En cualquier caso, no es nuestra intención «entrar en el juego» de los calificativos, interpretaciones y valoraciones. No podemos eludir, sin embargo, dos diferentes consideraciones. Lo que puede significar, por un lado, «la muerte del hombre» como fin de las referencias absolutas y con ello, quizás, en Foucault, de toda «Razón» así considerada. No faltan quienes desde otra perspectiva se han visto «inquietados» por tales conclusiones⁸⁴ ya que podían conducir a los resultados nietzscheanos: Dios ha muerto y, con él, el hombre ha desaparecido.

Y, por otra parte, la presencia siempre contradictoria y a su vez devoradora del lenguaje. Algunos han visto en esta «primacía» concedida por Foucault visos suficientes para que pueda ser considerada como ideológica.⁸⁵ Es, tal vez, en otra dirección en la que el planteamiento es más sugerente. «Es cierto que en este libro sobre “las palabras y las cosas” las cosas están curiosamente ausentes. Lo único que le interesa a Foucault es la manera cómo se

habla de ellas. Admito, sin embargo (y me convierto en abogado del diablo), que tanto para el historiador como para el arqueólogo todo lo que puede saberse de una época es lo que se dijo de ella. Es muy difícil reconstruir las cosas mismas. Al considerar solamente la rejilla del discurso, Foucault, en suma, se mantiene dentro de los límites modestos que todo sabio debe respetar.»⁸⁶

Y es ahora cuando el problema presenta su auténtica dimensión. La razón se nos muestra regionalizada. Tal vez ni siquiera podemos hablar así, sin más, de ella. No estamos ante «la arqueología», sino ante «una arqueología». Ciertamente, «para percibir la episteme hizo falta salir de una ciencia y de la historia de una ciencia, hizo falta desafiar la especialización de los especialistas e intentar convertirse en un especialista, no de la generalidad, sino de la interregionalidad [...]. La episteme es un objeto que hasta ahora constituía el objeto de ningún libro, pero que éstos contenían, porque ello había constituido todos los libros de un misma época».⁸⁷

Pero ¿más allá de las epistemes de cada época cabe hablar de «algo» que las integre? ¿Es posible que se produzca un proceso similar en el orden que nos ocupa al que se confirma en el caso de Foucault?: «El mal filósofo es, quizás, un especialista de las generalidades; si Foucault ha podido generalizar, es porque ha logrado ser varios especialistas a la vez».⁸⁸

Aquí habla simbólicamente el propio «texto-Foucault». No es preciso, por ahora, ir más allá de la sugerencia. Sin embargo, se ha perfilado el campo desde el que responder a preguntas anteriormente formuladas. El planteamiento de Foucault no cabe entenderse sino como una puesta entre paréntesis de dos recursos que parecen restituir la totalidad: el histórico-transcendental (intentaría buscar, más allá de toda manifestación y de todo nacimiento histórico, un fundamento originario) y el recurso empírico o psicológico (empeñado en buscar al fundador, interpretar lo que quiso decir, detectar significaciones implícitas que se «escondan» en ello, relatar tradiciones, influencias...).

Se trata de sustituir estos recursos por análisis dife-

renciados; y ello según unos criterios que posteriormente analizaremos. Sólo mediante tales cabe comprenderse que la episteme de una época no es la suma de sus conocimientos o el estilo general de sus investigaciones. Nos sitúa así frente a separaciones, distancias, oposiciones, diferencias y relaciones entre discursos. «La episteme no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de dispersión, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones.»⁸⁹

Auténtico juego simultáneo de remanencias específicas, «la episteme no es un estadio general de la razón, es un relación de sucesivos desfases».⁹⁰ Nos situamos así frente a una pluralidad de umbrales. No es el terreno de lo unitario, soberano o único. Señalar, como se hizo en la *Histoire de la folie*, la *Naissance de la clinique* o *Les mots et les choses*, que hay discursos en los que hablamos del loco, del enfermo, del hombre... nos obliga a preguntarnos sobre los criterios a través de los cuales dichos discursos han podido individualizarse así. Evidentemente —ahora—, dichos discursos son un resultado. No cabe hablar para Foucault de episodios con historia común.

Nada más lejos de su perspectiva que ofrecer una «visión del mundo» que imponga a cada uno de los conocimientos las mismas normas y los mismos postulados. «Visión» de la que no hubiera forma de huir, legislación escrita con mano anónima. De hecho, «por episteme entiendo [...] el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas, que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados».⁹¹ Pero se trata de relaciones laterales —que puedan darse entre unas figuras epistemológicas o unas ciencias por depender de prácticas discursivas contiguas (aunque distintas)—.

«La episteme no es [por tanto] una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad»,⁹² siempre que por tal se entendiera algo que manifestara a través de las diversas ciencias la unidad soberana del sujeto de un espíritu o de una época. «Es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir para una época dada, entre las ciencias,

cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas.»⁹³

La episteme no es una forma ni una suma de conocimientos, no es una teoría subyacente; no es un estadio general de la razón, un tipo de racionalidad; no refiere a una donación originaria ni es una visión del mundo; no es un legislador, ni el terreno de lo unitario, soberano o único; no puede jamás ser cerrada, no pretende reconstituir un sistema de postulados universal para una época... La episteme es, sin embargo, una y única para dicha época, es un conjunto de relaciones de prácticas discursivas que nos remite a una serie de regularidades, es una constatación que no se limita a señalar lo dado, sino que se pregunta lo que para esa ciencia es el hecho de ser dado.

¿Qué es esta suerte de explicación que da razones, que relaciona —siquiera lateralmente—, que ayuda a comprender, que da cuenta de regularidades y que nos remite a la concreción de la materialidad? Más exactamente, ¿qué son estas explicaciones que, sin embargo, ni justifican ni nos justifican?

La episteme muestra así hasta qué punto la modalidad de orden se constituye en condición de posibilidad y suelo del saber. Pero este espacio se desfonda, no permitiendo residir en él, salvo a *lo* que se constituya en esta instancia en la que el haz de relaciones no permita ni lecturas ni cuerpos privilegiados a los que dirigir la mirada.

Y nuevamente quizás con ello se insta a una experiencia del límite, en la que cabe afirmar «la imposibilidad de pensar *esto*». ¿Cómo yuxtaponerlo a no ser en el no-lugar del lenguaje, si incluso el emplazamiento como espacio es el suelo mudo donde los seres pueden yuxtaponerse? La episteme es el espacio de lo heteróclito.⁹⁴

El debate de las cosas y las palabras

Caemos con tales consideraciones en la provocación del texto de Foucault, nos situamos en el interior de su propia polémica. *Les mots et les choses* es, en este sentido,

algo más que un excelente y sugestivo libro. Contiene, en cierto modo, lo ya presentado, preparado, necesario... Lejos, con todo, de «una mano blanca», de un lenguaje meramente transparente... se palpaba, sin embargo, antes de ser escrito; era material antes que libro. «Foucault aporta a la gente justo lo que necesitaba: una síntesis ecléctica en la que Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Tel Quel*, son utilizados por turno para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica. Por supuesto que, detrás de la historia, a lo que se apunta es al marxismo. Se trata de constituir una nueva ideología, última barrera que la burguesía puede aún alzar contra Marx.»⁹⁵

Más allá de este «desaire»⁹⁶ puede leerse el tono de «ofensiva» que se atribuye al libro, así como su aparente eclecticismo. Queda claro, en cualquier caso, que con la irrupción de esta historia del Orden, la historia de lo Mismo («una arqueología de las ciencias humanas»), se complementa la historia de lo Otro («una arqueología de la locura» y «una arqueología de la mirada clínica»). De este modo, se trata de dibujar la superficie de lo que para una época es decible y queda abierta la pregunta «¿por qué tal enunciado y no cualquier otro en su lugar?».⁹⁷

El interrogante expresa una preocupación por la disposición que ha adoptado el saber, ese «saber que no está hecho para consolar: decepciona, inquieta, punza, hierre».⁹⁸ Estimación decisiva por cuanto no faltan quienes han considerado que ahí se dirigen las preocupaciones de Foucault: «sin duda el verdadero objeto de su filosofía y que puede denominarse el “saber racional”».⁹⁹

Situada en este contexto, *Les mots et les choses* sirve como punto de referencia de un abierto debate en la filosofía francesa. Con «el éxito de escándalo» que supone «cristaliza lo que en determinados momentos llegó a ser planteado por algunos intelectuales comprometidos como “cruzada anti-tecnocrática”; oposición que llevaba gestándose desde hacía unos cuatro años, y cuyo primer signo mayor fue la polémica Lévi-Strauss/Sartre, a raíz del capítulo “Historia y Dialéctica de *La Pensée Sauvage*”, y cuya resolución en favor del primero marcaría toda una reor-

ganización de los sectores hegemónicos de la inteligencia parisina». ¹⁰⁰

La publicación de *Les mots et les choses* deja a pocos sectores fuera de la polémica. Es precisamente dicha polémica, y el consiguiente enriquecimiento intelectual que supone, la clave de la incidencia y reorientaciones del trabajo de Foucault. En la medida en que el libro «recoge» las perspectivas «en juego», éstas se ven reflejadas en el texto y en la obligación de decir su palabra.

Fervientes aprobaciones, denuncias agresivas, críticas severas, acotaciones superficiales,...; todos (firmas y publicaciones) concurren al debate. *L'Arc* (J.-P. Sartre), *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (J.C. Margolin), *Critique* (G. Canguilhem), *Esprit* (P. Burgelin), *Études* (M. de Certau), *Les Lettres Françaises* (R. Bellour), *Nouvel Observateur* (G. Deleuze, F. Châtelet), *Nouvel Critique* (J. Colombel), *La Pensée* (varios), *La Quinzaine Littéraire* (G. Deleuze, J.P. Domenach), *Reforme* (M. Charlot), *Raison Presente* (O. Revault d'Allone), *Les Temps Modernes* (S. Le Bon, M. Amiot)...

El propio Foucault no permanece impasible ante este gran ateneo; se ve obligado a «repetir», «explicar», «ampliar»... e incluso «justificar» sus planteamientos y afirmaciones. No puede evitar el replantear —y replantearse— cuanto ya es entonces texto, hasta el punto de configurar un texto nuevo. Las cuestiones planteadas por el Cercle d'Epistémologie de l'École Normal Supérieure y por la revista *Esprit* inciden directamente en la situación intelectual de Foucault y originan unas respuestas ¹⁰¹ que han sido consideradas como un auténtico borrador de *L'archéologie du savoir*.

Las cuestiones esbozadas en tales respuestas muestran hasta qué punto resulta simplista valorar *L'archéologie du savoir* como la mera explicitación sistemática de lo implícitamente contenido en la trilogía precedente (*Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* y *Les mots et les choses*). ¹⁰² El proyecto viene ciertamente impelido por tales obras, pero el debate posterior a 1966 marca decisivamente la línea de Foucault.

Ya no es un problema de utilizar recursos, sino de plantearse qué implica y supone tal utilización. Se determina así una «empresa cuyo plan han fijado de manera muy imperfecta» ¹⁰³ las obras precedentes. Ahora se revisan los métodos, los límites, los temas propios de la historia de las ideas. Ya no es suficiente con marcar y desatar las sujeciones antropológicas. Se trata de poner de manifiesto cómo pudieron formarse tales sujeciones. ¹⁰⁴

No es, por tanto, el «discurso de un método». ¹⁰⁵ Se trata más bien de una cuestión que nos remite al «método de un discurso». Simplistamente cabría decir que pasamos del «esto ocurre» al «cómo ocurre esto». ¹⁰⁶ De lo ocurrido a su ocurrir. En el intento por comprender el saber, la epistemología tiene ya un suelo amplio y difuso para desenvolverse.

El discurso y lo decible

El loco, el enfermo, el hombre... ¿«objetos» bien perfilados cuyo estudio cobra valor «científico» a través de un «método» bien ultimado? Foucault «sospecha» de tales objetos, de lo científico de la operación y de lo aséptico del método. No ve que resulte tan ventajosa semejante «claridad».

Su desconfianza conserva el sabor hegeliano: «no goza la filosofía, como gozan otras ciencias, de la ventaja de poder presuponer sus objetos como inmediatamente dados por la representación, y como ya admitido, en el punto de partida y en su curso sucesivo, el método de su investigación». ¹⁰⁷ Por tanto, no resulta difícil ver en «el arqueólogo» la huella de la «susplicacia» que, conservando tal «sabor», ya hallamos asimismo en Bachelard: «... analiza y describe, pero siguiendo minuciosamente lo que se hace y se deshace, lo que se anuncia y se denuncia, no admitiendo el objeto sino constantemente rectificado y reorganizado, no tolerando el sujeto sino como centro de una actividad de construcción y de puesta en cuestión». ¹⁰⁸

No se trata de recuperar por tanto un «día limpio y en el origen», en el que la situación no estuviera aún «corrupta». No se mueve Foucault en el ámbito de esa «creencia». El problema consiste, más bien, en posibilitar el terreno desde el que se manifieste en qué medida estos «objetos-normales» que configuran el ámbito de «lo natural» son la expresión de que algo concreto y bien analizable se ha comportado regularmente para «arreglar» que así fuera.

Su trabajo no se centra en configurar una «historia del espíritu». Foucault mismo estima que, «a decir verdad, yo creía más bien estar haciendo una historia del discurso». ¹⁰⁹ Perdida así la ingenuidad primera, puestos entre paréntesis aquellos objetos iniciales, precisamente desde la sospecha de que «cada discurso ha retejido su objeto», ¹¹⁰ se trata de dar no sólo con los factores que posibilitan tal situación «armónica», sino con los criterios que permitan sustituir temas de la «historia totalizante» por análisis diferenciados.

Ha de subrayarse en cualquier caso que, si bien es cierto que hemos desechado la identificación, sin más, de Foucault con un método, no puede desconocerse que, para «recoger los elementos desaparecidos y fraccionados de un discurso que nuestra sociedad ha querido ahogar, precisa un método. Y Michel Foucault toma el suyo de Georges Dumézil». ¹¹¹ Pero se trata más bien de una identificación con un procedimiento y un instrumento de recolección que vienen dados fundamentalmente por la localización en un espacio y por el empleo de una táctica y estrategia: dar salida a una encrucijada de rastros. «Dumézil reubica la práctica del discurso en el seno de las prácticas sociales y [...], dada la homogeneización de discurso y práctica social, trata al primero como una práctica que tiene su eficacia, sus resultados, que produce algo en la sociedad destinado a tener efecto y que, por consiguiente, obedece a una estrategia.» ¹¹²

Será precisamente a través de esta reubicación cómo los planteamientos de Foucault llegarán a ser «efectivos» y se situarán en una perspectiva cuyas últimas consecuen-

cias supondrán —como más adelante señalaremos— un auténtico cambio de orientación que, en definitiva, no será sino un llevar hasta las últimas consecuencias las líneas iniciales.

Nuevamente, una sospecha: «¿Qué civilización, en apariencia, ha sido, más que la nuestra, respetuosa del discurso? ¿Dónde se le ha nombrado mejor? ¿Dónde aparece más radicalmente liberado de sus coacciones y universalizado? Ahora bien, me parece que bajo esta aparente veneración del discurso, bajo esta aparente logofilia, se oculta una especie de temor». ¹¹³ Esta logofobia «disfrazada» se expresa en una serie de procedimientos que habrán de evidenciarse mediante unos criterios definidos. Ello no es sino la manifestación de un conflicto: el discurso choca frontalmente con la positividad del hombre (la episteme moderna está ligada a la pérdida de dicho discurso) y es hora de salir de la representación en la que se desenvuelven las ciencias humanas como todo el saber clásico. Prácticamente se trata de una elección.

De ahí que frente a los criterios o recursos tradicionales Foucault proponga tres diferentes (los criterios de formación, los criterios de transformación de umbral y los criterios de correlación). A través de ellos se evidenciará que lo que permite individualizar un discurso es más bien la existencia de reglas de formación para todos sus objetos, que exigen una serie de condiciones que han debido reunirse en un momento muy concreto del tiempo y que suponen la definición de un conjunto de relaciones que sitúan la formación discursiva entre otros tipos de discurso y en el contexto no discursivo en el que funciona. ¹¹⁴

Tal planteamiento exige una auténtica ruptura de los campos del pensamiento, desde la perspectiva concreta de que dichos campos no son sino la expresión de una escisión operada de acuerdo a unos mecanismos que se trata de evidenciar. De aquí que la formación discursiva sea más bien un «espacio de disensiones múltiples, un conjunto de oposiciones diferentes cuyos niveles y cometidos es preciso describir». ¹¹⁵ La propuesta no es «suprimir» continuidades, sino diferenciarlas, ya que, en definitiva, lo

que unifica los enunciados no es ni la unidad del discurso, ni la unidad del objeto, sino la ley de aparición y de transformación, la ley de repartición de los objetos en un espacio de emergencia y de práctica. Y «lo que aparece decididamente al análisis es, tras una falsa presencia, una falsa coherencia, un falso procedimiento, una falsa temática, la dispersión misma».¹¹⁶

Se bosqueja así un procedimiento, según el cual, el propio Foucault estima que, «en lugar de reconstituir cadenas de inferencia (como se hace a menudo en la historia de las ciencias o de la filosofía), en lugar de establecer tablas de diferencias (como lo hacen los lingüistas), describiría sistemas de dispersión».¹¹⁷ Y sólo podremos hablar de formación discursiva si es posible describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión y si, entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad.

Y es ahora cuando cabe hablar de reglas de formación, concretamente como «las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición (objetos, modalidades de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada».¹¹⁸

En primera instancia y respecto a los objetos, las reglas de formación se ocupan de localizar las superficies primeras de su emergencia, describir ciertas instancias de delimitación y, finalmente, analizar las rejillas de especificación. Todavía esto es insuficiente: hay que prescindir de las cosas, definir esos objetos sin referencia al fondo de ellos; la historia de los objetos discursivos no debe hundirlos en la profundidad común de un suelo originario, sino que tiene que desplegar el nexo de las regularidades que rigen su dispersión. Lo que no significa remitirse al análisis lingüístico de la significación; las palabras se hallan tan deliberadamente ausentes como las propias cosas: «nos mantenemos, tratamos de man-

tenernos al nivel del discurso mismo».¹¹⁹ En definitiva, no cabe duda de que los discursos están formados por signos, pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas; pues bien, es ese «más», que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra, lo que hay que revelar y describir.

En cuanto a las modalidades enunciativas, habría que preguntarse quién habla, describir los ámbitos institucionales de los que el parlante saca su discurso y donde éste encuentra su origen legítimo y sus puntos de aplicación; por último, ver que las posiciones del sujeto se definen por la situación que le es posible ocupar en cuanto a los diversos dominios o grupos de objetos. «Se renunciará, pues, a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada por otra parte; se buscará en él más bien un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su disconformidad consigo mismo. Es un espacio de exterioridad donde se despliega una red de ámbitos distintos.»¹²⁰

En lo que respecta a la formación de los conceptos, Foucault considera imprescindible describir la organización del campo de enunciados en el que aparecen y circulan; organización que comporta formas de sucesión (entre ellas, las diversas ordenaciones de las series enunciativas, los diversos tipos de dependencia de los enunciados y los diversos esquemas retóricos, según los cuales se pueden combinar grupos de enunciados); formas de coexistencia, que dibujan un campo de presencia, de concomitancia y un dominio de memoria; y, finalmente, procedimientos de intervención que pueden ser legítimamente aplicados a los enunciados: pueden aparecer en las técnicas de reescritura, en métodos de transcripción, en los modos de traducción, en los medios de aproximación, en los modos de delimitación, de transferencia y en los métodos de sistematización de proposiciones. En cierto sentido, y como

ya señalamos, se trata de un análisis a nivel «preconceptual»: «“lo preconceptual” descrito así, en lugar de dibujar un horizonte que viniera del fondo de la historia y se mantuviera a través de ella, es, por el contrario, al nivel más superficial (al nivel de los discursos), el conjunto de las reglas que en él se encuentran efectivamente aplicadas».¹²¹

Por último, las reglas de formación de las formaciones discursivas aluden a las condiciones a las que están sometidas las elecciones temáticas o estrategias. Éstas son los temas o teorías posibilitados por discursos que dan lugar a ciertas organizaciones de conceptos, a ciertos reagrupamientos de objetos, y a ciertos tipos de enunciados. ¿Cómo se distribuyen en la historia estas estrategias? La investigación tiene que ir encaminada a determinar los puntos de difracción posibles del discurso; estos puntos se caracterizan como puntos de incompatibilidad, como puntos de equivalencia y como puntos de enganche de una sistematización. Seguidamente, es preciso estudiar la economía de la constelación discursiva. Última instancia en la determinación de las elecciones teóricas: hay que ver la función que debe ejercer el discurso estudiado en un campo de prácticas no discursivas, el régimen y los procesos de apropiación del mismo y las posiciones posibles del desco en él. «Y del mismo modo que no se debía referir la formación de los objetos ni a las palabras ni a las cosas; la de las enunciaciones ni a la forma pura del conocimiento, ni al sujeto psicológico; la de los conceptos ni a la estructura de la idealidad ni a la sucesión de las ideas, tampoco se debe referir la formación de las elecciones teóricas ni a un proyecto fundamental ni al juego secundario de las opiniones.»¹²²

Estamos ya en condición de abandonar ciertas posiciones y oposiciones poco claras y de adoptar posturas definidas.¹²³

1. Es imprescindible reconocer que el discurso se mueve en un ámbito con fronteras asignables (los discursos

son dominios prácticos limitados por sus reglas de formación y sus condiciones de existencia).

2. Parece ingenuo considerar que hay un sujeto que deja en el discurso la huella de su libertad.

3. El discurso ya no dice más de lo que hay allí y no precisa de un sujeto exterior que le dé vida.

4. Es hora de asignar umbrales y marcar las condiciones de nacimiento y desaparición de los discursos, en lugar de considerar sus objetos como «naturales» desde un origen indefinido.

5. No es cuestión de abandonar sistemáticamente toda unidad, sino de cuestionar la quietud con la que se acepta.

6. El discurso no se limita a recoger operaciones efectuadas «antes» o «fuera» de él, lo que le otorgaría un carácter de excedente implícito.

7. Perdida la ingenuidad inicial, y a fin de no caer en una segunda, hay que señalar que lo decible en una época no se identifica «limpiamente» con las «cosas dichas»; éstas son formadas y transformadas.

Nos encontramos de este modo con la configuración de una serie de requisitos que marcan un proyecto respecto a los enunciados:

a) La propuesta de permanecer «a nivel del discurso» significa considerar que hay otros niveles, siquiera prediscursivos. El campo de los acontecimientos discursivos ha de ser considerado como finito.

b) Es preciso cuestionarse según qué reglas tal enunciado ha sido construido y analizar las relaciones de los enunciados entre sí.

c) La pregunta es ahora por qué es posible tal enunciado y no otro. Es un interrogante acerca de sus condiciones de existencia.

Nos vemos obligados, por tanto, a volver a tomar en su raíz la definición del enunciado; éste no es proposición, tampoco frase in «speech act», acto locutorio de que

hablan los analistas ingleses, sino todo lo contrario: es el soporte o la sustancia accidental. Es decir, en el análisis lógico es lo que queda, una vez extraída y definida la estructura de la proposición; para el análisis gramatical, es la serie de elementos lingüísticos en la que se puede reconocer o no la forma de una frase; para el análisis de los actos del lenguaje, aparece como el cuerpo visible en que éstos se manifiestan.

Si no se requiere una construcción lingüística regular para formar un enunciado, tampoco basta cualquier emergencia de signos en el tiempo y en el espacio para que un enunciado aparezca y comience a existir: el enunciado, ni existe del mismo modo que la lengua, ni del mismo modo que unos objetos cualesquiera dados a la percepción. «El enunciado no es, pues, una estructura (es decir, un conjunto de relaciones entre elementos variables, que autorice así un número quizás infinito de modelos concretos); es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, a continuación, por el análisis o la intuición, si “casan” o no, según qué reglas se suceden o se yuxtaponen, de qué son signo, y qué especie de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita).»¹²⁴

El enunciado no está del lado de los agrupamientos unitarios de signos. Es más bien lo que hace posible tales conjuntos de signos. Precisamente una serie de signos pasará a ser enunciado a condición de que tenga con «otra cosa» una relación específica que la concierne a ella misma, y no a su causa ni a sus elementos. Este «referencial» del enunciado, que no está constituido por «cosas», «hechos», «realidades» o «seres», forma el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo; define las posibilidades de aparición y de delimitación de lo que da a la frase su sentido, a la proposición su valor de verdad; este conjunto es el nivel enunciativo.

Por otra parte, el sujeto de un enunciado es una función determinada, que no tiene que ser forzosamente la

misma de un enunciado a otro; se trata de una función vacía que puede ser desempeñada por individuos hasta cierto punto indiferentes, lo mismo que un único individuo puede ocupar sucesivamente en una serie de enunciados distintas posiciones y tomar el papel de distintos sujetos. «Describir una formulación en tanto que enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir, o dicho sin quererlo), sino en determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser su sujeto.»¹²⁵

Además, es característico de la función enunciativa el no poder ejercerse sin la existencia de un dominio asociado. Éste está constituido por la serie de las demás formulaciones en el interior de las cuales el enunciado se inscribe y forma un elemento, por el conjunto de formulaciones a que el enunciado se refiere, por el conjunto de formulaciones cuyo enunciado prepara la posibilidad ulterior y, por último, por el conjunto de formulaciones cuyo estatuto comparte el enunciado en cuestión. «De manera general, puede decirse que una secuencia de elementos lingüísticos no es un enunciado más que en el caso de que esté inmersa en un campo enunciativo en el que aparece entonces como elemento singular.»¹²⁶

Finalmente, para que una secuencia de elementos lingüísticos pueda ser considerada y analizada como un enunciado, es preciso que tenga una existencia material: «... la materialidad [...] constituye el enunciado mismo».¹²⁷ Pero se trata de una materialidad que es del orden de la institución más que de la localización espacio-temporal: define posibilidades de reinscripción y de transcripción (pero también de umbrales y de límites) más que individualidades limitadas y perecederas. Pero ha de subrayarse que, así como sólo surte efecto a nivel de la materialidad y tiene su lugar y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, el recorte, la acumulación, la selección de elementos materiales, «no es en absoluto el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material». De ahí que el propio Foucault subraye con toda la pregnancia hegeliano-bache-

lardiana «que la filosofía del acontecimiento debería avanzar en la dirección paradójica de un materialismo de lo incorporal». ¹²⁸

Ahora bien, dado que los esquemas de utilización, las reglas de empleo, las constelaciones en que pueden desempeñar un papel, sus virtualidades estratégicas, constituyen para los enunciados un campo de estabilización; y puesto que su constancia, la conservación de su identidad a través de los acontecimientos singulares de las enunciaci-ones, sus desdoblamientos a través de la identidad de las formas, todo esto es función del campo de utilización en que se encuentra inserto, lo que queda de manifiesto «no es el enunciado atómico —con su efecto de sentido, su origen, sus límites y su individualidad—, sino el campo de ejercicio de la función enunciativa y las condiciones según la cuales hace ésta aparecer unidades diversas». ¹²⁹

El enunciado es «no visible y no oculto a la vez», en cuanto no contiene un conjunto de caracteres que se darían a la experiencia inmediata, pero tampoco hay tras él el resto enigmático y silencioso que no manifiesta: el lenguaje, en la instancia de su aparición y de su modo de ser, es el enunciado.

Podemos ahora definir el discurso como un conjunto de secuencias de signos, en tanto que son enunciados, es decir, en tanto se les puede asignar modalidades de existencia particulares. Si en el discurso se pueden definir unas regularidades, unas leyes a las que los elementos de dicho discurso (objetos, conceptos, temas) están sometidos y según las cuales se los reparte, diremos que estamos ante una formación discursiva. Es así como podemos delimitar ya una primera unidad, y hablar del discurso clínico, el discurso económico, el discurso carcelario... La práctica discursiva no es una operación expresiva mediante la cual un individuo formula una idea, un deseo... «es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido en una época dada las condiciones de ejercicio de la función enunciativa». ¹³⁰

El discurso queda configurado con ello como un con-

junto de enunciados en tanto que dependan de la misma formación discursiva. Está constituido, en concreto, por un número limitado de tales enunciados para los que puede definirse un conjunto de condiciones de existencia. Ello mismo hace desecharse toda consideración del discurso como algo ideal e intemporal. Por el contrario, se presenta como unidad y discontinuidad en la historia misma, planteando el problema de sus propios límites, de sus cortes, de sus transformaciones, de los modos específicos de su temporalidad, más que de su surgir repentino en medio de las complicidades del tiempo. ¹³¹

Ello nos remite al análisis del alcance de dicha continuidad y de la configuración histórica del discurso —que se abordarán más adelante—. Estamos, sin embargo, ya en condiciones de acceder a una pregunta que nos sitúa ante el asunto que nos interesa: ¿por qué se forman unos temas o teorías y no otros?

Foucault aborda tal cuestión denominando «estrategias» convencionalmente —según él mismo señala— a dichos temas o teorías. Estas organizaciones de conceptos, reagrupamientos de objetos, tipos de enunciación, etc. (p. ej.: la teoría entre los fisiócratas de una circulación de las riquezas a partir de la producción agrícola), se distribuyen de una manera determinada en la historia y la cuestión pasa a ser el análisis de las elecciones teóricas. Para responder, siquiera mínimamente, habría de recurrirse a las nociones de «apriori histórico» y «archivo» —y lo haremos—, pero baste con señalar, por ahora, que ni siquiera el determinar los puntos de difracción (puntos de incompatibilidad, puntos de equivalencia, puntos de enganche de una sistematización) da cuenta del hecho de que «no todos los juegos posibles se han realizado efectivamente». ¹³² Para hacerlo es necesario recurrir a «instancias específicas de decisión». ¹³³

De aquí el papel clave de tales estrategias, que se refieren a los objetos (son maneras diferentes de tratarlos), a las formas de enunciación (son modos diversos de valerse de ellas) y a los conceptos (son tipos distintos de manipularlos). En todo caso, son maneras «regladas» de efectuar dis-

curso posibles. Dependerán de la economía de la constelación discursiva, incluso de la función que el discurso estudiado ejerza en un campo de prácticas no discursivas. Estarán en conexión con el régimen y los procesos de apropiación de dicho discurso y, a su vez, vendrán marcadas por las posiciones del deseo en relación con él. Con ello se subraya más la formación del discurso concreto que la «perversión» o «represión» de un discurso ideal-último-intemporal. De ahí que «las estrategias no vendrían a doblar una racionalidad: sino que constituirían más bien esta racionalidad». ¹³⁴ No hay una visión previa del mundo. El sujeto pasa a ser, sobre todo, una posición con respecto a los dominios de los objetos de los que habla.

Deducidas las reglas de la propia «regularidad» de lo que ocurre —es decir, sin tratar de «inventar» una unidad y un orden que nos «aseguren» ante la dispersión— tal racionalidad viene a ser no sólo una descripción de las reglas y condiciones a través de las cuales se configura lo que hay —como lo que es—, sino la delimitación de lo posible —pensable y decidible— en una época histórica determinada. La cuestión abre de este modo la vieja llaga filosófica: ¿en qué medida lo que hay se ve modificado por tal descripción?, ¿en qué medida no es la propia descripción la que hace que sea?

Baste por ahora con señalar este carácter no absoluto del discurso que «aparece como un bien —finito, limitado, deseable, útil— que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de empleo; un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus “aplicaciones prácticas”), la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política». ¹³⁵

De aquí pueden desprenderse tres claras conclusiones: Por una parte, «en realidad no tendría sentido decir que sólo existe el discurso» (p. ej.: «la explotación capitalista se realizó sin que su teoría hubiese sido jamás formulada directamente en un discurso. En efecto, esta teoría se reveló posteriormente por un discurso analítico; discurso histórico o económico»). ¹³⁶

Por otro lado, los discursos no deben ser considerados como conjuntos de signos, sino como prácticas que obedecen a reglas determinadas.

Finalmente, y en consecuencia, «en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad». ¹³⁷

Es ahora cuando la logofilia muestra hasta qué punto esconde una logofobia. Para Foucault hay unos evidentes procedimientos de exclusión —la estrategia construye así; ahora de modo bien paradójico—. Se concretan en impedir que el discurso sea transparente, bien a través de lo prohibido (tabú del sujeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegio del sujeto que habla); bien mediante la separación y el rechazo (p. ej.: la oposición razón-locura) o bien mediante la consideración de otra oposición: lo verdadero y lo falso, con la consiguiente voluntad de verdad.

Hay asimismo una serie de procedimientos internos, a través de los cuales los mismos discursos ejercen su propio control a fin de dominar lo que acontece; el *comentario*, que limita el azar del discurso por medio del juego de una identidad que tendría la forma de la repetición de lo mismo; el *principio del autor*, que persigue el mismo objetivo por el juego de una identidad que tiene la forma de la individualidad y del yo; y el de *las disciplinas*, que fija los límites a través del juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas. ¹³⁸

Cabe señalar, asimismo, los procedimientos de sumisión que determinan las condiciones de utilización de los discursos, imponen a los individuos que los dicen un cierto número de reglas y no permiten de esta forma el acceso a ellos a todo el mundo; en definitiva, producen un enrarecimiento de los sujetos que hablan. Son cuatro: el ritual del habla, las sociedades de discursos, las doctrinas (religiosas, políticas, filosóficas) —que efectúan una doble sumisión, de los sujetos que hablan a los discursos y de

los discursos al grupo de individuos que hablan— y la adecuación social del discurso.¹³⁹

Precisamente ciertos temas de la filosofía surgieron para responder a estos juegos de limitaciones y exclusiones, y quizás también para reforzarlos: así, las filosofías del sujeto fundador, de la experiencia originaria y de la mediación universal, según las cuales el discurso no sería más que un juego (de escritura, lectura o de intercambio) que no pone en liza más que los signos. El discurso se anularía de este modo en su realidad, situándose en el orden del significante.

Así, poco a poco, se afloja el lazo entre las palabras y las cosas a la par que resulta más viable cuestionarse en qué medida «las fisuras del saber y las del lenguaje obedecen a la misma ley profunda».¹⁴⁰ El discurso, al referirnos a su propia materialidad, nos insta asimismo a la dispersión. Pero esto es a su vez una opción por la localización, con lo que se elimina toda vacua «profundidad». Hay en todo ello una nueva razón de unidad. Ya no vendrá fundada sobre la existencia del objeto o la constitución de un horizonte único de objetividad, sino que será el juego de reglas que hacen posible durante un periodo dado la aparición de objetos.

El nivel es ahora el del discurso mismo. Será el propio juego de reglas, la ley de aparición y de transformación, la ley de repartición de los objetos en el espacio de emergencia y de práctica, lo que unifique los enunciados. Y a través de los mecanismos señalados por las estrategias se perfilarán las instancias específicas de decisión.

El desafío es dar ahora con aquella «profundidad» que tiene lo superficial y no quedarse en una representación que bajo apariencias armónicas traiciona lo que hay mediante un consorcio confuso de palabras y cosas. No huir del nivel del discurso hacia instancias supuestamente «superiores» o recónditamente interiores, sino llevar hasta las últimas consecuencias su emergencia y analizar las condiciones de su aparición. Dar con todo lo que *hay* ya allí, haciendo que eso que *hay* se dé. Esta instancia lo es asimismo a la materialidad del discurso. Su consideración

como práctica discursiva y de este ejercicio como formaciones discursivas que perfilan una superficie de emergencia de la formación de los objetos¹⁴¹ confirma que el ocurrir y el discurrir no responden a ámbitos distintos. Es como discurso como lo que hay se da.

Ahora bien, al desplazarse el «sujeto» como depositario de la subjetividad —ésta ya no será quien haya tenido el sueño sino el sueño mismo—, ¿tiene sentido hablar de la razón más allá de lo regular, lo normativo, lo condicionado, lo posible? ¿Es el propio discurso quien discurre en nosotros y por nosotros? «¿Qué ocurre hoy, qué somos nosotros que acaso no somos más que lo que ocurre?»¹⁴²

Todo interpretación y nada que interpretar

En la progresiva conquista de las condiciones de enunciación del propio discurso, cobran especial relevancia no sólo los resultados sino el proceso mismo. Desde esta perspectiva, Foucault nos ofrece una serie de reglas de uso, de instrucciones... para «leer» los efectos que producen los discursos y constatar cómo acaban dando lugar a una representación. En este sentido resulta más posible repetir el trayecto que vincularnos a esa representación. En cualquier caso cabe preguntarse si tal repetición es viable.

Pero tal vez «acaban siendo» representación porque «empezaron» siendo interpretación. No se trata de la «corrupción» de un ser simple y benévolo —que sería el signo— sino que precisamente «los signos son interpretaciones que tratan de justificarse y no a la inversa».¹⁴³ Como en Canguilhem los conceptos precedían a las teorías, en Foucault «la interpretación precede al signo».¹⁴⁴

De ahí esta cierta ambigüedad de tales signos, que no indican un significado, sino que imponen dicha interpretación. No es cuestión de dar con un recóndito secreto, una «verdad» dormida en el origen que espera ser liberada. No hay, para Foucault, empresa tan «caballeresca». Y es en concreto por esta razón por lo que las palabras

tienen finalmente significado, porque interpretaron «antes» de ser signos.

Es en tal perspectiva en la que ha de encuadrarse uno de los aspectos de la influencia de Nietzsche en Foucault. Para aquél, «el intérprete es lo “verídico”, es el “verdadero” no porque se adueña de una verdad dormida que pregona a voces, sino porque pronuncia la interpretación que toda verdad tiene como función recubrir».¹⁴⁵

Se abre así un proyecto que trata de acotar el perfil desdibujado de aquella filosofía «perdida» en una serie de actos y operaciones pertenecientes a diversos campos. El propio Foucault se identifica con el cambio de orientación: «... desde Nietzsche la filosofía tiene la misión de diagnosticar, y ya no se dedica solamente a proclamar verdades que puedan valer para todos y para siempre. Yo también intento diagnosticar el presente, decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos».¹⁴⁶

El problema se agudiza con la mera confrontación de lo dicho con otros textos del propio Foucault. Tan sólo unas líneas antes subraya su preocupación no tanto por la aparición del sentido en el lenguaje cuanto por los modos de funcionamiento de los razonamientos en el interior de una cultura determinada. Se interesa por el «funcionamiento del razonamiento, no por su significación».¹⁴⁷ ¿Hay un significado más allá del nuevo funcionamiento? ¿Diagnosticar no es ofrecer un significado?

Nos encontramos de todas formas ante un serio «problema» que impide una respuesta unidireccional. La sospecha de que el lenguaje no dice exactamente lo que dice, la sospecha de que rebasa lo propiamente verbal, ha sido acogida en formas culturales diferentes según sistemas de interpretación distintos, con técnicas y métodos diferenciados, configurando sus «formas propias de sospechar».¹⁴⁸ No cabe por ello sino constatar que «no hay una hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de interpretación».¹⁴⁹

Por su parte, Foucault alberga un sueño al respecto: «consistiría en llegar a constituir algún día una especie de

corpus general, una enciclopedia de todas las técnicas de interpretación que hemos conocido de los gramáticos griegos hasta nuestros días».¹⁵⁰ Y el asunto reviste una singular importancia por cuanto incluso se ha considerado¹⁵¹ que el propio Foucault ve en dichas técnicas de interpretación no un sustituto, pero tal vez sí un sucesor de la filosofía.

Tales técnicas muestran un cariz «curativo» prácticamente terapéutico a fin de producir efectos: efectos de sustituciones, emplazamientos y desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos. «Si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia...»¹⁵²

Se marca así una autonomía de las propias reglas respecto al «quién» de su utilización. Nos situamos con ello en un proceso abierto de carácter inacabado, en el que el «nuevo objeto» ni restituye el sentido original ni adopta un aspecto definitivo. Pero, sin embargo, sólo así es posible acoger cada momento del discurso en su irrupción de acontecimiento, mediante la habilitación de una pura descripción —y por tanto interpretación— de hechos discursivos. Este carácter abierto sitúa su término como «locura», en cuanto que de producirse llegaría a significar incluso la desaparición del mismo intérprete.

Y es ahora cuando aquella consideración, según la cual «... el problema hermenéutico no es impuesto desde afuera a la reflexión, sino propuesto desde dentro por el movimiento mismo del sentido»,¹⁵³ cobra una dimensión especial, según la cual dicha reflexión aparece no como intuición, sino como una tarea. Se supera el mero «sospechar», el simple «desvelar».

Foucault nos muestra en este sentido en qué medida el rechazo de «la» «interpretación» significa «volver visible lo que no es invisible más que de estar demasiado en la

superficie de las cosas [...], restituir en su materialidad la práctica de un discurso». ¹⁵⁴ El asunto ha quedado reducido así a perder toda ingenuidad para recuperar una mayor espontaneidad; a dejar hablar al discurso hasta sus últimas consecuencias; a posibilitar su carácter de acontecimiento... Y es ahora cuando interpretar es sobre todo «posibilitar» que el discurso dé de sí lo que en sí lleva y en esta medida «razonar».

Pero, ¿quién razona? ¿Es el propio discurso el que lleva inscrito en sí mismo —precisamente por su carácter de «acontecimiento-monumento»— la capacidad de «desbordarse» a sí mismo? ¿Es lo trascendental una dimensión inherente —y «superficial»— auténtica del discurso? ¿No es el temor al discurso una autodefensa frente a las consecuencias que su propio «dar todo de sí» supondría? ¿Tiene capacidad el propio discurso de «discurrir» sin otra subjetividad que la del sí mismo? ¿No hay más subjetividad que las implicaciones de su propia materialidad?

En última instancia nos enfrentamos al hecho de la posibilidad de que lo real se vea afectado por los diversos modos de instituirlo e interpretarlo y quizás el «dispositivo Foucault» no proponga sino la creación de nuevos objetos a través de una nueva experiencia, posibilitada por la configuración de las condiciones para que algo diferente sea dicho.

El texto no cabe, por tanto, ser reducido a objeto mudo que espera ser leído, sino que es ya lectura, ya que abre asimismo el haz de condiciones en las que ha de tener lugar cualquier comprensión. El texto es textura; los objetos y sus condiciones no son dos mundos y el principio de interpretación no es, como señala Nietzsche, algo radicalmente distinto del intérprete. Y es en este sentido en el que se destaca que la interpretación no se puede acabar jamás. «Esto quiere decir simplemente que no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos.» ¹⁵⁵

1. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, 4.ª ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1969 (Austral), p. 29. La locura habla del lugar en el que nació, en este libro —cuyo valor ejemplar ha sido subrayado por Foucault—. Cfr. cap. VIII.

2. Foucault, M., «La folie, l'absence d'oeuvre», *La Table Ronde*, mayo (1964). Se añade como apéndice a la reedición de *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972 (trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, 2.ª ed., 2 t., México, FCE, 1976, cfr. t. II, pp. 328-340).

3. Blanchot, Maurice, «L'absence du livre», *L'Éphémère*, 10 (trad. cast.: Buenos Aires, Caldén, 1973); y en *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, 643 pp., ap. III.

4. Foucault, M., «La folie, l'absence d'oeuvre», a.c., trad., p. 338.

5. Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, o.c., p. 368 (trad., t. II, p. 15).

6. *Ibid.*, p. 18 (trad., t. I, pp. 20-21).

7. *Ibid.*, p. 38 (trad., t. I, p. 49).

8. *Ibid.*, p. 41 (trad., t. I, p. 53).

9. *Ibid.*, p. 44 (trad., t. I, p. 58).

10. *Ibid.*, p. 47 (trad., t. I, p. 62).

11. *Ibid.*, p. 53 (trad., t. I, p. 72).

12. Derrida considera que el sueño no es sino la exageración del universo de la locura. Esta es su perspectiva y su conclusión, ante la lectura de Descartes. Derrida, J., «Cogito et Histoire de la Folie», en *L'Écriture et la Différence*, París, Seuil, 1967, cfr. pp. 51-97.

Foucault insiste en que el sueño y la locura no tienen el mismo estatus ni el mismo papel en el desarrollo de la duda cartesiana. Foucault, M., «Mon corps, ce papier, ce feu», apéndice a la reedición de *Histoire de la folie*, o.c., pp. 583-603 (trad., t. II, pp. 340-372).

13. Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, o.c., p. 58 (trad., p. 78).

14. Barthes, Roland, «Por ambas partes», en *Ensayos Críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1967, pp. 208-209.

15. *Ibid.*, íd.

16. Para mostrar el interés de ciertas reflexiones de Foucault en un estudio temático del Renacimiento y desde esta perspectiva de las relaciones locura-lenguaje (cap. I de *Histoire de la folie*, y cap. II de *Les mots et les choses*), cfr. Margolin, J.-C., *Tribut d'un antihumaniste aux études d'Humanisme et Renaissance. Note sur l'oeuvre de M. Foucault*, Ginebra, Droz, 1967 (Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Travaux et Documents, XXXIX). (Reimpreso por Swets Zeilinger B.V., Amsterdam, 1974, 792 pp., pp. 701-711.)

17. Foucault, M., *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, 400 pp. (trad. cast.: 9.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 375 pp.).

18. *Ibid.*

19. Foucault, M., «7 propos sur le 7.º ange», Prefacio a Brisset, Jean-

Pierre, *La grammaire logique suivie de la Science de Dieu précédé de «7 propos sur le 7.^e ange»*, París, Claude Tchou, 1970, pp. X-XI.

20. Foucault, M., *Maladie Mentale et Psychologie*, París, PUF, 1966, p. 95.

21. Foucault, M., *Maladie Mentale et Personnalité*, París, PUF, 1954 (trad. cast.: Buenos Aires, Paidós, 1961, 104 pp., p. 72). —La traducción que ofrecemos en el texto varía sensiblemente de la versión castellana que confunde *ou* con *où*, produciendo un sentido totalmente desvariado.— La pregunta se plantea tras cuestionar: «¿cómo ha llegado nuestra cultura a dar a la enfermedad el sentido de desviación, y al enfermo un estatus que lo excluye?».

22. Blanchot, M., «L'oubli, la déraison», en *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, 643 pp., p. 292.

23. Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, o.c., p. 556 (trad., t. II, p. 303).

24. Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, Río de Janeiro, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978 (trad. cast.: Barcelona, Gedisa, 1980, 177 pp., p. 23).

25. *Ibid.*, trad., pp. 26 y 30-31.

26. Kremer-Marietti, A., *Foucault et l'archéologie du savoir*, París, Seghers, 1974, 244 pp., p. 17.

27. Roussel, Raymond, *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (trad. cast.: Barcelona, Tusquets, 1973, 63 pp., pp. 25-56). Cfr. Foucault, Michel, *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963, 211 pp. (trad. cast.: Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, 189 pp.).

28. Foucault, M., «La folie, l'absence d'oeuvre», a.c., trad., t. II, p. 339.

29. *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana, 1973, 91 pp. (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1981, 81 pp.).

30. Foucault, M. y otros, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur, et mon frère...* (seminario ed. en colaboración), París, Gallimard/Julliard, 1973, 350 pp. (trad. cast. parcial en: Barcelona, Tusquets, 1976, 226 pp.).

31. Resulta significativo que de los seis médicos especialistas que examinaron a Pierre Rivière (y los hechos y su relato), tres dictaminaron su estado como de «enfermedad mental» («anormalidad»), y los otros tres consideraron que se encontraba «en su sano juicio» («normalidad»).

32. Foucault, M., *Les mots et les choses*, o.c., p. 372 (trad., p. 350).

33. Mendel, Gérard, «Folie, antifolie et non-folie», *La Nef* («L'Antipsychiatrie»), 42, enero-mayo (1971), 247 pp., 199.

34. Foucault, M., «Deuxième entretien», en Bellour, Raymond, «Le livre des autres», *L'Herne*, junio (1967), 201-202 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1973, p. 73).

Para un recorrido a través de los textos de Foucault en los que la «literatura» muestra esta dimensión «trágica» respecto al lenguaje, cfr. Bellour, R., «L'Homme, les mots» (Dossier Michel Foucault), *Le Magazine Littéraire*, 101, 58 pp., 24-27.

35. Este es el espacio general en el que se sitúa *La Vieille* de Roger Laporte a propósito del cual escribe su artículo. Cfr. Foucault, M.,

«Guetter le jour qui vient», *La Nouvelle Revue Française*, 130, 1 de octubre (1963), 716.

36. Obviamente ello nos enfrenta al problema de la razón. Si bien en un contexto que pudiera serlo, no es ingenua, sin embargo, la consideración de Pelorson según la cual: «Son los conceptos de Razón y de Locura los que le permiten a Foucault —para desarrollar su *Historia de la locura*— tallar el espacio de que se ocupa; conceptos que están definidos de modo tan vaporoso que uno llega a ser de antemano en ocasiones sinónimo de Entendimiento, y el otro de Necedad», Pelorson, Jean-Marc, «Michel Foucault et l'Espagne», *La Pensée*, 152, agosto (1970), 156 pp., 99.

La distinción hegeliana entre *Entendimiento* y *Razón*, las implicaciones que ello supone y la no-ruptura entre ambos conceptos continúa siendo hoy tema abierto de debate. Hay aquí una rica vena de posibilidades que trataremos de recoger más adelante. Baste con preguntarnos: ¿cabe permanecer en las diferencias? Pelorson insiste a su vez en la gravedad de «la ausencia en todo el libro de Foucault de un definición histórica del concepto Razón» (*ibid.*, 93). Evidentemente, si bien ello «aliviaria» nuestras preocupaciones, no en absoluto —como asimismo señalaremos— la perspectiva de Foucault. En cuanto a la identificación de locura y necedad, habríamos de situarnos en el «caso Don Quijote» —que Pelorson analiza— y en la influencia del *Elogio de la locura* (*Encomio de la estulticia*) de Erasmo, en los planteamientos de Foucault.

37. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, París, Minuit, 1965, *Cahiers de Royaumont. Philosophie*, 7 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1970, 57 pp., p. 42).

38. Foucault, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, 4.^a ed., París, PUF, 1978, p. 200 (trad. cast.: México, Siglo XXI, p. 275).

39. *Ibid.*, id. (trad., p. 275).

40. Platón, *Fedro*, 276a y 276c.

41. Derrida, J., *La dissémination*, París, Seuil, 1972, p. 145 (trad. cast.: Madrid, Fundamentos, 1975, p. 191). La lectura de la propuesta platónica en el *Fedro*, a manos de Derrida, subraya la vinculación de *pharmakon* con *pharmakeus* (mago, brujo, prisionero) y con *pharmakos* (chivo expiatorio), con lo que la escritura es detentada con trucos y encantamientos que persiguen la purificación (cfr. Culler, J., *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*, Madrid, Cátedra, 1984, pp. 127 ss.).

42. Foucault, M., *Naissance de la clinique*, o.c., p. 201 (trad., p. 277).

43. *Ibid.*, p. 12 (trad., p. 13).

44. *Ibid.*, p. 13 (trad., p. 13).

45. Precisamente por ello, Fernando Álvarez-Uría considera que un análisis del campo psiquiátrico no puede convertirse en repetición mecánica de la teoría de la alienación. El problema es más sutil y complejo ya que se deberían rastrear las condiciones de constitución de dicho campo, demarcar su radio de acción, sus transformaciones, mostrar cómo se definen sus agentes, los efectos políticos de sus prácticas, las líneas maestras en las que se prefiguran las posibles innovaciones... Y éste es

de hecho el programa de su trabajo en *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Barcelona, Tusquets, 1983, cfr. p. 17.

46. Cfr. Foucault, M., Presentación en Castel, R., *El orden psiquiátrico. La edad de oro del alienismo*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1980, pp. 7-11.

47. Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, o.c., p. 255 (trad., t. I, p. 370).

48. *Ibid.*, p. 261 (trad., t. I, p. 379).

49. Foucault, M., *Naissance de la clinique*, o.c.

50. *Ibid.*, p. 96 (trad., p. 140).

51. *Ibid.*, p. X (trad., p. 8).

52. *Ibid.*, p. VIII (trad., p. 4).

53. El problema así planteado se contiene en una de las preguntas del Círculo de Epistemología de la Escuela Normal Superior (París). Cfr. «Preguntas a Michel Foucault», en *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 271 pp., p. 216.

54. *La arqueología del saber* supondría un giro decisivo al respecto. Cfr. Lecourt, D., *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, París, François Maspero, 1972, pp. 101-102 (trad. cast.: México, Siglo XXI, 1973, 130 pp., pp. 98-100).

55. Foucault, M., «Vérité et pouvoir» (entrevista con M. Fontana), *L'Arc*, 70, pp. 16-26 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1978, 189 pp., p. 178).

56. Burgelin, Pierre, «*L'archéologie du savoir*», *Esprit*, 5, mayo (1967), pp. 843-861 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, o.c., p. 14). Se refiere al título *Las palabras y las cosas*.

57. Foucault, M., «Réponse à une question», *Esprit*, 371, mayo (1968) (trad. cast. en: *Dialéctica y libertad*, Valencia, Fernando Torres, 1976, 167 pp., pp. 15-16).

58. Cfr. Foucault, M., *Les mots et les choses*, o.c., p. 13 (trad., p. 7).

59. *Ibid.*, p. 179 (trad., pp. 165-166).

60. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, o.c. (trad., p. 26); y *Les mots et les choses*, o.c., pp. 40-45 (trad., pp. 34-38).

61. Foucault, M., *Les mots et les choses*, o.c., p. 41 (trad., p. 35).

62. *Ibid.*, p. 44 (trad., p. 38).

63. *Ibid.*, p. 56 (trad., p. 49).

64. *Ibid.*, p. 70 (trad., p. 62).

65. *Ibid.*, p. 71 (trad., p. 64).

66. *Ibid.*, p. 131 (trad., p. 120).

67. *Ibid.*, p. 136 (trad., p. 125).

68. *Ibid.*, p. 309 (trad., pp. 289-290).

69. *Ibid.*, p. 311 (trad., p. 291).

70. *Ibid.*, p. 313 (trad., p. 294).

71. *Ibid.*, p. 319 (trad., p. 300).

72. *Ibid.*, p. 323 (trad., pp. 303-304).

73. *Ibid.*, p. 347 (trad., p. 326).

74. *Ibid.*, p. 358 (trad., p. 337).

75. *Ibid.*, p. 378 (trad., p. 356).

76. *Ibid.*, p. 380 (trad., p. 357).

77. *Ibid.*, p. 380 (trad., p. 358).

78. *Ibid.*, p. 349 (trad., p. 329).

79. Burgelin, P., a.c., pp. 843-861 (trad., p. 28).

80. Cfr. Piaget, J., *Le structuralisme*, París, PUF, 1974 (trad. cast.: Barcelona, Oikos-Tau, 1974, 166 pp.).

81. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., pp. 164-165 (trad., pp. 212-213).

82. Deleuze, G., *Un nouvel archiviste*, París, Scholies Fata Morgana, Bruno Roy, 1972, 52 pp.

83. Deleuze, G., «Écrivain non: un nouveau cartographe» (À propos de *Surveiller et Punir*), *Critique*, 343, diciembre (1975), pp. 1.205-1.300.

84. Cfr. Rassam, Joseph, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Magisterio Español, 1978, 142 pp.

85. Cfr. Amiot, M., «Le relativisme culturaliste de Michel Foucault», *Les Temps Modernes*, 248, enero (1967), pp. 1.271-1.298 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, o.c., p. 93).

86. Proust, J., «Coloquio sobre *Las palabras y las cosas*», en *Análisis de Michel Foucault*, o.c., p. 167.

87. Canguilhem, G., «Mort de l'homme ou épuisement du cogito?», *Critique*, 242, julio (1967), pp. 599-618 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, p. 136).

88. Amiot, M., a.c., trad., p. 82.

89. Foucault, M., «Réponse à une question», a.c., 835 (trad., pp. 15-16).

90. *Ibid.*, 845 (trad., p. 16).

91. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 250 (trad., p. 323).

92. *Ibid.*, id. (trad., p. 323).

93. *Ibid.*, id. (trad., p. 323).

94. Resulta evidente que se juega con los primeros párrafos del Prefacio a *Les mots et les choses*, o.c., cfr. pp. 7-9 (trad., pp. 1-3).

95. Sartre, J.-P., «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc*, 30 (1966), 87-88.

96. Foucault, por su parte, considera que la *Crítica de la razón dialéctica* es el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX por pensar el siglo XX. Foucault, M., «L'homme est-il mort?» (entrevista con Claude Bonnefoy), *Arts et Loisirs*, 38, 15 de junio (1966), 8-9.

97. Foucault, M., «Réponse au Cercle d'Épistémologie», *Cahiers pour l'analyse*, 9, verano (1968) (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, o.c., p. 233).

98. Foucault, M., «Croître et multiplier», *Le Monde*, 15 de noviembre (1970) (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1975, 125 pp., p. 93, Cuadernos). El artículo hace referencia a *La lógica de lo viviente*, de F. Jacob: «Ya no hay que pensar en la vida como la gran creación continua y atenta de los individuos; hay que pensar lo viviente como el juego calculable del azar y de la reproducción. El libro de F. Jacob es la más notable historia de la biología que jamás se ha escrito; pero invita asimismo a un gran reaprendizaje del pensamiento. *La lógica de lo viviente* muestra

al mismo tiempo todo el saber que ha necesitado la ciencia y todo lo que este mismo saber cuesta al pensamiento» (*ibid.*, p. 102).

99. Guedez, A., *Foucault*, París, Éditions Universitaires, 1972, 121 pp., p. 31.

100. Morey, M., *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, p. 114. En esta obra se presenta la lógica de este proceso que permite que se llegue a pensar en términos de «moda cultural» cuando no de «ofensiva» o «conspiración». Cfr. *ibid.*, pp. 114-115.

101. Foucault, M., «Réponse au Cercle d'Épistémologie», a.c. (trad., pp. 221-270); y «Réponse à une question», a.c., trad., pp. 11-47.

102. «Ninguno de estos textos es autónomo, ni se basta a sí mismo; se apoyan unos en otros, en la medida en que se trata, en cada caso, de la exploración muy parcial de una región limitada. Deben ser leídos como un conjunto, apenas esbozado, de experimentaciones descriptivas», Foucault, M., «Réponse au Cercle d'Épistémologie», a.c., trad., p. 238.

103. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 25 (trad., p. 24).

104. *Ibid.*, id. (trad., p. 24).

105. Ello a pesar de las brillantes alusiones al respecto de: Kremer-Marietti, A., o.c., pp. 35-74; y en «*L'Archéologie du savoir* par Michel Foucault» (Notas críticas), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, julio-septiembre (1970), 355-360. Y Guedez, A., o.c., cfr. pp. 63-77.

106. Si «la fábula es lo que es contado (episodios, personajes, funciones que ejercen en el relato)» y «está hecha de acontecimientos colocados en un cierto orden» y «la ficción, el régimen del relato o más bien de los diversos regímenes según los cuales es recitado...», «la trama de las relaciones establecidas, a través del discurso mismo, entre el que habla y aquello de lo que habla»... (Foucault, M., «*L'arrière Fable*, à propos de J. Verne», *L'Arc*, 29 [1966], 96 pp., p. 5) «Puede señalarse que *L'Archéologie du savoir*, lleva a cabo una descripción de la ficción sobre la que se sostenían las fábulas que nos narraban sus tres textos anteriores» (Morey, M., o.c., p. 178).

107. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, 1830, I.

108. Kremer-Marietti, A., o.c., p. 7.

109. Foucault, M., «Réponse à une question», a.c., 858 (trad., pp. 24-26).

110. Kremer-Marietti, A., o.c., p. 31.

111. Guedez, A., o.c.

112. Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, o.c., trad., p. 160.

113. Foucault, M., *L'ordre du discours*, o.c., pp. 51-52 (trad., p. 42).

114. Foucault, M., «Réponse à une question», a.c., 852-853 (trad., pp. 14-15).

115. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 204 (trad., p. 262).

116. Kremer-Marietti, A., o.c., p. 35.

117. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, p. 53 (trad., p. 62).

118. *Ibid.*, id. (trad., pp. 62-63).

119. *Ibid.*, p. 66 (trad., p. 80).

120. *Ibid.*, p. 74 (trad., p. 90).

121. *Ibid.*, p. 83 (trad., p. 102).

122. *Ibid.*, p. 93 (trad., p. 116).

123. Tales consideraciones pueden desprenderse de lo señalado hasta el presente, así como de: Foucault, M., «Réponse à une question», a.c., 769-960 (trad., pp. 11-47).

124. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 115 (trad., p. 145).

125. *Ibid.*, p. 126 (trad., p. 160).

126. *Ibid.*, p. 130 (trad., p. 165).

127. *Ibid.*, p. 133 (trad., p. 169).

128. Foucault, M., *L'ordre du discours*, o.c., p. 60 (trad., p. 48).

129. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., pp. 139 s. (trad., p. 179).

130. *Ibid.*, pp. 153-154 (trad., p. 198).

131. *Ibid.*, p. 153 (trad., p. 198).

132. *Ibid.*, p. 88 (trad., p. 109).

133. *Ibid.*, id. (trad., p. 109).

134. Kremer-Marietti, A., o.c., p. 155.

135. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 158 (trad., p. 204).

136. Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, o.c., trad., pp. 162-163.

137. Foucault, M., *L'ordre du discours*, o.c., pp. 10-11 (trad., p. 11).

138. *Ibid.*, pp. 11-38 (trad., pp. 11-32).

139. *Ibid.*, pp. 38-47 (trad., pp. 32-38).

140. Foucault, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, o.c., p. 202 (trad., p. 279).

141. Rodríguez, Rosa María, *Discurso/Poder*, Madrid, Equipo de Estudios Reunidos, 1984 (Teoría y Práctica), cfr. pp. 42-44.

142. Foucault, M., «No al sexo rey» (entrevista con Bernard Henry Levy), en Miguel Morey (ed.), *Sexo, poder, verdad*, Barcelona, Materiales, 1978, 280 pp., p. 255.

143. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, o.c., trad., p. 39.

144. *Ibid.*, trad., p. 38.

145. *Ibid.*, trad., p. 38.

146. Foucault, M., en Caruso, P., *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Milán, M. Mursia & C., 1969 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1969, 131 pp., pp. 73-74).

147. *Ibid.*, trad., p. 73.

148. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, o.c., trad., p. 25.

149. Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965 (trad. cast.: *Freud, una interpretación de la cultura*, 4.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 483 pp., p. 28).

150. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, o.c., trad., p. 23.

151. Kerkel, Discusión a partir de *Nietzsche, Freud, Marx*, o.c., p. 56.

152. Foucault, M., «Nietzsche, la Genealogie, l'Histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971, pp. 145-172 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, o.c., p. 18).

153. Ricoeur, P., o.c., trad., p. 38.

154. Guedez, A., o.c., p. 42.

155. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, o.c., trad., pp. 35-36.

**LA HISTORIA EFECTIVA:
DE UNA ARQUEOLOGÍA DEL SABER
A UNA GENEALOGÍA DEL PODER**

Continuidad y discontinuidad

La función del análisis arqueológico sería, en primer lugar, descubrir estas continuidades oscuras que hemos incorporado y, en segundo lugar, partiendo del estudio de su formación, comprobar la utilidad que han tenido y que aún hoy siguen teniendo, es decir, cómo actúan en la actual economía de nuestras condiciones de existencia. En tercer lugar, el análisis histórico-arqueológico permitiría, además, determinar a qué sistema de poder están ligadas estas bases o continuidades y, por consiguiente, cómo abordarlas.¹

En el interior mismo de la pregunta por la función del análisis arqueológico se inscribe la determinación genealógica de los sistemas de poder. La historia no tiende un puente entre la arqueología y la genealogía, como si un vacío se abriera entre ambas. Es, por el contrario, en ellas —en sus análisis— donde se patentiza hasta qué punto la segunda es inherente a la primera y se limita a llevar aquélla hasta sus últimas consecuencias. La arqueología acaba siendo la genealogía que, en cierto sentido, ya era.

Sin embargo, Foucault recorre el proceso y en alguna medida confesará posteriormente no haber visto claras desde un principio las implicaciones genealógicas del mismo. Una serie de factores externos —como ya señalaremos— «alumbrarán» el resultado. Pero asimismo la propia dinámica interna del discurso de Foucault conducirá a dar de sí sus auténticas consecuencias.

El propio texto con el que iniciamos el apartado nos ofrece la clave desde la que recorrer tal proceso: esas «continuidades oscuras» han de ser descubiertas, y ello inicial y fundamentalmente. «Esquemáticamente podría decirse que la historia y, de una manera general, las disciplinas históricas, han dejado de ser la reconstrucción de los encadenamientos más allá de las sucesiones aparentes; ahora ponen en juego sistemáticamente lo discontinuo.»²

Esta noción delimita el campo cuyo efecto es. Permite individualizar los dominios, pero no se la puede establecer sino por comparación de éstos. En cualquier caso, lo discontinuo «no desempeña ya el papel de una fatalidad exterior que hay que reducir, sino un concepto operatorio que se utiliza; y, por ello, la inversión de signos, gracias a la cual deja de ser el negativo de la lectura histórica (su envés, su fracaso, el límite de su poder), para convertirse en el elemento positivo que determina su objeto y la validez de su análisis».³

Foucault ha estudiado esta insistencia al introducir la continuidad en la historia natural, toda vez que se trata de algo perfectamente distinto del análisis de las palabras, resultando imprescindible precisamente porque la experiencia no nos entrega, tal cual, el continuo de la naturaleza, antes bien, nos sitúa ante el azar, el desorden y la perturbación. Dicho análisis resulta especialmente apropiado por cuanto, en su forma concreta y en el espesor que le es propio, la naturaleza entera se aloja entre la capa de la taxonomía y la línea de las revoluciones. Ello privilegia y justifica lo adecuado de este interés.

No se presenta, sin embargo, como una disyuntiva excluyente, ya que «la solidez sin lagunas de una red de especies y géneros y la serie de los acontecimientos que la

han roto forman parte, en un mismo nivel, de la base epistemológica a partir de la cual fue posible en la época clásica un saber como historia natural. No son dos maneras distintas de percibir la naturaleza, radicalmente opuestas [...]; son dos exigencias simultáneas en la red arqueológica que define el saber de la naturaleza durante la época clásica; pero estas dos exigencias son complementarias, y, por ello, irreductibles».⁴

No cabe ya perseguir los cortes en la búsqueda de capas ininterrumpidas en las que todo está graduado y matizado, con la convicción de que esas lagunas siempre serán rellenables mediante «producciones medias». Así ocurre en el siglo XVIII, en el que la continuidad de la naturaleza es exigida por toda la historia natural.

Resulta ahora simplista, a partir de la irrupción de las intemperies, hablar de una ley que dé cuenta del rostro de una época, de un sistema de relaciones homogéneas, de una misma y única forma de historicidad, de la articulación de la historia en grandes unidades —estudios o fascs— que guardan en sí un principio de cohesión.

Son estos postulados los que la historia nueva revisa cuando problematiza las series, los cortes, los límites, las desviaciones, los desfases, las especificidades cronológicas, las formas singulares de remanencia, los tipos posibles de relación. Queda así el problema centrado en la determinación precisa de qué forma de dicha relación puede ser legítimamente descrita entre esas distintas series, qué sistema vertical son capaces de formar, qué efectos pueden tener los desfases,...; «en una palabra, no sólo qué series sino qué series de series, o en otros términos, qué cuadros es posible constituir».⁵ Así, frente a la descripción global que apiñaría todos los fenómenos en torno de un centro único —principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto— la historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión.

Este planteamiento ha dado pie a que numerosos comentaristas consideren que Foucault no hace sino provocar un cierto desplazamiento metodológico que, si bien enmarca, no da solución al problema. Se subraya pero no

se define cuál ha de ser el principio de elección, aunque se insiste en la especificación de un método de análisis y en la necesidad de constituir corpus coherentes y homogéneos de documentos. Tal vez, con todo, la aportación venga dada por el hecho de que tales problemas formen parte en adelante del campo metodológico de la historia, liberándose de lo que constituía la filosofía de la historia. Se trata, en realidad, de una mutación epistemológica. Además, «es necesario preguntarse si, a fin de cuentas, los caprichos de la historia están en la cabeza de Foucault o en la misma historia».⁶

Queda claro, por tanto, que lo importante es que la historia no considere un acontecimiento sin definir la serie de la que éste forma parte, sin especificar la forma de análisis de la que depende, sin intentar conocer la regularidad de los fenómenos y los límites de probabilidad de su emergencia, sin interrogarse sobre las variaciones, las inflexiones y el ritmo de la curva, sin querer determinar las condiciones de las que dependen.

Pero, para Foucault, si la historia se mantuviera como el enlace de las continuidades interrumpidas, si tramara en torno de los hombres, de sus palabras y de sus gestos oscuras síntesis siempre prontas a reconstituirse, en ese caso, sería un refugio privilegiado para la conciencia. Lo quitado al sacar a la luz determinaciones materiales, prácticas inertes, procesos inconscientes, intenciones olvidadas en el mutismo de las instituciones y de las cosas, se lo devolvería bajo la forma de una síntesis espontánea.

Esa historia sería para la soberanía de la conciencia un abrigo privilegiado. «La historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora de sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día —bajo la forma de la conciencia histórica— apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada.»⁷ Desde su punto de vista, es

necesario elaborar —fuera precisamente de las filosofías del sujeto y del tiempo— una teoría de las sistematicidades discontinuas.

Hay, sin embargo, una cierta forma de historia que, refiriendo el desarrollo continuo de una necesidad ideal, pretende conjurar el triple peligro de «algo así como una pequeña (y quizás odiosa) maquinaria que permite introducir en la misma raíz del pensamiento, el azar, lo discontinuo y la materialidad».⁸ Foucault considera imprescindible encaminar en estas tres direcciones el trabajo de la elaboración teórica como única vía —por tratarse de categorías decisivas en la producción de los acontecimientos—, a fin de afrontar las cesuras que rompen el instante y dispersan el sujeto en una pluralidad de posibles posiciones y funciones.

La opción por el concepto de *discontinuidad* en estos dominios y su puesta en juego a fin de aplicarlo sistemáticamente exige, sin embargo, en un primer momento, una serie de tareas negativas. Se trata de liberarse de todo un conjunto de nociones que están ligadas al postulado de continuidad, tales como las de «tradición», «influencia», «desarrollo», «teleología», o «evolución hacia un estado normativo», «mentalidad», «espíritu de una época»... Foucault considera que es necesario abandonar estas síntesis ya hechas, estos agrupamientos admitidos antes de cualquier examen, estos lazos cuya validez se acoge de entrada;⁹ expulsar las formas y las fuerzas oscuras que habitualmente sirven para ligar entre sí los pensamientos de los hombres y su discurso; aceptar encontrarse, en primera instancia, sólo con una población de acontecimientos dispersos.

Y no sólo esto. Dicha opción por el concepto de discontinuidad invalida la distinción de los grandes tipos de discurso y la de las formas o géneros —«ciencia», «literatura», «religión», «historia»...— desde la convicción de que tales recortes son siempre categorías reflexivas, principios de clasificación, reglas normativas, tipos institucionalizados. Se trataría de dejar en suspenso incluso aquellas unidades que se imponen de la manera más inmediata-

ta: las de «libro» —cuya unidad no es homogénea, cuyos márgenes no están delimitados rigurosamente y no pueden describirse sino a partir de un campo de discurso— y la de «obra» —asimismo sin unidad cierta y homogénea—.

Sería simplista, con todo y por tanto, considerar que Foucault ignora, desconoce y arrincona estas nociones. Se limita a ponerlas en suspenso, a no aceptarlas previamente antes de todo examen, a hacerlas emerger, en cualquier caso, en el análisis del discurso mismo. Se trata, en definitiva, de «poner fuera de juego las continuidades no reflexivas por las que se organiza, de antemano y en un semisecreto, el discurso que se pretende analizar».¹⁰

Pero no faltan quienes, a pesar de todo, ven en Foucault una excesiva «continuidad» y estiman que «hay que plantear reservas sobre el postulado de homogeneidad epistemológica», desde la perspectiva de que «la idea de competencia entre modelos epistemológicos diferentes en una época dada es por lo menos igualmente fecunda».¹¹ Otros comentaristas consideran, sin embargo, que no se da en Michel Foucault una tal homogeneidad, como algo compacto y cerrado, ya que «hacer intervenir modelos competitivos es permanecer en la línea indicada por Foucault, pues en una época dada esos modelos no están en el mismo plano: siempre hay un modelo principal [...]; lo que podrá hacerse ahora es matizar el cuadro, precisarlo. Pero la dirección indicada sigue siendo buena».¹²

El problema nos remite con ello a la configuración de dicha episteme, como organización subyacente del saber. «Hay oculta (“impensada”) en el corazón de cada estado cultural, una “modalidad del orden” que se da como “el suelo positivo” sobre cuyo fondo van a elaborarse necesariamente la clasificación y la interpretación de las experiencias; este orden interviene siempre como una condición de “posibilidad” de las formas jerarquizadas del conocimiento y de su teorización; en suma, funciona como un “apriori histórico”: tales son los elementos que provee Foucault para una primera definición de episteme.»¹³

Curiosamente, el cuestionamiento de la continuidad

acaba liberando todo un dominio, que vendrá constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos, en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno. De este modo, «antes de enfrentarnos con una ciencia, con novelas, con discursos políticos, con la obra de un autor o inclusive con un libro, el material que se tratará en su neutralidad primera es una población de acontecimientos en el espacio del discurso general. Así aparece el proyecto de una descripción pura de los acontecimientos discursivos como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman».¹⁴

La desaparición sistemática de las unidades ya dadas permite ante todo restituir al enunciado su singularidad de acontecimiento; es tratado en su irrupción histórica, a fin de tener presente esta incisión que él constituye, esta irreductible emergencia. Para ello han de determinarse las condiciones de su existencia, fijarse nítidamente sus límites, establecerse sus relaciones con los demás enunciados con los que puede estar ligado, mostrar cuáles son las otras formas de enunciación que excluye. Se trata, en realidad, de describir precisamente un conjunto de enunciados.

Y tal es, en concreto, la noción que Foucault nos ofrece de la *positividad*. Caracteriza la unidad del discurso a través del tiempo ya que las obras diferentes, los libros dispersos, los textos que pertenecen a una misma formación discursiva, esas figuras e individualidades perdidas, no comunican por el encadenamiento lógico de las proposiciones que aventuran, ni por la recurrencia de los temas: comunican por la forma de positividad de su discurso. Queda definido así todo un «campo en el que pueden eventualmente desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos. Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *apriori histórico*».¹⁵

No faltan quienes opinan que dicho *apriori* no está sino destinado a transformar el devenir histórico de las ideas y de los saberes en una yuxtaposición de necesidades intemporales. Para tales medios, «no es sino un artifi-

cio retrospectivo que debe su existencia a los saberes singulares que pretende hacer posibles. Es el producto laborioso de una inversión de la perspectiva histórica. Es ese saber que permitiría los saberes, ese basamento epistemológico; en realidad, está tomado de ellos».¹⁶

Conviene destacar, sin embargo, que en dichos círculos el «*apriori histórico*» no tiene otra existencia que aquella adoptada que le da, con gran esfuerzo, una voluntad positivista, mucho más infiel a la verdad de las «positividades» que una simple ilusión retrospectiva. Sin embargo, para el propio Foucault no se trata de descubrir lo que podría legitimar una aserción, sino de liberar las condiciones de emergencia de los enunciados, la ley de coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen.

De ahí que, desde nuestra perspectiva, quede claro que este «*apriori*» no escapa a la historicidad, al no construir por encima de los acontecimientos y en una estructura intemporal; «se define como el conjunto de las reglas que caracteriza una práctica discursiva: ahora bien, estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que relacionan; están comprometidos en aquello mismo que ligan [...]. El *apriori* de las positividades no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él mismo es un conjunto transformable».¹⁷

Sería simplista, en cualquier caso, considerar que el *apriori* está constituido por un grupo de problemas constantes que los fenómenos concretos plantean sin cesar. Tampoco se trata de la formación correspondiente a un cierto estado de los acontecimientos, sedimentado en el curso de las edades precedentes y que sirve de suelo a los progresos más o menos desiguales o rápidos de la racionalidad. Ni siquiera está determinado por lo que ha venido a llamarse «*mentalidad*» de un momento histórico determinado. «Este *apriori* es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber, dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las

condiciones en que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas.»¹⁸

Se ha señalado que el apriori se da siempre como algo ya constituido, como el basamento positivo de los conocimientos, y su análisis no depende de la historia de las ideas o de las ciencias. Según dicha orientación, «la arqueología de Michel Foucault es, en su principio mismo, un positivismo. Jamás le preocupa explicar una progresión, una evolución, es decir, una historia, ya que ésta no existe en el nivel en que se ubica la arqueología».¹⁹ Y, tal vez, en efecto sea así, pero en otro sentido. Foucault no niega la historia; se limita a tener en suspenso la categoría general y vacía del cambio para hacer aparecer más transformaciones de niveles diferentes. No es esa la dirección de su ofensiva. Rechaza, sin embargo, un modelo uniforme de temporalización; y aquí radica precisamente la distancia e incompreensión de ciertos círculos para descubrir, a propósito de cada práctica discursiva, sus reglas de acumulación, de exclusión, de reactivación, sus formas propias de derivación y sus modos específicos de embrague sobre sucesiones diversas.

Y quizás convenga recalcar nuevamente la irónica distancia del propio Foucault respecto de tanto calificativo impreciso, ni siquiera definido, volviendo a referirnos a su explícita consideración al respecto: «Si la búsqueda de las totalidades se sustituye por el análisis de las rarezas, el tema del fundamento trascendental por la descripción de las relaciones de exterioridad, y la búsqueda del origen por el análisis de las acumulaciones, y haciéndolo se es positivista, yo soy un positivista afortunado, no me cuesta trabajo concederlo».²⁰

Pero, por otra parte, resulta imprescindible no provocar un excesivo distanciamiento respecto al propio Foucault, que provendría de conceder un protagonismo excesivo —por exclusivo— a los meros acontecimientos discursivos, insistiendo en su corte independiente, solitario y soberano. No podemos ignorar la preocupación por el modo de existencia de dichos acontecimientos discursivos en una cultura, por hacer aparecer en su pureza el espa-

cio en que se dispersan, a fin de describir un juego de relaciones.

Tantas cosas dichas no han surgido solamente según las leyes del pensamiento o por la sola acumulación de circunstancias, amontonándose indefinidamente en una multitud amorfa, como producto simple y directo del azar de accidentes externos. Han nacido según regularidades específicas que refieren a un sistema de discursividad y a las posibilidades e imposibilidades enunciativas que éste dispone. Estos sistemas que instauran dichos enunciados como *acontecimientos* —con sus condiciones y su dominio de aparición— y *cosas* —comportando esa posibilidad y su campo de aplicación— son calificados por Foucault como «archivo».

Tales sistemas tratan de poner de manifiesto el conjunto de condiciones que rigen, en un momento dado y en una sociedad determinada, la aparición de los enunciados, su conservación, los lazos que se establecen entre ellos, la manera en que se los agrupa en conjuntos estatuarios, el papel que desempeñan, el juego de valores o de sacralizaciones de que están afectados, la manera en que están investidos en prácticas o en conductas, los principios según los cuales circulan son reprimidos, olvidados, destruidos o reactivados. En la raíz, el *archivo* define desde el comienzo el sistema de su enunciabilidad y, en el hoy, su actualidad, su funcionamiento. De este modo los enunciados se diferencian y se especifican.

De aquí que la tarea no sea ni una formalización ni una exégesis, sino una arqueología, es decir, la descripción del archivo. No es, pues, la masa de textos que han podido ser recogidos en una época determinada, o conservados desde dicha época a una época dada y para una sociedad determinada; definen una serie de factores.

Han de establecerse, por tanto, los límites y las formas de la decibilidad (de qué es posible hablar, qué es lo que ha sido como dominio del discurso) los límites y las formas de conservación (qué enunciados dejan huella —en la recitación ritual, la pedagogía, la diversión, la publicidad...—, cuáles son reprimidos y censurados); los límites

y las formas de la memoria tal como aparecen en las diferentes formaciones discursivas (qué enunciados son reconocidos como válidos o discutibles, o definitivamente invalidados, qué tipo de relaciones se han establecido entre los sistemas de enunciados presentes y el corpus de los pasados); los límites y las formas de reactivación (qué enunciados anteriores o extranjeros se retienen, se valoran, qué sistemas de apreciación se les aplica, qué papel se les hace cumplir...); los límites y las formas de la apropiación (qué individuos, qué grupos, qué clases tienen acceso a tal tipo de discurso, cómo se señala y se define la relación del discurso con su autor...).²¹

Ciertos medios, en un intento de subrayar el giro que ello supone en el planteamiento de Foucault, como expresión de su abandono de la noción de episteme y con ello del corte más radicalmente estructuralista, destacan que este sistema general de la formación y la transformación de los enunciados —que es el archivo— no es autónomo, ya que la ley de su funcionamiento está regida a su vez por otro tipo de «regularidad», la de las prácticas no discursivas.

Para tales círculos, son precisamente las ideologías prácticas a las que asignan su formas límites a las teóricas. «Al proponer que se trabaje al nivel del archivo, Foucault nos invita por ende a pensar el mecanismo que regula estos efectos; nos plantea este problema: ¿siguiendo qué proceso específico las ideologías prácticas intervienen en la constitución y el funcionamiento de las ideologías teóricas, más aún cómo se “representan” las ideologías prácticas en las teóricas?»²²

Sin embargo, estimamos que este planteamiento ha de entenderse no sólo desde el intento de acercar la arqueología de Foucault a posiciones próximas al materialismo histórico, sino que ha de encuadrarse en uno de los problemas más interesantes como vía para posteriores estudios de su perspectiva: el incesante debatirse de Foucault con la noción de ideología.²³

No caben ser ignoradas las explícitas declaraciones de Michel Foucault al respecto. «La noción de ideología me

parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es, quiérase o no, que dicha noción está siempre en oposición virtual con lo que sea la verdad. Ahora bien, considere que el problema no es hacer la división entre lo que, en un discurso, realza la cientificidad y la verdad, y por otra parte lo que evidencia cualquier otra cosa, sino de ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en el interior del discurso que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es el que se refiere, creo, necesariamente a algo como sujeto. Y tercero, la ideología está en oposición secundaria en relación a lo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, estimo que es una noción que no puede utilizarse sin precaución.»²⁴

Baste ahora con aludir a la polémica «ciencia-ideología», actualmente abierta en el seno mismo de Foucault y que exige, por su parte, una mayor explicitación y profundización y, por la de sus comentaristas, más rigurosidad y estudio detallado. Habrá de centrarse no solamente en su concepción del poder —o los poderes— sino que deberá inscribirse dentro de la dinámica del «apriori histórico», recogiendo aquel sistema general de formación y transformación de los enunciados, que es el archivo.

Procedencia y emergencia: una historia sin origen

Es ahora cuando podemos «reescribir» lo hasta aquí dicho. La *descripción arqueológica* tratará de abandonar la «historia de las ideas», dejará de lado sus grandes temas de génesis, continuidad y totalización y rechazará sistemáticamente sus postulados y procedimientos. Pretende describir los discursos en tanto que prácticas que obedecen a unas reglas, no el analizarlos como signo de otra cosa, buscando los pensamientos, las representaciones, las imágenes, los temas o las obsesiones que se ocultan o se manifiestan en ellos, como si fueran documentos. Se dirige al discurso en su volumen propio, a título de mo-

numento. No es, por tanto, un término que incite a la búsqueda de un comienzo ni que emparente el análisis con excavaciones o sondeos geológicos.

La arqueología no va, por todo ello, a través de una progresión lenta, del campo confuso de la opinión a la singularidad del sistema o la estabilidad definitiva de la ciencia —no es una doxología—, sino que trata de mostrar en qué juego de reglas que ponen en obra es irreducible a cualquier otro; seguir los discursos a lo largo de sus aristas exteriores para subrayarlos mejor. En definitiva, pretende definirlos en su especificidad, es decir, hacer un análisis diferenciado de las modalidades del discurso.

No es, en definitiva, nada más y ninguna otra cosa que una *reescritura*. Ni intenta repetir lo dicho, ni restituir lo pensado, querido, experimentado o deseado por los hombres al proferir el discurso. Situándose en la forma mantenida de la exterioridad, supone una transformación pausada de lo que ha sido y ha escrito. En realidad, la descripción arqueológica intenta únicamente establecer la regularidad de los enunciados.

No sería adecuado, sin embargo, entender este orden como el de las sistematicidades o el de las sucesiones cronológicas; antes bien, describe los diferentes espacios de disensión. Ello hasta el punto de que la contradicción no es una apariencia que hay que superar, sino un objeto que hay que describir por sí mismo. En este sentido, al constituirse como la ley misma de su existencia, «funciona entonces, al hilo del discurso, como el principio de su historicidad».²⁵

Al darse un acontecimiento, puesto que la aparición de una formación discursiva es a menudo correlativa de una vasta renovación de objetos, de formas de enunciación, de conceptos y de estrategias..., no es posible fijar el concepto determinado o el objeto particular que manifiesta de pronto su presencia. Es inútil hacerse preguntas como ¿quién es el autor?, ¿quién ha hablado?, ¿en qué circunstancias y en el interior de qué contexto, animado de qué intenciones y teniendo qué proyecto?

La arqueología se ocupa más bien de establecer el sis-

tema de las transformaciones en el que consiste el «cambio». Más que invocar su fuerza viva (como si fuera su propio principio), más que buscar sus causas (como si no se tratara nunca de otra cosa que de simple y puro efecto), trata de elaborar esta noción vacía. «Se comprende que ciertos espíritus, apegados a todas esas viejas metáforas por las cuales, durante siglo y medio se ha imaginado la historia (movimiento, flujo, evolución), no vean en ello otra cosa que la negación de la historia y la afirmación burda de la discontinuidad; y es porque realmente no pueden admitir que se ponga al desnudo el cambio de todos esos modelos adventicios, que se les arrebate a la vez su primacía de ley universal y su estatuto de efecto general, para sustituirlo por el análisis de transformaciones diversas.»²⁶

Y aún más. «A quienes se sintieran tentados de reprochar a los arqueólogos el análisis privilegiado de lo discontinuo, a todos esos agorafóbicos de la historia y del tiempo, a todos esos que confunden ruptura e irracionalidad, yo les contestaría: por el uso que hacen ustedes del continuo lo desvalorizan. Lo tratan como un elemento —soporte al cual debe referirse todo el resto—; lo convierten en la ley primera, en la gravedad esencial de toda práctica discursiva; quisieran ustedes que se analizara todo movimiento en el campo de la gravitación. Pero no le dan ustedes ese estatuto sino neutralizándolo y rechazándolo, en el límite exterior del tiempo, hacia una pasividad original.»²⁷

Sería erróneo, con todo, interpretar que la arqueología trata de atribuir a lo discontinuo el papel concedido hasta ahora a la continuidad. Se propone, más bien, hacer jugar lo uno contra la otra; mostrar cómo lo continuo está formado con las mismas condiciones y según las mismas reglas que la dispersión y hacer que entre —ni más ni menos que las diferencias, las invenciones, las novedades o las desviaciones— en el campo de la práctica discursiva.

En realidad, lo que pretende es liberar, ante todo, el juego de las analogías y diferencias tal como aparecen al nivel de las reglas de formación. Nos mostrará, por ejem-

plo, entre unas formaciones diferentes, los isomorfismos arqueológicos; nos definirá el modelo de cada formación; nos hará ver del mismo modo qué conceptos absolutamente distintos ocupan un emplazamiento análogo en la ramificación de su sistema de positividad —isotropía arqueológica—, así, una sola y misma noción puede englobar dos elementos arqueológicos distintos —desfases arqueológicos—; finalmente, nos indicará cómo pueden establecerse de una positividad a otra, relaciones de subordinación o complementariedad —correlaciones arqueológicas—.

Esta descripción arqueológica de los discursos no se efectúa en un círculo cerrado e ideal, sino que se despliega en la dimensión de una historia general. «Trata de descubrir todo ese dominio de las instituciones, de los procesos económicos, de las relaciones sociales sobre las cuales puede articularse una formación discursiva; intenta mostrar cómo la autonomía del discurso y su especificidad no le dan por ello un estatuto de pura idealidad y de total independencia histórica; lo que quiere sacar a la luz es ese nivel singular en el que la historia puede dar lugar a tipos definidos de discurso, que tiene a su vez su propio tipo de historicidad y que están en relación con todo un conjunto de historicidades diversas.»²⁸

Se va configurando de este modo un espacio en el que posibilitar este «dar de sí» de la arqueología. El propio Foucault encuentra ya vías para expresar accesos hacia la genealogía: «Para mí la arqueología es esto: una tentativa histórico-política que no se basa en relaciones de semejanza entre el pasado y el presente, sino en relaciones de continuidad y en la posibilidad de definir actualmente objetivos tácticos y estratégicos de lucha en función de ellas».²⁹

Es ahora cuando arqueología y genealogía se implican y necesitan para acceder a un terreno indiferenciado aún y en el que no serían efectivas por separado. Es ahora cuando sus límites se perfilan menos claros y más se manifiesta en qué medida la «voluntad de sospecha» y la

«voluntad de escucha» se conjugan y completan. Es ahora cuando Foucault comienza a verse envuelto por su propio discurso y «desbordado» por su autonomía.

Ello nos remite a unos textos: «Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento».³⁰ En alguna medida se centran nuestras expectativas y se nos ofrece una referencia clara, siquiera para desbrozar el camino.

Frente a la pretensión de dar con un más allá del discurso, un más adentro de él, Foucault fija su mirada simplemente en la exterioridad de ese «más». Su preocupación —de puro corte nietzscheano— se centra en la percepción de la singularidad de los sucesos fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido «por no tener nada de historia» —sentimientos, amor, conciencia, instintos—. Se trata de captar su retorno, definir el punto de su ausencia. Nos encontramos de este modo ante la tarea indispensable de la genealogía, como oposición a la búsqueda del origen, al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos.

La negación del «comienzo» expresada en la refutación de la «Robinsonada» —Marx—, la distinción entre comienzo y origen —Nietzsche— y el carácter inacabado de su desarrollo regresivo y analítico —Freud—³¹ se centran ahora en el abandono de la búsqueda adolescente del origen como lugar de verdad. La historia misma aprende también a reírse de estas solemnidades. Carece de sentido para ella pensar en ese antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo... que estaría del lado de los disosés, cuya narración sería más bien una teogonía. Lejos de ese origen, el comienzo es irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades.

De ahí que Foucault, de entre los términos utilizados por Nietzsche, traducidos de ordinario por «origen», opte por *Herkunft* y *Entstehung*, a fin de intentar restituir su

utilización adecuada, por considerar que «indican mejor que *Ursprung* el objeto propio de la genealogía». ³²

Herkunft («procedencia») subrayaría la vieja pertenencia a un grupo —el de sangre, el de tradición...— y trataría de percibir todas las marcas singulares, subindividuales, que pueden entrecruzarse formando una raíz difícil de desenredar, hurgando allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia, a fin de disociarlo mediante un análisis adecuado.

La procedencia permite asimismo encontrar, bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a través de los cuales —gracias a los que, contra los que— se han formado. Únicamente desde esta perspectiva es posible descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente. De ahí que la búsqueda de la procedencia no funde, antes bien remueva, aquello que se percibía inmóvil; fragmente lo que se pensaba unido, muestre la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo. Al abismar es precisamente cuando fundamenta.

La *Herkunft* se enraiza en el cuerpo, superficie de inscripción de los sucesos, lugar de disociación del yo —al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial—, volumen en perpetuo derrumbamiento. Desde esta perspectiva, «la genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo impregnado de historia, y la historia como destructor del cuerpo». ³³

Entstehung («emergencia») designaría, por su parte, el punto de surgimiento, el principio y ley singular de una aparición. De ahí que frente a la metafísica que sitúa el presente en el origen, obligando a creer en el trabajo oscuro de un destino que buscaría manifestarse desde el primer momento, la genealogía restablece los diversos sistemas de sumisión, no tanto el poder anticipador de un sentido cuanto el juego azaroso de las dominaciones.

La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas y su análisis nos mostrará cómo luchan

unas con otras. Será, por tanto, su entrada en escena, su irrupción, su lugar de enfrentamiento. Nadie es por ello responsable único y directo de dicha emergencia ni puede vanagloriarse con su surgimiento; siempre se produce en el intersticio.

Quedan establecidos de este modo los soportes de lo que podría denominarse genealogía, o más bien investigaciones genealógicas múltiples, como redescubrimiento conjunto de la lucha y memoria directa de los enfrentamientos. Por ejemplo, en relación con los saberes, dicha genealogía sería oposición a los proyectos de su inscripción en la jerarquía del poder propia de la ciencia, «una especie de tentativa para liberar los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales contra la jerarquización científica del conocimiento y sus defectos intrínsecos de poder». ³⁴

Sería simplista, sin embargo, pensar que para Foucault la *Herkunft* y la *Entstehung* aluden a una suerte de aparición de los discursos de modo incógnito, desconocido, incontrolable...; ante lo cual sólo cabría rendirse. Antes bien, por el contrario, son un modo de acercamiento de dominio, de conocimiento, de comprensión... que pretende precisamente huir de terrenos abonados para una metafísica basada en prejuicios y prenociones de los que, desde su perspectiva, es preciso liberarse.

En esto se distinguiría la historia «efectiva» de «la de los historiadores», en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos. Desde aquí la necesidad de descuartizar cuanto permita el juego consolador de los reconocimientos. Pero aún hemos de reconocer un camino previo para completar tal perspectiva.

Foucault estima que, en concreto, «la historia será efectiva en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos, dramatizará nuestros instintos, multiplicará nuestro cuerpo y

lo opondrá a sí mismo. No dejará nada debajo de sí que tendría la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenario. Cavará aquello sobre lo que se la quiera hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos». ³⁵

Así, bajo las grandes continuidades del pensamiento, se intenta ahora detectar la incidencia de las interrupciones. De este modo la historia «efectiva» hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante, frente a toda una tradición de la historia —que Foucault califica de «teología racionalista»— que tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal al movimiento teológico o encadenamiento natural. La procedencia y la emergencia nos hacen ver que precisamente las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una simple mecánica.

No queda, por tanto, más vía que «sumergirse» para captar las perspectivas, desplegar las dispersiones y las diferencias, dejar a cada cosa su medida y su intensidad. Tal inmersión es un acceso a lo corporal y epidérmico del acontecimiento, esto es, una suerte de atención al acontecer mismo. De este modo, la historia «efectiva» realiza en vertical al lugar en que está, la genealogía de la historia. De aquí que «a la solemnidad del origen es necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones». ³⁶ Sólo así la historia será efectiva.

Genealogía en la arqueología: la historia

C.—Pero esta labor de excavación, esta «arqueología», también es un trabajo de historia...

M.F.—De hecho, sí. ³⁷

Foucault ni niega la historia, ni en absoluto pretende reemplazarla por la arqueología. Se muestra distante de

una concepción lineal, simplista, evolutiva y concienzuda, pero ¿cómo no estarlo? De ahí que la arqueología trate de «desenredar todos esos hilos tendidos por la paciencia de los historiadores: multiplicar las diferencias, embrollar las líneas de comunicación y esforzarse en hacer más difíciles los accesos». ³⁸

Se cimenta así una nueva perspectiva teórica, quizás algún día individualizable como disciplina, tal vez suscitadora de un haz de problemas replanteables en otra parte, de manera distinta y con métodos diferentes. No preocupa eso en exceso a Foucault: «No he presentado jamás la arqueología como una ciencia, ni siquiera como los primeros cimientos de una ciencia futura». ³⁹ Ha de hablarse, por ello, fundamentalmente, no tanto de la arqueología —sin más— sino de una arqueología de la anatomía patológica, una arqueología de la filología, una arqueología de la economía política, una arqueología de la biología, una arqueología de la geografía... y, asimismo —y esto es lo que nos interesa ahora subrayar—, una arqueología de la historia. Arqueología, por tanto, del saber de un saber... de los saberes. «El subtítulo de *Las palabras y las cosas* no es “la” arqueología, sino “una” arqueología de las ciencias humanas.» ⁴⁰

La emergencia de la historia en la decadente Europa del siglo XIX, «patria de mezcolanzas y rebeldías», nos ofrece nuevamente luz acerca del objetivo de Foucault. El hombre de esta época es una mixtura, no sabe quién es, ignora qué rarezas se han mezclado en él, busca su papel, perdida su individualidad. La imposibilidad de crear en la que se encuentra, su ausencia de obra, la obligación de apoyarse sobre lo que se ha hecho antes y en otro lugar lo constriñen a la baja curiosidad del plebeyo. Busca su historia. Se busca en la historia.

Aquí pretende situarse precisamente Foucault, «en el límite de lo que podemos reconocer como nuestra historia. En el interior de esta historia que es nuestra, como de toda historia, reina una identidad: una misma cultura permite allí a varios seres humanos decir conjuntamente “nosotros”. Esta identidad [...] se constituye por medio de

una serie de exclusiones».41 Se presenta, de este modo, como asidero, como recurso. Desde esta perspectiva cobra sentido la distancia entre la historia efectiva y la de los historiadores, una vez perdido todo fundamento sobre alguna constante. «Efectiva», en la medida en que introduce la discontinuidad y no como mera rebelión u oposición, sino como resultado de una arqueologización. No podemos caer por ello, en el simplismo —por otra parte no presente en sus textos— de afirmar que Foucault se limita a poner fin a la historia: «nadie mata a la Historia, pero a una historia para filósofos, ¡a ésta sí quiero matarla por completo!».42

No queda la arqueología entronizada, en detrimento de la historia. No se buscaba su desbancamiento o su postergación, sino situarla en una dimensión adecuada.

J.P.—En detrimento de cierta concepción de la historia sí. Pero yo no creo que la historia desaparezca necesariamente. Tengo, por el contrario, la impresión de que, a pesar de sus defectos, el método de Foucault puede suscitar una concepción nueva y tal vez más adecuada de la historia.

B.B.—... a condición de superar la arqueología.

J.P.—... a condición de «pasar por» la arqueología: es un momento necesario en el desarrollo de investigación.43

Pero es a partir de aquí cuando, de nuevo, arqueología y genealogía se implican y necesitan mutuamente. «Una macro y una microfísica de poder han permitido, no ciertamente la invención de la historia (hacía mucho tiempo que no tenía necesidad de serlo), sino la integración de una dimensión temporal, unitaria, continua, acumulatoria en el ejercicio de los controles y la práctica de las dominaciones. La historicidad “evolutiva”, tal como se constituye entonces —y tan profundamente que todavía hoy es para muchos una evidencia—, está vinculada a un modo de funcionamiento del poder. Igual que, sin duda, la “historia-rememoración” de las crónicas, las genealogías de las hazañas, de los reinos y de los actos había estado lar-

go tiempo vinculada a otra modalidad de poder. Con las nuevas técnicas de sometimiento, la “dinámica” de las evoluciones continuas tiende a reemplazar la “dinástica” de los acontecimientos solemnes.»44 Sería suficiente con aludir al ejemplo paradigmático de la locura para comprender el alcance y «eficacia» de una historia y una razón «no efectivas», que reducen aquélla al silencio de la ausencia de obra. «Desde que hay la “razón” y la “historia” existen locos.»45

A partir de estas consideraciones se ha pretendido efectuar con Foucault toda una serie de aproximaciones que estimamos un tanto forzadas, según las cuales «el concepto de historia que funciona en la Arqueología tiene muchas consonancias comunes con otro concepto de historia...: el concepto científico de historia tal como aparece en el materialismo histórico. El concepto de una historia que también se presenta como un proceso sin sujeto estructurado por un sistema de leyes. Un concepto que, por esta razón, es también radicalmente antiantropologista, antihumanista, antiestructuralista».46

Otros comentaristas estiman, sin embargo, que no es en esta obra sino en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber* donde se produce una ruptura con la concepción de Historia mantenida por Foucault hasta entonces.47

No estamos ante una polémica superficial y sin sentido. En realidad, es el reflejo de una cuestión que puede resultar absolutamente fecunda, una vez superados los viejos tópicos, dogmatismos y mistificaciones. La presencia de Marx en Foucault no puede reducirse a una mera labor ecléctica, sino que se trata de algo más sutil y complejo.

Hay una clara distancia que hemos de señalar desde un primer momento. «Marx para mí no existe. Quiero decir esta especie de identidad que se ha construido en torno a un nombre propio, y que se refiere tan pronto a un individuo, tan pronto a la totalidad de lo que ha escrito, tan pronto a un inmenso proceso histórico que deriva de él. [...] Hacer funcionar a Marx como un “autor”, localizable en un filón discursivo único y susceptible de un análi-

sis en términos de originalidad o de coherencia interna es siempre posible. Después de todo se tiene perfectamente el derecho de “academizar” a Marx. Pero ello es desconocer el estallido que ha producido.»⁴⁸ Tal vez, con todo, no hay en ello sino la explicitación de cuanto señalamos más arriba respecto a dejar en suspenso la «unidad de la obra». No es, por tanto, una distancia exclusiva y peculiar.

Quienes apuestan por un giro de Foucault a partir de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* consideran que sus arqueologías nacían de una concepción espacial de la sociedad, en la que ésta era definida por sus márgenes, y que resultaba fructífera. Así, frente a la temporalidad, privilegiaba el espacio; frente a la dicotomía arqueología/ciencia, presentaba la invalidación de saber que servía de justificación al ejercicio del poder sobre los cuerpos de los marginados, los locos y los cadáveres de los pobres; frente a un análisis centrado unilateralmente en la producción económica, oponía el estudio de las prácticas ejercidas sobre los improductivos e incapaces; frente a la superestructura como reflejo de una instancia determinante, presentaba los discursos implicados en las prácticas de control social; frente a una historia totalizadora y continua, introducía la discontinuidad, el análisis segmentario y limitado, los movimientos anónimos que cobran sentido a partir de la articulación de los distintos elementos.

Para tales círculos esta visión se prestaba a equívocos, ya que cabía aún la posibilidad de pensar en un sujeto universal de la Historia constituido por esas masas marginales —lo que implicaría de nuevo la continuidad— y además nos situaba ante una historia estructural de carácter formal. En realidad, el paso vendría dado por una nueva concepción del poder y de la lucha como consecuencia del Mayo del 68. La sociedad ya no se entiende en términos de oposición, sino desde una perspectiva funcional, de inclusión. «Desde entonces la historia foucaultiana no sería ya arqueológica, sino genealógica», como expresión del paso «del modelo de la lepra» al «modelo de la peste».⁴⁹

Es ahora, precisamente, cuando cabe definir este proyecto. «Quería ver cómo se podrían resolver estos problemas de constitución en el interior de una trama histórica en lugar de reenviarlos a un sujeto constituyente. Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que puede dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios del objeto, etc.; sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía a través de la historia.»⁵⁰

La genealogía se remonta en el tiempo no para establecer la continuidad y buscar los orígenes, sino para reconstruir la dispersión que caracteriza el pasado, rompiendo así con una historia que busca la totalidad. Se trata, por tanto, de una genealogía basada en el espacio, que se opone, por tanto, al despliegue metahistórico de las significaciones y de los indefinidos teológicos.

«Será necesario hacer una crítica de esta descalificación del espacio que reina desde hace varias generaciones. ¿Ha comenzado en Bergson o antes? El espacio es lo que estaba muerto, fijado, no dialéctico, móvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico.» «La utilización de términos espaciales tiene un cierto aire de antihistoria para aquellos que confunden la historia con las viejas formas de la evolución, de la continuidad viviente, del desarrollo orgánico, del progreso de la conciencia o del proyecto de la existencia. Desde el momento en que se hablaba en términos de espacio se estaba en contra del tiempo. Se “negaba” la historia, como decían los tontos, se era un “tecnócrata”. No comprendían que en la percepción de las implantaciones, de las delimitaciones, del perfilamiento de los objetos, de los gráficos, de las organizaciones de dominio, lo que se hacía aflorar eran los procesos —por supuesto históricos— del poder. La descripción especializante de los hechos del discurso

desemboca en el análisis de los efectos de poder que están ligados a ellos.»⁵¹

Foucault se desmarca de este modo de una historia que se define por la ausencia de la geografía y en tal sentido se distancia del marxismo clásico. Algunos comentaristas consideran incluso que «quizá la ausencia del espacio explique, a su vez, que la teoría marxista se asiente sobre una topología simplista —infraestructura, estructura y superestructura».⁵² Si bien hoy se plantea dicha topología concediéndole —en el seno del marxismo— un mayor sentido metafórico, no por ello la valoración queda descalificada, antes bien —quizás— confirmada. Y en esa misma línea, para esos comentaristas, esta deficiencia abre la posibilidad de uniformar la historia favoreciendo todo tipo de historicismos y correlativamente de humanismos.

Ello lleva a preguntarse de qué marxismo se habla. No faltan quienes estiman que Foucault posee una visión excesivamente clásica y superficial de Marx y, lo que sería más problemático, que «pretende explícitamente haber dado con el Marx verdadero, con el Freud auténtico».⁵³ Algo obviamente contradictorio con su visión de lo que cabe denominarse autor u obra. Su proceder le traicionaría.

Frente a estos extremos se procura, en otro sentido, subrayar excesivamente las distancias. Se insiste en que, por ejemplo, lo esencial de *Las palabras y las cosas* es esto: «Hay que desembarazarse de Marx». Se lee a Foucault destacando que su Marx «habría realizado un análisis, no una “crítica” de la economía; y sobre todo no establecería ningún nexo entre esta crítica y la de la sociedad», para concluir que «lo que ofrece de Marx es una caricatura».⁵⁴

Estimamos pobre este planteamiento contrincante. No cabe enmarcar superficialmente el abismo de esta distancia. Consideramos más adecuadas otras posturas que existen, en el caso de Foucault, en una «influencia —aunque en este caso la palabra es demasiado débil— de Marx, si no del marxismo: a pesar de ciertas formulaciones desafortunadas, nos parece absolutamente imposible soste-

ner que Foucault, teórica y prácticamente, se haya considerado un adversario, un enemigo del marxismo».⁵⁵

El problema queda planteado así desde una perspectiva más fructífera. Por supuesto, la complejidad del asunto justificaría un estudio pormenorizado que ni el momento, ni la oportunidad, posibilitan. Baste por ahora con señalar la pertinencia de este apunte acerca de la presencia de Marx en Foucault, dado su carácter en absoluto lateral, en el tema que ahora desarrollamos. Es el propio Michel Foucault quien considera que «es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En caso límite se podría uno preguntar qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista».⁵⁶

Se trataría de ir más allá. De ahí que quepa destacar, para ciertos autores, que «no sólo existe una relación de complementariedad entre la historia foucaultiana y la historia marxista. Foucault centra sus trabajos en aspectos que hasta entonces no habían sido analizados en una perspectiva política, lo que plantea un problema de fondo: ¿cómo es posible que los historiadores marxistas hayan infravalorado centros de poder que funcionan en torno a la locura, la enfermedad, la prisión, la sexualidad, etc.?».⁵⁷

Sí que hay en este sentido un nuevo modo de proceder que los marxistas no dogmáticos han incorporado inmediatamente, no sólo como vena a explotar, sino como auténtico filón teórico-político. Por tal motivo podemos hablar de un auténtico enriquecimiento. «Ciertamente, el discurso de Foucault no es sólo este ensamblaje de efectos que también produce, típico en cuanto discurso “de frontera”, por lo tanto extremadamente abierto, rico, problemático, sometido a tensiones que lo atraviesan y que, a veces, lo transforman. Es justamente por lo que estamos en la “urgencia” que ha producido su discurso; es en tanto queremos servirnos de él en cuanto estamos impelidos al análisis crítico. Y esta operación —Foucault nos lo ha

enseñado— no es tranquila: es la operación que abre en el interior de un espacio teórico un campo de lucha, un conflicto. Es, por otra parte, justamente la disponibilidad a este conflicto, el ser abierto a las reacciones que suscita, el suscitar estas reacciones, la que pone el trabajo de Foucault en una posición tan central en nuestro espacio histórico-crítico. Interrogarlo, ponerlo en cuestión, no significa removerlo, sino más bien afirmar que de ello queremos servirnos.⁵⁸ En esta línea, salvado cuanto pueda haber de utilitarismo o eclecticismo, el trabajo podrá resultar fructífero teóricamente.

Queda subrayada no sólo la concepción espacial de la sociedad que privilegia la genealogía, no sólo el carácter material que supone, sino asimismo su sentido de cara a la lucha contra el poder. «La función de los análisis históricos consiste precisamente en romper evidencias, deshacer malentendidos, señalar localizaciones estratégicas, proporcionar materiales de lucha, mostrar lo intolerable del poder y la necesidad de una transformación [...]. Las genealogías foucaultianas designan el campo de batalla, los puntos donde se debe golpear, desenmascaran las trampas, prevén en cierta medida las réplicas.»⁵⁹ Son nuevas coordenadas para la acción, lejos de «sabores metafísicos». Y en este sentido consideramos que «hay en Foucault, en su obra, una práctica del pensamiento teórico que no se separa de una búsqueda histórica».⁶⁰

No es anecdótico, por ello, que sus trabajos se presenten como tales búsquedas históricas: el nacimiento de la medicina moderna en el siglo XIX, el nacimiento y muerte de las ciencias humanas... La tesis de Foucault sobre la historia debe buscarse en la manera en que cuenta estos nacimientos y estas muertes y cuál es el modo de proceder de ese contar, cuál su funcionamiento.

Nos encontramos, de este modo, ante la historia genealógicamente dirigida. Ya no se persigue reconstruir las raíces de nuestra identidad ni reedificar el centro único del que provenimos; esa primera patria a la que ciertos «pseudometafísicos» prometen que volveremos. «No se trata ya de juzgar nuestro pasado en nombre de una ver-

dad que únicamente poseería nuestro presente; se trata de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad, indefinidamente desarrollada, del saber.»⁶¹ El proceso «natural» de la arqueología ha quedado abierto con ello a ámbitos que exigen una actividad genealógica: «... las descripciones de la arqueología del saber se articulan sobre otras disciplinas y sacan a la luz el papel científico de instancias no científicas e incluso políticas: hacen emerger los conceptos y sus campos y permiten el análisis de las formaciones sociales». «La arqueología es una máquina, pero una máquina crítica que pone en cuestión ciertas relaciones de poder.»⁶²

Pero, a su vez, el proceso «personal» de Foucault acerca sus posiciones a otros ámbitos: «ideológicamente he sido “historicista” y hegeliano hasta que leí a Nietzsche». Él «es el que ha dado como blanco esencial, digamos, al discurso filosófico, la relación de poder».⁶³

Tanto a través de la propia dinámica de la arqueología como de las configuraciones del «texto-Foucault», el discurso «discurre» hacia espacios menos lineales, progresivos e «históricos».

Escribir la historia presente

Si efectivamente ha quedado claro que Foucault no pretende hacer la historia del pasado preocupada en captar supuestos sentidos escondidos o descubrir leyes subyacentes, sin embargo su quehacer es una auténtica *escritura de la historia presente*. Ello muestra ya los límites de la arqueología. Ciertamente, si bien no pretende restituir lo ya pensado o deseado, sin embargo se caracteriza como una *reescritura*, «una transformación pautada de lo que ha sido ya escrito», «la descripción sistemática de un discurso-objeto».⁶⁴ Pero un estricto análisis del discurso habría de completarse con un radical cuestionamiento de las posibilidades mismas de la descripción, dado que la propia elección de categorías descriptivas implicaría ya una interpretación. Por otra parte, las prácticas discursi-

vas ni son simplemente regulares ni tales regularidades son meras combinaciones, dado que, por un lado, tienen el poder de formar objetos y sujetos y, por otro, testimonian la existencia de un principio sistemático de regulación. De ahí la preocupación de Foucault por lo que condiciona, limita e institucionaliza las formaciones discursivas.

No es suficiente, por tanto, con subrayar el lugar que las proposiciones ocupan en el seno de las formaciones discursivas, sino que tal quehacer arqueológico ha de enriquecerse con otro nivel complementario que deja aparecer otros niveles de inteligibilidad y de diferenciación y que no se satisface con aquella técnica. Ya desde *El orden del discurso* las reglas de la arqueología se ven complementadas con la formación efectiva del discurso por las prácticas no discursivas, y en este sentido no ha de hablarse tanto de una transición de arqueología a genealogía cuanto de un reconocimiento de los límites de aquella que se verá enriquecida por la introducción complementaria de la genealogía.

En este sentido se ha llegado a hablar⁶⁵ de dos fases en Foucault, una semiestructural y otra posthermenéutica. Si bien la primera pretendería estudiar las teorías de las ciencias humanas bajo su aspecto de discurso-objeto, describiendo en términos teóricos las reglas que rigen las prácticas discursivas; la segunda buscaría en las teorías de las ciencias humanas, lo que las hace inteligibles, ni en sistema alguno de reglas de formación o en un horizonte colectivo de significación, sino que «se trata más bien de ver ahora que las ciencias humanas forman parte de un conjunto más amplio de prácticas organizadas y estructurantes que contribuyen en gran medida a ampliar». Hay, por tanto, un cierto distanciamiento respecto del papel, sin embargo siempre importante, de la arqueología, en la apuesta por un nuevo nivel de inteligibilidad en el que la teoría, sin quedar ignorada, es leída asimismo como uno de los componentes a través de los cuales operan las prácticas estructurantes.

Escribir la historia presente exige, por tanto, subrayar

que el discurso no puede ser comprendido sino en la medida en que se integra en el proceso de desarrollo histórico de la sociedad y encarna una forma de vida. Esta orientación del análisis se concentra en un auténtico diagnóstico de la situación presente, que pasa por la consideración de que nuestra atención ha de dirigirse al ámbito en el que poder y saber se entrecruzan modelando lo que denominamos individuo, sociedad y ciencias humanas. Diagnóstico es, para Foucault, un auténtico desciframiento. La asociación de arqueología y genealogía nos conducen así a lo que ha sido denominado «una analítica interpretativa de la situación presente».⁶⁶

NOTAS

1. Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, Río de Janeiro, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978 (trad. cast.: Barcelona, Gedisa, 1980, 174 pp., Apéndice, p. 171).
2. Foucault, M., «Réponse au Cercle d'épistémologie», *Cahiers pour l'Analyse*, 9, verano (1968), «Genéalogie des sciences» (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 271 pp., p. 224).
3. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, 280 pp., p. 17 (trad. cast.: 5.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 355 pp., pp. 14-15).
4. Foucault, M., *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, 400 pp., p. 163 (trad., cast.: 9.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 375 pp., p. 151).
5. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 19 (trad., p. 16).
6. Daix, Pierre, «Structure (II): Althusser et Foucault», *Les Lettres Françaises* (París), 1.239 (1968) (trad. cast. en: *Claves del estructuralismo*, Buenos Aires, Caldén, 1969, 155 pp., p. 58).
7. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., pp. 21-22 (trad., p. 20).
8. Foucault, M., *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, 82 pp., p. 61 (trad. cast.: Barcelona, Tusquets, 1973, 64 pp., p. 49).
9. «Maestros»: Hegel y Bachelard.
10. Foucault, M., «Réponse au Cercle d'épistémologie», a.c., trad., p. 231.
11. Verley, E., «Entretiens sur Foucault», *La Pensée*, 137, febrero (1968), 13 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, o.c., p. 166).
12. Y respuesta de J. Proust, «Coloquio sobre *Las palabras y las cosas*», en *Análisis de Michel Foucault*, o.c., p. 166.
13. Wahl, F., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, Seuil, 1973 (trad. cast.: Buenos Aires, Losada, 1975, 231 pp., p. 23).

14. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 167 (trad., p. 215).
15. *Ibid.*, id. (trad., p. 215).
16. Le Bon, S., «Un positiviste désespéré: M. Foucault», *Les Temps Modernes*, 248, enero (1967) pp. 1.299-1.319 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 272 pp., p. 113).
17. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 168 (trad., p. 217).
18. Foucault, M., *Les mots et les choses*, o.c., p. 171 (trad., p. 158).
19. Le Bon, S., a.c., trad., p. 100.
20. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., pp. 164-165 (trad., pp. 212-213).
21. Cfr. Foucault, M., «Réponse à une question», *Esprit*, 371, mayo (1968), 860-864 (trad. cast. en: *Dialéctica y libertad*, Valencia, Fernando Torres, 1976, 167 pp., pp. 24-26).
22. Lecourt, Dominique, *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, París, François Maspero, 1972, 134 pp., p. 130 (trad. cast.: México, Siglo XXI, 1973, 130 pp., p. 126).
23. Lecourt, D., *Dissidence ou révolution*, París, François Maspero, 1978, 99 pp., p. 77.
24. Foucault, M., «Vérité et pouvoir» (entrevista con M. Fontana), *L'Arc*, 70, especial, pp. 16-26 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 181-182).
25. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 197 (trad., pp. 253-254).
26. *Ibid.*, pp. 225-226 (trad., p. 290).
27. *Ibid.*, pp. 227-228 (trad., pp. 292-293).
28. *Ibid.*, p. 215 (trad., pp. 276-277).
- Es ahora cuando puede comprenderse la valoración positiva de Foucault a trabajos como el de Jacques Rouffié: «contiene análisis importantes y formulaciones claras de las cuestiones de una bio-historia, que no será ya la historia unitaria y mitológica de la especie humana a través del tiempo, y una "bio-política", que no sería la de las particiones, conservaciones y jerarquías, sino la de la comunicación y el poliformismo». Foucault, M., «Bio-histoire et bio-politique», *Le Monde*, 17-18 de octubre (1976), 5.
29. Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, o.c., trad., p. 171.
30. *Ibid.*, trad., p. 19.
31. Cfr. Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, París, Minuit, 1965, Cahiers de Royaumont. Philosophie, 7 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1970, 58 pp., p. 32).
32. Foucault, M., «Nietzsche, la Genealogie, l'Histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971, pp. 145-172 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, o.c., p. 12). Cabría efectuar asimismo el análisis del término *Erfindung* (invención) que marca sus distancias también respecto *Ursprung*.
33. *Ibid.*, trad., p. 15.
34. Foucault, M., «Curso del 7 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, o.c., p. 131.
35. Foucault, M., «Nietzsche, la Genealogie, l'Histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, o.c., trad., p. 20.
36. Distanciamiento claro respecto de *Ursprung* en favor de *Erfindung*. Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, o.c., trad., p. 22.
37. Caruso, P., *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Milán, U. Mursia & C., 1969 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1969, 131 pp., p. 74).
38. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 221 (trad., p. 285).
39. *Ibid.*, p. 269 (trad., p. 346).
40. Foucault, M., «Questions à Michel Foucault à propos de la Géographie», *Herodote*, 1, primer trimestre (1976), 71-85 (trad. cast.: «Preguntas a M. Foucault sobre la geografía», en *Microfísica del poder*, o.c., p. 113).
41. Descombes, V., *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de Philosophie française (1933-1978)*, París, Minuit, 1979, 224 pp., p. 132.
42. Foucault, M., Entrevista en la ORTF, reproducida en *La Quinzaine Littéraire*, 46 (1968). (Cfr. Piaget, J., *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1974, 166 pp., p. 155.)
43. J. Proust y B. Balan, «Entretiens sur Foucault» (segunda entrevista), *La Pensée*, 137, febrero (1968), 25 (trad. cast. en: «Coloquio sobre Las palabras y las cosas», en *Análisis de Michel Foucault*, o.c., p. 187). En carta de M. Foucault a J. Proust hace suyas en cierto modo las afirmaciones de éste, señalando al respecto: «Tus observaciones me han apasionado», en «Lettre à J. Proust: À propos des "Entretiens sur Michel Foucault"», *La Pensée*, 139 (1968), pp. 114-117 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, o.c., p. 209).
44. Foucault, M., *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975, 318 pp., pp. 162-163 (trad. 3.ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1978, 336 pp., p. 165).
45. Descombes, V., o.c., p. 135.
46. Lecourt, D., *Pour une critique de l'épistémologie. (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, o.c., p. 101 (trad., p. 100).
47. Cfr. Varela, Julia y Álvarez-Uría, Fernando, «Foucault frente a Marx», *Tiempo de Historia*, 34, septiembre (1977), 92.
48. Foucault, M., «Questions à Michel Foucault à propos de la Géographie», a.c., 71-85 (trad., pp. 122-123).
49. Varela, Julia y Álvarez-Uría, Fernando, a.c., 93.
50. Foucault, M., «Vérité et pouvoir», a.c., trad., p. 181.
51. Foucault, M., «Questions à Michel Foucault à propos de la Géographie», a.c., trad., pp. 117-118.
52. Varela, Julia y Álvarez-Uría, Fernando, a.c., 97.
53. Cacciari, Massimo, «Poder, teoría y deseo», *El Viejo Topo*, 29, febrero (1979), 24.
54. Revault D'Allonnes, O., «Michel Foucault: Les mots contre les choses», *Raison Présente*, 2, febrero-abril (1967) (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, o.c., p. 47).
55. Cotten, J.-P., «La vérité en procès (à propos de quelques pages de Foucault)», *La Pensée*, 202, noviembre-diciembre (1978), 83.
56. Foucault, M., «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode»

(Dossier Michel Foucault), *Le Magazine Littéraire*, 101, junio (1975), 33 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, o.c., p. 100).

57. Varela, J. y Álvarez-Uría, F., a.c., 96.

58. Rella, Franco, *Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze, Foucault*, Milán, Feltrinelli, 1978, 67 pp., p. 66.

59. Varela, J. y Álvarez-Uría, F., a.c., 103.

60. Cotten, J.-P., a.c., 83.

61. Foucault, M., «Nietzsche, la Genéalogie, l'Histoire», a.c., trad., p. 29.

62. Kremer Marietti, A., *Foucault et l'archéologie du savoir*, Paris, Seghers, 1974, 244 pp., p. 7, y Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, o.c., trad., p. 172.

63. Foucault, M., en: Caruso, P., o.c., y en Foucault, M., «Entretien sur la prison: Le livre et sa méthode», a.c., 33 (trad., p. 101).

64. Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, o.c., p. 183 (trad., p. 235).

65. Cfr. Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (con un epílogo de M. Foucault), 2.^a ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp. 102 ss.

66. *Ibid.*, p. 124.

6

EL SABER Y LA VERDAD: PARA UNA GENEALOGÍA DEL PODER

El poder genera saber

Si fuese pretencioso, pondría como título general de lo que hago: genealogía de la moral.¹

Establecidas, si bien de modo incipiente, las condiciones de enunciación necesarias, no nos resistimos a señalar siquiera mínimamente los factores desencadenantes de lo que será la «nueva actitud» de Foucault y a asomarnos a lo que el espacio abierto da de sí. Ya en otro lugar, «la topografía» es diferente.

Su lectura de la lección inaugural en el Collège de France el 2 de diciembre de 1970,² con ocasión de su toma de posesión de la cátedra ocupada con anterioridad por Jean Hyppolite (*Histoire des Systèmes de Pensée*), muestra hasta qué punto la propia dinámica del discurso de Foucault y las implicaciones de su pensamiento abren una perspectiva «especial» —a la que ya aludimos con anterioridad—: «En toda sociedad, la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por

función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada materialidad».³

Aún el planteamiento presenta serias lagunas, pero sin duda se ha producido un desplazamiento. La respuesta es todavía inadecuada, pero la pregunta es ya legítima (la articulación de los hechos del discurso sobre los mecanismos de poder). Se expresa de este modo el carácter de «transición» al que responde el texto:

«Hasta ese momento me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, lo que dice no, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc. Ahora bien, considero inadecuada esta concepción [...]. De modo que abandonaré gustoso todo aquello que en el “Orden del discurso” puede presentar las relaciones de poder y el discurso como mecanismos negativos de rarefacción.»⁴

El año 1970 encuentra a Foucault en unas condiciones teóricamente expectantes. Baste señalar que *L'archéologie du savoir* (1969) no había sentido aún el impacto del Mayo de 1968 —la «contestation» ya no será unidireccional, sino puntual— y tenía bastante con afrontar la avalancha de textos que desencadenó *Les mots et les choses* (1966). La lectura sistemática de Nietzsche (1964-1968) convulsiona sus planteamientos más allá de la irrupción exitosa de la palabra «genealogía». Por otra parte, su participación junto a P. Vidal-Naquet y J.M. Domenach, en la fundación del GIP (Grupo de Información de Prisiones) expresa y a la par incide en la plurificación de los márgenes (dar la palabra al discurso será ahora darla a un discurso definido).

Se reinicia de este modo un proceso que culminará en 1975 con la publicación de *Surveiller et punir*. La perspectiva abierta por la pregunta: «¿Qué hay de peligroso en el hecho de que las gentes hablen y de que sus discursos proliferen indefinidamente?»⁵ conducirá, a lo largo de cinco años de un trabajo minucioso, serio y, en principio, poco espectacular, a la conquista de las condiciones de

enunciación para plantear el problema del saber y del poder. Sin tratar de establecer una ruptura con su labor precedente —como ya venimos señalando— no cabe ignorar la emergencia de un discurso en cierto sentido «nuevo». En este contexto cabe entender que Michel Foucault declare de *Surveiller et punir*: «es mi primer libro».⁶

Sin tratar de sacar excesivas consecuencias de tal afirmación, no cabe ignorar que, en alguna medida, su publicación «reedita» todo lo escrito hasta entonces por Foucault, desde la perspectiva ofrecida por los logros del minucioso —y en equipo—⁷ trabajo del Collège. De ahí que se haya señalado que, si en su momento fue considerada «*L'archéologie du savoir* como un ejercicio de relectura de sus tres textos anteriores, *Surveiller et punir* es, en una parte importante [...], un ejercicio de reescritura».⁸

Previamente, las conferencias dictadas en mayo de 1973 en la Pontificia Universidad Católica do Rio de Janeiro⁹ configuran lo que vendría a constituir un auténtico «borrador» de *Surveiller et punir*. La influencia clara de *Anti-Oedipe* de Deleuze y Guattari se manifiesta en una lectura en clave histórica del poder-saber (lo que psicoanalíticamente era leído en términos de deseo-naturaleza) y marca la pauta de lo que ya será la «dedicación de Foucault».

Ha sido precisa esta contextualización para comprender en qué medida el tema del poder viene a «sorprender» al propio M. Foucault desde la superficie misma de su discurso, que acaba por «aparecerse» como un «conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales».¹⁰ Y es ahora cuando la lección de Nietzsche conduce nuevamente a la pérdida de ciertas «ingenuidades», al considerar el conocimiento como una cierta relación asimétrica y polémica. Dicho conocimiento, como «efecto de una batalla», prepara la perspectiva desde la cual abordar teóricamente «el problema de la formación de determinados dominios de saber a partir de relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad» que «no serán un velo o un obstáculo para el sujeto de conoci-

miento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad». ¹¹

En esta perspectiva se sitúa *Surveiller et punir* a fin de mostrar hasta qué punto, «bajo el conocimiento de los hombres y bajo la humanidad de los castigos, se reencuentran un cierto asedio disciplinario de los cuerpos, una forma mixta de sumisión y objetivación, un mismo poder-saber». ¹² El «pretencioso» —posible— título general con el que iniciamos el apartado queda concretado con un nuevo rostro: «¿Puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?». ¹³

Conviene señalar desde un primer momento que carecería de sentido para Foucault pensar que en nuestra sociedad el poder ha negado el cuerpo en favor de la espiritualidad, del alma, de la conciencia. En efecto, nada más material y más físico que el ejercicio del poder.

El cuerpo se presenta como objeto y blanco del poder. Pero no se le trata en masa, como si fuera una unidad indisoluble, sino que se trabaja en sus partes, se ejerce sobre él una coerción débil y se aseguran presas al nivel mismo de los movimientos, gestos, actitudes, rapidez, etc. En una palabra, poder infinitesimal sobre un cuerpo activo.

Este control sobre el cuerpo atraviesa, sin embargo, una serie de momentos y adopta un conjunto de aptitudes y formas encaminadas a ofrecer un resultado sutil en el que paulatinamente desaparece, no ya el detentador del poder, sino incluso el agente mismo, en un recorrido que culminará en el encuentro e identificación en el propio «lugar-cuerpo» del controlador y controlado.

El ejercicio del poder sobre el cuerpo no ha seguido los mismos medios ni ha pretendido los mismos objetivos a lo largo de las distintas épocas. Este desplazamiento de objeto y estas modificaciones se ven claramente ejemplificadas en el análisis del proceso penal. Si examinamos las prácticas punitivas anteriores al siglo XVIII, nos aparece el cuerpo físico como blanco absoluto de la represión penal. La tortura, el suplicio y la muerte son las formas frecuentes de castigo. Sin embargo, la penalidad moderna

reorienta esta anterior disposición. «Las prácticas punitivas se han vuelto públicas, no tocar ya el cuerpo o lo menos posible en todo caso, y eso para herir en él, algo que no es el cuerpo mismo [...]. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos. Como efecto de esta nueva circunspección, un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos.» ¹⁴

Con ello, la penalidad moderna busca una mayor humanidad en los castigos, bajo la cual se encuentra cierto dominio disciplinario de los cuerpos, una forma mixta de conocimiento y objetivación. Y el modo específico de sujetar a los hombres da lugar al nacimiento del *hombre* como objeto del saber con estatuto científico.

De este modo, «estas modificaciones van acompañadas de un desplazamiento en el objeto mismo de la operación punitiva. ¿Disminución de intensidad? Quizá. Cambio de objetivo indudablemente... A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones». ¹⁵

Realmente lo que ha ocurrido ha sido un cambio de los procedimientos punitivos por una técnica penitenciaria, es decir, por procedimientos disciplinarios. Éstos permiten una coacción ininterrumpida, constante, un control minucioso de las operaciones del cuerpo y le imponen una relación de docilidad-utilidad. Son una multiplicidad de procesos. Técnicas minuciosas siempre; con frecuencia, ínfimas; pero que tienen su importancia, puesto que definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo, una microfísica del poder nueva. Pequeños ardides dotados de un gran poder de difusión, acondicionamientos sutiles, de apariencia inocente pero en extremo sospechosos, dispositivos que obedecen a inconfesables economías, o que persiguen coerciones sin grandeza, son, sin embargo, los que han provocado la mutación del régimen punitivo en el umbral de la época

contemporánea... La disciplina es una anatomopolítica del detalle.¹⁶

La genealogía se constituye así como una tecnología política, como física y microfísica del poder; es, en ese sentido, «anatomía» de dicho poder.¹⁷ Cobra vigencia con ello la configuración de un «tratamiento» respecto al cuerpo social, económico y político, cuya «función será ya no castigar las infracciones de los individuos, sino corregir sus virtualidades».¹⁸ La «mirada» —aquella mirada clínica— es ahora «panóptica»: «Ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas».¹⁹ Se construye a su través todo un espacio de «ortopedia social». El panóptico produce una perspectiva original. Ya no hay indagación, sino vigilancia permanente por quien detenta un poder, que, al ejercerlo, «tiene la posibilidad no sólo de vigilar, sino también de construir un saber sobre aquéllos a los que vigila».²⁰

Pero poco a poco la vigilancia en su versión física, inmediata, pierde progresivamente el espacio en las instituciones de control. Ha dejado paso a la visión mediatizada por la palabra, a la observación simbólica a través del discurso técnico. «Esta simbolización de la vigilancia, sustitución del vigilante por su representación, tiene dos efectos inmediatos que se perciben ya en el panóptico: El primero es el de escamotear el vigilante a los ojos del vigilado. El segundo permite que el vigilante, una vez simbolizado, se instale en la conciencia del vigilado.»²¹

Ya no es una persona, sino una presencia tentacular. El espacio «vigilado» lo es también de trabajo, de instrucción, de ocio, de afectos. No sólo observa, sino que provoca: surte efectos.

Es, además, una mirada sin ojo. Ya no será una mirada que recluye, como la del siglo XVIII, dirigida esencialmente a excluir a los marginales o reforzar la marginalidad. Será una mirada de secuestro —la del siglo XIX— cuya finalidad es la inclusión y la normalización.²²

Es ahora cuando se comprende el carácter simbólico, ejemplar, de todas estas instituciones de secuestro creadas en el siglo XIX. Y es asimismo cuando la prisión pasa

a ser parte de la sociedad; su imagen invertida, una imagen transformada en amenaza. Así, mientras aquélla se libera de ser tal ya que se asemeja al resto de dichas instituciones, al mismo tiempo las absuelve porque se presenta únicamente para quienes cometieron una falta. De este modo, la prisión se incluye de hecho en la pirámide de los panoptismos sociales.

Aquel poder que recluía, ahora secuestra... normaliza. Su presencia en una red de instituciones le otorga una configuración capilar, microscópica...; cuya eficacia —no sólo política— es tal que hace del tiempo y el cuerpo de los hombres fuerza productiva. En este sentido, para que haya plus-ganancias se precisa un subpoder; éste, al entrar en funcionamiento, provoca el nacimiento de una serie de saberes —saber del individuo, de la normalización, saber correctivo—. Estos saberes y estos poderes están firmemente arraigados, no sólo en la existencia de los hombres, sino también en la relaciones de producción.²³

Con ello se manifiesta en qué medida «un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto científico».²⁴ Más concretamente se establece en qué medida la apropiación política de los cuerpos por un sistema disciplinario es previa a su utilización económica. Así, «el cuerpo no deviene fuerza útil más que si es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido».²⁵

Y es ahora cuando el problema queda centrado en su dimensión «positiva»: «la historia de la penalidad, del encarcelamiento, es mucho menos una historia del castigo que la del saber sobre el hombre».²⁶

La historia política de los cuerpos

La historia del saber es fundamentalmente la historia de la configuración de unos espacios de localización y verbalización. Incorporada ya la mirada, el panóptico somos, sobre todo, nosotros mismos. Partimos de la alienación como situación originaria. Luego, descubrimos la en-

fermedad y, en último término, definimos al anormal. El hombre se encuentra en condiciones que suprimen efectivamente su libertad y que lo aíslan, poniendo continuamente en conflicto su idea como algo unitario, al situarlo en una sociedad no hecha a la medida del hombre real, abstracta en relación al hombre concreto. El enfermo mental es la apoteosis de ese conflicto. «Si se ha hecho de la alienación psicológica la consecuencia última de la enfermedad es para no ver la enfermedad en lo que realmente es: la consecuencia de las condiciones sociales en las que el hombre está históricamente alienado.»²⁷

Desde esta perspectiva, para Foucault la enfermedad está constituida por la misma trama funcional que la adaptación normal, haciendo posible lo anormal y fundamentándolo. «Por lo tanto, tratar de definir la enfermedad a partir de una distribución de lo normal y lo anormal es invertir los términos del problema: es hacer una condición de una consecuencia, con la finalidad, sin duda implícita, de ocultar la alienación como verdadera condición de la enfermedad.»²⁸

Queda claro, por tanto, que debemos encontrar la causa primera de dicha enfermedad en un conflicto del medio humano y que lo más característico de ella es ser precisamente una reacción de defensa generalizada ante ese conflicto. Por ello, no hay curación posible cuando se irrealizan las relaciones del individuo y su medio; sólo es curación la que produce nuevas relaciones con tal medio. Querer desligarlo de sus condiciones de existencia es desear mantenerlo en su condición de alienado.

En esta misma medida, no sólo todos somos enfermos, sino que tal vez se reproduce, se expresa, un idéntico proceso al de la sinrazón. «La locura formará parte en lo sucesivo de nuestra relación con los otros y con nosotros mismos, del mismo modo que el orden psiquiátrico atraviesa nuestras condiciones cotidianas de existencia.»²⁹

La sinrazón no se encuentra ya como presencia furtiva del otro mundo, sino aquí, en la transcendencia naciente de todo acto de expresión. «Ya no lleva esos rostros extraños [...] sino la máscara imprescindible de lo familiar y de

lo idéntico. La sinrazón es al mismo tiempo el mismo mundo y el mundo mismo, separado de él sólo por la delgada superficie de la pantomima; sus poderes no son ya de desplazamiento; ya no tiene el don de hacer surgir lo que es radicalmente extraño, sino de hacer girar al mundo en el círculo del mismo.»³⁰

Si se trata de realizar la arqueología de la enfermedad, el momento en el cual «el mal», «lo contranatura», «la muerte»... todo ese fondo negro que emerge a la luz, ello se efectúa en el espacio profundo, visible y sólido, cerrado pero accesible del cuerpo humano. Así, «la enfermedad... se hace aparente en el cuerpo. Allí encuentra un espacio cuya configuración es del todo diferente: es éste, concreto, de la percepción. Sus leyes definen la forma visible que toma el mal en el organismo enfermo: la manera en la cual se reparte, se manifiesta, progresa, alterando los sólidos, los movimientos o las funciones, provoca lesiones visibles en la autopsia, suelta en un punto u otro el juego de los síntomas, provoca reacciones, y con ello se orienta hacia un resultado fatal y favorable. Se trata de estas figuras completas y derivadas por las cuales la esencia de la enfermedad... se articula en el volumen espeso y denso del organismo y toma cuerpo en él.»³¹

La mirada del médico no se ha dirigido inicialmente a ese cuerpo concreto, a esa plenitud positiva que está frente a él, sino a intervalos de naturaleza, a lagunas y distancias. Con ellos elabora un cuadro y le da cuerpo.

Esto explica el que «para nuestros ojos ya gastados el cuerpo define, por derecho de naturaleza, el espacio de origen y la repartición de la enfermedad: espacio cuyas líneas, cuyos volúmenes, superficies y caminos están fijados, según una geometría ahora familiar, por el atlas anatómico. Este orden del cuerpo sólido y visible no es, sin embargo, más que una de las maneras para la medicina de espacializar la enfermedad. Ni la primera indudablemente, ni la más fundamental.»³²

De este modo la mirada no es ya reductora, sino fundadora del individuo en su calidad irreductible. Por eso es posible organizar alrededor de él un lenguaje racional.

«Emparejamiento simple, sin concepto, de una mirada y de un rostro, de una ojeada y de un cuerpo mudo, especie de contacto previo a todo discurso libre de los embarazos del lenguaje, por el cual dos individuos vivos están enjaulados en una situación común pero no recíproca.»³³

Y aquí también, como en el panóptico, la propia mirada médica vigilante que espacializa la enfermedad en un cuerpo, es asimismo espacio de localización y configuración y, por tanto, vigilada. Vigilante, vigilado.

Se trata de un *cuerpo-región* en el que las cosas y las palabras no están ya —mejor, aún— separadas, «allá donde aún se pertenecen, al nivel del lenguaje», «espacio lleno en el hueco del cual el lenguaje toma su volumen y su medida».³⁴ El cuerpo *restablece* así la alianza tal vez jamás establecida. Se nos remite de este modo a un quehacer cuasi-inaugural en el que lo configurador de un espacio queda en él configurado, constituyendo en dicho espacio un cierto mundo. Esta «nueva alianza que hace *ver* y *decir*» propicia una suerte de discurso *ingenuo*. Ingenuo, quizás, en tanto pretende decir algo distinto de cuanto ese cuerpo como tal da al decir. Ingenuo, tal vez, porque atento al «contenido coloreado de la experiencia» se limita a «decir lo que se ve».³⁵ Pero ingenuo, asimismo, con todo el alcance inaugural de una alianza intensa y densa, «como si se tratara de un regreso a una mirada al fin matinal»;³⁶ con expresión de aliento heideggeriano Foucault trata de mostrar que nos situamos en un nivel originario. No se limita a dichos que dicen lo que se ve, sino que este cuerpo que abre el lenguaje a todo un dominio nuevo, no sólo perpetúa la relación de lo visible y de lo enunciable, sino que *funda* y *constituye* la misma experiencia, al «dar al decir lo que se ve».³⁷

Queda con ello recreado todo un ámbito en la atención ajustada al lenguaje que abre el nuevo dominio. Es el propio cuerpo, en cierto modo único, el que pretendiendo ser recogido y descrito en un lenguaje es finalmente descubierto; y lo que era un mero intento de formulación pasa a ser al mismo tiempo gesto —gesto de descubrimiento—. Ya no hay una noche más allá del *cuerpo-re-*

gión, ni el mal, ni la enfermedad, ni la muerte encuentran ya otro asiento.³⁸ En el descubrimiento quedan patentes los límites de este lenguaje que se confirma como único en la finitud del propio cuerpo, que discurre en la confirmación de la experiencia de la individualidad vinculada a la muerte. Precisamente el «descubrimiento implicaba a su vez como campo de origen y de manifestación de la verdad, el espacio discursivo del cadáver».³⁹

Por otra parte, Foucault analiza la imbricación del poder de un modo más dispositivo en *La voluntad de saber*.⁴⁰ La pregunta es ahora acerca del sexo: «¿A qué se debe el que se haya considerado como un lugar privilegiado donde se lee, donde se dice nuestra verdad profunda? [...] El sexo ha sido siempre el núcleo donde se anuda, a la vez que el devenir de nuestra especie, nuestra "verdad" de sujetos humanos».⁴¹ Se tratará en concreto, y según sus propias palabras, de «analizar la formación de cierto tipo de saber sobre el sexo en términos de poder y no de represión o de ley»,⁴² de dar con «el esquema de las modificaciones que las relaciones de fuerza por su propio juego implican».⁴³

Ha habido desde su punto de vista una exhortación a decirlo todo, a confesarlo, a producirlo. Evidentemente no niega que el sexo haya sido prohibido, tachado, enmascarado o ignorado, pero sería un error constituir ese dato en el elemento fundamental desde el cual entender cuanto se ha dicho del sexo desde la época clásica. Incluso los elementos negativos —rechazos, censuras, prohibiciones—, que se reagrupan en el gran mecanismo central de la hipótesis represiva y que podrían conducirnos a otorgarles un desmesurado protagonismo, no son sino piezas con un papel local y táctico en una técnica de poder, en una voluntad de saber. Forman parte al mismo tiempo de una economía compleja donde figuran al lado de las incitaciones, las manifestaciones y las valoraciones.

El sexo se ha convertido en algo que debe ser dicho y dicho exhaustivamente. Los «discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio; en todas partes fueron preparadas incitaciones a ha-

blar, en todas partes dispositivos para escuchar y registrar, procedimientos para observar, interrogar y formular. [...] Se trata menos de "un" discurso sobre el sexo que de una multiplicidad de discursos producidos por toda una serie de equipos que funcionan en instituciones diferentes». ⁴⁴

De este modo el proyecto de una genealogía de la «ciencia del sexo» marca el carácter, no inhibitor, sino constitutivo de este dominio complejo que es la sexualidad. Genealogía en términos positivos a partir de las incitaciones, focos, técnicas y procedimientos que han permitido la formación de ese saber. ⁴⁵

En este contexto, Foucault señala que el siglo XIX y el actual son la edad de la multiplicación, de la incitación de heterogeneidades sexuales. En ellos se produce una dispersión de las sexualidades y una implantación de las perversiones. Comienzan a salir a la luz toda una gama de modalidades periféricas, muchas especies de pequeños perversos que los psiquiatras entomologizan. Las rarezas del sexo pasan a depender de la medicina y de lo patológico, y es de esta manera como debemos buscarlas en nuestro cuerpo, «sorprenderlas en el fondo de nuestro organismo o en la superficie de la piel». En apariencia, este fenómeno se trata de un dispositivo de contención, mientras que en realidad, por medio de él, el poder avanza, multiplica sus efectos, penetra en lo real y lo subdivide. «La mecánica del poder que persigue toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye en razón de ser y orden natural del desorden. ¿Exclusión de las mil sexualidades aberrantes? No. En cambio, especificación, solidificación regional de cada una de ellas. Al diseminarlas se trata de sembrarlas en lo real mismo y de incorporarlas al individuo.» ⁴⁶

Mediante este proceso va explicitándose la construcción del saber a través de los efectos positivos de este poder: «el sexo no ha sido únicamente una cuestión de sensación y de placer, de ley o de interdicción, sino tam-

bién de verdad o falsedad; que la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, precioso o temible; en suma, que el sexo haya sido constituido como una apuesta en el juego de la verdad». ⁴⁷

Basta lo señalado hasta aquí para destacar el carácter no meramente reactivo de la sexualidad respecto a un poder que intentara dominarla, sino que funciona precisamente como uno de los elementos que, dentro de dichas relaciones de poder, está dotado de mayor instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo a las más variadas estrategias. Según las propias palabras de Foucault, sexualidad «es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no a una realidad por debajo de la cual se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red de superficie, donde la estimulación de los placeres, la incitación a los discursos, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder». ⁴⁸

Incluso habría de cuestionarse esa realidad etérea que es el sexo, que históricamente se forma en el interior del dispositivo de sexualidad. A lo largo del siglo XIX, y paralelamente a la formación de éste, vemos elaborarse la idea de que existe algo más que los cuerpos, las localizaciones somáticas, las funciones, las sensaciones y los placeres, algo más y algo diferente, algo dotado de propiedades intrínsecas y leyes propias: el sexo. «El sexo ha muerto, su mandato no procede de una impulsión instintiva residente en la interioridad personal, sino de una compulsión social residente en la exterioridad impersonal.» ⁴⁹

Sirva esta experiencia genealógica como referencia a partir de la cual delimitar el procedimiento que Foucault propone para sus trabajos, desde la perspectiva de que la historia de la verdad no se forma únicamente «en» «o» a partir de la historia de las ciencias, sino que «hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber». ⁵⁰

Sería erróneo, por tanto, considerar que la sexualidad no es sino el efecto de una instancia llamada sexo. Es precisamente a través del sexo —el elemento más especulativo, más ideal y más interior— como el poder organiza su apoderamiento de los cuerpos, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres.

Los postulados del poder y la verdad

En el proceso que nos condujo a la Óptica del Panóptico (vigilancia generalizada), a través de la Mecánica de la Disciplina (utilización óptima de cuerpos y fuerzas), a la Fisiología de la Normalización (establecimiento de un cuerpo de «normas») se vislumbra la efectividad de un aspecto esencial en la obra de Foucault: «para mí, lo esencial del trabajo es una reelaboración de la teoría del poder».⁵¹

La pregunta por el carácter exclusivo de la prisión como forma de penalidad⁵² configura un modo de trabajo bien definido en Foucault: se trata de seguir su historia efectiva (cómo se ha impuesto desde el exterior a la teoría y práctica penal; cómo ha ofrecido los servicios de su maquinaria poderosa y económica a los fines de secuestro laboral que la sociedad necesita mantener; cómo ha colaborado en la constitución de un «cuerpo obrero concentrado, aplicado, ajustado al tiempo de la producción, brindando exactamente la fuerza requerida».⁵³

Es a través de estos canales y mediante este tipo de análisis como Foucault perfilará un bosquejo teórico cuya enumeración en cuerpo de tesis ha sido siempre reacio a ofrecer.⁵⁴ Su elaboración procede, más bien, a través de una puesta entre paréntesis de los postulados principales de los discursos tradicionales acerca del poder. Es, ante todo, una epojé de lo tópico.⁵⁵

Cabe señalar desde un primer momento que la concepción foucaultiana del poder ha sido producida por una necesidad teórica de explicar los fenómenos históricos que las concepciones tradicionales no permitían comprender.

Dicha necesidad teórica obliga a cuestionar los siguientes postulados:

1. *Postulado de la propiedad* (el poder sería la «propiedad» de una clase que lo habría conquistado). Foucault muestra, por el contrario, que no es así ni es ésta su procedencia. Es menos una propiedad que una estrategia, y sus efectos no son atribuibles a una apropiación, sino a disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos. Se ejerce más que se posee.

Hay una distancia respecto a la concepción marxista tradicional, según la cual el poder tendría actualmente el papel de mantener la relaciones de producción y una dominación de clase que favorece su desarrollo y la apropiación de la fuerza productiva. El poder político encontraría en la economía la razón política e histórica de su existencia. El poder en suma, es un privilegio adquirido y conservado por la clase dominante que lo ejerce sobre la que no lo tiene, en forma de explotación, dominio y prohibición. No se duda que efectivamente las relaciones de poder están en íntima conexión con las relaciones económicas y forman «una especie de haz con ellas», pero de esto no puede deducirse una esencia económica del poder.

Sería erróneo, por tanto, considerar que el poder se concibe como una propiedad o un privilegio del soberano o un grupo social —que se posee— y como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un cuerpo sobre los demás, de una clase sobre el resto: un poder que se aplica pura y simplemente como una obligación o prohibición. «Este nuevo funcionalismo no niega ciertamente la existencia de las clases y de sus luchas, pero dibuja otro cuadro, con otros paisajes, otros personajes, otros procedimientos que aquéllos a los que la historia tradicional, incluso marxista, nos había acostumbrado: “puntos innumerables de enfrentamientos, hogares de inestabilidad, con sus riesgos de conflicto cada uno, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerza”, sin analogía ni homología, sin

univocidad, pero con un tipo original de continuidad posible.»

Se perfila de este modo el poder como «la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego, por medio de luchas y enfrentamientos incesantes, las transforman, las refuerzan, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales».⁵⁶

2. *Postulado de la localización* (el poder sería poder de Estado, estaría localizado en un aparato de Estado, hasta el punto de que los poderes «privados» no tendrían sino una aparente dispersión). Foucault muestra, por el contrario, que el Estado aparece incluso como un efecto de conjunto o resultante de una multiplicidad de mecanismos y focos que se sitúan a un nivel completamente diferente y que constituyen por cuenta propia «microfísica del poder».

Se trata de dar con lo que puede haber de más «oculto» en estas instancias «en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales, saltando por encima de las reglas de derecho que lo organizan y lo delimitan».⁵⁷ Todo ello para recobrarlo posteriormente justo en las infraestructuras económicas y seguirlo en sus formas no solamente de Estado, sino infraestatales o paraestatales, y reconocerlo en su juego material. «El poder no está localizado en el aparato de Estado, y nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera más minuciosa, cotidiana.»⁵⁸

De ahí que Foucault subraye que en las sociedades modernas el carácter disciplinario no puede identificarse

simplemente con la instancia de una institución o un aparato, precisamente porque es una forma de poder, una tecnología que atraviesa todo tipo de aparatos e instituciones, para religarlas, protegerlas, hacerlas converger, hacerlas ejercer de un modo nuevo. La disciplina penetra así en el «detalle» del campo social «autonomizándose». Ello comporta una concepción del espacio social tan sugerente como la de los espacios físicos o matemáticos actuales, lejos de una localización puntual.

3. *Postulado de la subordinación* (el poder encarnado en un aparato de Estado estaría subordinado a un modo de producción como a una infraestructura). Foucault, a pesar de considerar que, efectivamente, es posible hallar correspondencias más o menos estrictas entre un modo de producción que plantea unas necesidades y una serie de mecanismos que se ofrecen como solución, sin embargo, estima que es difícil sostener una determinación económica como «última instancia», incluso dotando a la superestructura de «capacidad de reacción».

Los mecanismos de poder actúan ya incluso desde el «interior» mismo de los cuerpos, influyendo en todo el campo económico, en las fuerzas productivas y en las relaciones de producción. No tiene sentido, por tanto, hablar del poder como una mera sobreestructura. Toda economía supone unos mecanismos de poder inmiscuidos en ella.

Se perfilan una serie de características del poder tales como la inmanencia de su campo (sin unificación trascendente), la continuidad de su línea (sin una centralización global), la continuidad de sus segmentos (sin totalización distinta): «espacio serial». Y de ahí que la propuesta teórica de Foucault sea clara: consistiría en abandonar el modelo del espacio piramidal trascendente por el de un espacio inmanente hecho de segmentos. Es más bien el abandono de dicho modelo pero en la imagen definitiva, por cuanto la figura piramidal subsiste pero con una función difusa y repartida en todas sus superficies.

4. *Postulado del modo de acción* (el poder obraría mediante represión e ideología). Éstas no son sino límites

extremos del poder que en ningún modo se contenta con impedir y excluir, o hacer creer y ocultar. «Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: reprime, rechaza, censura, abstrae, disimula, oculta. De hecho el poder produce lo real; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad.»⁵⁹ La teoría que define al poder en términos negativos supone que los efectos son homogéneos en cada lugar donde interviene, reproduciéndose de forma análoga en las instituciones: lo identifica con un curso de la prohibición.

Conviene destacar, con todo, la distancia de Foucault respecto a las perspectivas que califica de marxista y paramarxista. Se siente alejado de quienes privilegian la ideología suponiéndola siempre un sujeto humano cuyo modelo habría sido proporcionado por la filosofía clásica y estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse. Subraya, sobre todo, su desmarque «de los paramarxistas, como Marcuse, que da a la noción de represión un papel exagerado, ya que si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modelo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran super-ego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte es debido a que produce efectos positivos en cuanto al deseo —esto comienza a conocerse— y también al saber. El poder, lejos de estorbar el saber, lo produce».⁶⁰

Más allá de cuanto pudiera haber de «ajustado» en la valoración de Foucault, conviene destacar los efectos constructivos de su propio discurso: «las relaciones de poder, son, por encima de todo, productivas».⁶¹

Destacamos este aspecto organizacional del poder, su capacidad de «producir lo real». Foucault asociará el proceso en la sociedad actual a la «normalización» (ese término «disciplinario»), que no cabe identificar sin más con la represión o la ideología.

5. *Postulado de la legalidad* (el poder de Estado se expresaría en la ley —estado de paz impuesta a las fuerzas brutas, o resultado de una lucha ganada por los más fuer-

tes— que se opone a la ilegalidad —que se define por exclusión—. La revolución sería la implantación de una nueva legalidad). Foucault subraya, sin embargo, la necesidad de los «ilegalismos» para la ley, que ella diferencia formalizándolos.

Desde su punto de vista sólo una ficción puede hacer creer que las leyes han sido hechas para ser respetadas, la policía y los tribunales destinados a hacerlas respetar. Sólo una ficción teórica puede hacer creer que nos hemos suscrito de una vez por todas a las leyes de la sociedad a la que pertenecemos. Todo el mundo sabe, asimismo, que las leyes están hechas por los unos e impuestas a los otros.⁶² Pero para Foucault esto no es aún suficiente.

Se trataría de ir un paso más allá y considerar que el «ilegalismo» no es un accidente, una imperfección más o menos inevitable. Es un elemento absolutamente positivo de funcionamiento social cuyo rol está previsto en la estrategia general de la sociedad. Todo dispositivo legislativo ha acondicionado espacios protegidos y provechosos donde la ley puede ser violada, otros en los que cabe ser ignorada, otros, en fin, donde las infracciones son sancionadas... La ley no está hecha para impedir tal o cual comportamiento, sino para *diferenciar* las maneras de eludir dicha ley.⁶³

Es desde esta perspectiva desde la que cabe valorar los cambios de la ley a lo largo del siglo XVIII como una nueva distribución de los «ilegalismos» y no solamente porque las infracciones tienden a cambiar de naturaleza, sino porque los poderes disciplinarios recortan y formalizan de otro modo esas infracciones, definiendo una modalidad original, denominada «delincuencia», que permite una nueva diferenciación, un nuevo control de los «ilegalismos». La ley es, por ello, más el ejercicio de una serie de estrategias —la guerra y la estrategia misma— que la delimitación de los resultados en un estado de paz.

A través de este recorrido se abre un nuevo espacio de expectativas aún poco resueltas y de resultados en cierto

modo imprevisibles. Pero, en cualquier caso, se delimita una vía de acceso a una serie de problemas teóricos de singular importancia. La propuesta de Foucault se centra en tres aspectos: frente a una localización de poder en el Estado y en sus aparatos, una multiplicidad de relaciones de fuerza; frente a su subordinación a la instancia económica, su integración en el modo de producción; y, frente a un poder que ofrecería un nivel de conocimiento exclusivamente ideológico, un poder que produce lo real, favorece y estimula ciertas prácticas.

Ello rompe con una tradición: aquélla según la cual «desde que se toca el poder se cesa de saber: el poder vuelve loco, los que gobiernan son ciegos. Y sólo aquellos que están alejados del poder, que no están en absoluto ligados a su tiranía, que están encerrados con su estufa, en su habitación, con sus meditaciones,...; éstos únicamente pueden descubrir la verdad».⁶⁴ Pero, en contra de esta opinión «humanista», el ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder. «Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia.»⁶⁵

Así pues, si no existe un saber «desinteresado y libre» de exigencias económicas o ideológicas que hubiesen luego impuesto al discurso unas deformaciones, tampoco en el otro extremo encontraremos un saber totalmente determinado por el poder. En consecuencia, el análisis del discurso no consiste tanto en buscar, respecto a un dominio determinado, quiénes lo detentan y quiénes lo padecen, quiénes saben y quiénes son ignorantes, sino en «intentar descifrarlo, por el contrario, a través de metáforas espaciales, estratégicas, que permitan captar con precisión los puntos en los que los discursos se transforman en, a través de y a partir de las relaciones de poder».⁶⁶

Poder y saber se articulan en los discursos, y por esa misma razón es preciso concebirllos como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable, y que pueden actuar en estrategias diferen-

tes, dependiendo de la persona que emite el discurso y el lugar desde donde surja. Es necesario admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y partida para una estrategia opuesta. «El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mima, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo.»⁶⁷

De ahí que, en los análisis de dichos discursos, Foucault parta de lo que denomina focos locales de poder-saber, en los cuales se condensan las relaciones de fuerza; se entrecruzan diferentes formas de discurso y de prácticas; perfilando, a través de incesantes flujos y reflujos entre ellas, determinadas formas de sometimiento, así como esquemas específicos de conocimiento.

Ahora bien, la cuestión fundamental que subyace a este planteamiento es poner al descubierto los mecanismos que instauran y hacen circular discursos calificados de verdaderos —con efectos de verdad— y vehiculan poderes específicos. Consistiría en ver que «la verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que la acompañan».⁶⁸ Alrededor de tal verdad, entendida como conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder, se desarrolla un combate no a su favor, sino en relación al estatuto de verdad y al papel económico-político que juega.

El problema ha quedado finalmente desplazado hacia otro enclave: «No consiste ya en deslindar la ciencia de la ideología, la verdad del error, sino en conocer las técnicas, los procedimientos, las instancias y mecanismos que producen un determinado registro de verdad».⁶⁹ Y es ahora cuando se comprende hasta qué punto la cuestión del poder convulsiona los planteamientos de Foucault: «Lo que faltaba en mi trabajo era este problema del régimen discursivo de los efectos de poder propios del juego enunciativo. Lo confundía demasiado con la sistematicidad, la forma teórica o algo como el paradigma. En el punto de

confluencia entre *La historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* se encontraba, bajo dos aspectos muy diferentes, ese problema central del poder que yo había aislado muy mal». ⁷⁰

Al abordar tal problema todo su trabajo cobra una dimensión «especial». Cabe cuestionarse desde aquí, en definitiva, el problema de la verdad. Ello exige un «recuerdo» previo: «no es la actividad del sujeto de conocimiento la que produciría un saber útil o reacio al poder, sino el “poder-saber”, el proceso y las luchas que lo atraviesan y del que está constituido, son los que determinan las formas y los dominios posibles de conocimiento». ⁷¹ Los «límites» quedan así fijados por las propias «posibilidades de ese “poder-saber”». «Vivimos en una sociedad que marcha en gran parte “por la verdad”, quiero decir que produce y pone en circulación discursos que cumplen función de verdad, que pasan por tal y que encierran gracias a ello poderes específicos. Uno de los problemas fundamentales de Occidente es la instauración de discursos “verdaderos” (discursos que, por otra parte, cambian incesantemente). La historia de la “verdad” —del poder propio de los discursos aceptados como verdaderos— está todavía por hacer.» ⁷²

Y es en esta dirección en la que la cuestión adopta una posición de mayor riqueza, abierta a su vez a una serie de interrogantes que justifican un análisis y estudio posterior. ¿Qué es el proceso de la verdad una vez rechazada toda referencia a cualquier «experiencia» sea cual fuere su naturaleza? ¿Según qué procedimiento (sistemas de reglas, configuración de un saber, etc.) son engendrados discursos tenidos por verdaderos? Suponiendo que tenga sentido hablar de discursos verdaderos, ¿hay una verdad de la escritura? ¿En el espacio de qué procedimientos, de qué procesos —en el sentido casi jurídico del término— aparece el discurso verdadero?, ¿en el interior de qué ritual? ⁷³

De la episteme al dispositivo

Foucault no pretende constituir una teoría del poder entendida como su consideración a partir de su surgimiento en un punto y en un momento dado, lo que obligaría a hacer su génesis y posterior deducción; ni un lugar determinado como fuente del que emana, ni un seno aglutinante que recogiera el haz de relaciones que de hecho es el poder. En aquel sentido, el poder es algo que no existe. ⁷⁴ Y en éste, considerado como un conjunto más o menos coordinado de relaciones, lo que cabe hacer es no ya una teoría que trate de responder a «de dónde viene» y «cómo se manifiesta», sino otra actividad que lo haga respecto de «cómo funciona» y «cómo se ejerce».

No es nuestra intención ahora pretender efectuar tal quehacer, ⁷⁵ sino más bien subrayar que la concepción del poder planteada exige una serie de desplazamientos críticos que instan a procurarse una red de análisis que permita, una vez dado por objeto de dicho análisis relaciones de poder y no un poder, una analítica de tales relaciones, que habrán de ser captadas en la diversidad de su encadenamiento.

Ello implica reconocer que ni ese análisis puede reducirse al estudio de una serie de instituciones, ni es suficiente con concentrarse en las grandes estrategias de poder —dado que éstas se incrustan y encuentran sus condiciones de ejercicio en micro-relaciones—, ni con atender a su habitual forma jurídica. Sin embargo, tampoco cabe ignorar que esas relaciones de poder han sido progresivamente aglutinadas, controladas, gubernamentadas e incluso centralizadas bajo el control de instituciones estáticas.

Pero no sólo el poder concebido como emanación de un lugar privilegiado no existe, sino que la inviabilidad de elaborar una teoría acerca de él procede de la ininteligibilidad de toda teoría que ignore su relación como un conjunto de prácticas culturales específicas. No siendo así, la teoría, efectivamente, tampoco existe.

En este sentido se subraya la insuficiencia de cierto quehacer arqueológico. Si, como ya señalamos, las forma-

ciones discursivas se integran en el proceso de desarrollo histórico de la sociedad, las prácticas culturales y esta consideración no focal del poder exigen otro modo de acción que reconozca que el discurso forma parte de un espectro más amplio de prácticas y de poder cuyas relaciones se articulan de modos diferentes.

La episteme que se mostraba como específicamente discursiva ha de reelaborarse, por tanto, ahora a partir de una consideración de la integración del discurso a las prácticas a las que aludimos. Foucault emplea en esta dirección el término *dispositivo*. Si «la verdad no está fuera del poder, ni sin poder», si «está producida gracias a múltiples imposiciones», si «tiene efectos reglamentados de poder», si «cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad»,⁷⁶ la tarea a cumplir no es intentar liberar la verdad de las supuestas fauces del poder, sino hacerse cargo de los problemas y conceptos que constituyen una época para establecer su genealogía a partir de un diagnóstico.

El dispositivo se ofrece como una red que trata de establecerse entre elementos, que no se dejan reducir simplemente a lo dicho. Elementos que configuran un conjunto heterogéneo que abarca efectivamente nuevos discursos pero, a su vez, «instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas».⁷⁷ Pero no se trata simplemente de tal conjunto, sino que se refiere asimismo a la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos que, en esa medida, pueden cambiar de posición o modificar su función en una suerte de *juego*. Juego que, en definitiva, y ésta es una caracterización decisiva del dispositivo, es de naturaleza esencialmente *estratégica*, dado que con él se pretende responder a una urgencia, lo que lleva a una «manipulación» de esas relaciones de fuerza a fin de desarrollarlas, bloquearlas, estabilizarlas...; en definitiva, utilizarlas. Esta posición o imperativo estratégico es la verdadera matriz del dispositivo. Éste «se halla siempre inscrito en un juego de poder, pero

también siempre ligado a unos bornes del saber que nacen de él, pero asimismo lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber y soportadas por ellos».⁷⁸ En este sentido puede ser discursivo o no discursivo.

La línea abierta en la dirección de una mostración de la teoría como uno de los componentes esenciales, a través de los cuales las prácticas estructurantes operan, sitúa en su auténtica dimensión el quehacer del dispositivo como maniobra tendente, a su vez, a mantener cierta relación de fuerzas, acentuarla o ganar extensión. Las luchas configurarán lo que se denominaba «política general de la verdad» y vincularán el acceso a ella con coaliciones transitorias; luchas dirigidas fundamentalmente no a tal o cual institución del poder, o grupo, o clase o elite, sino a una *técnica particular*, a una *forma de poder*. Luchas en la que la propia verdad habrá de funcionar quizás como un elemento de resistencia al poder tecnológico,⁷⁹ aún a pesar de haber superado Foucault la hipótesis de una verdad opuesta sin más intrínsecamente al poder. Luchas transversales inmediatas que oponen resistencia a los efectos de poder ligados al saber y a los privilegios de éste. Luchas que ponen en cuestión el estatuto mismo del individuo y afirman el derecho a la diferencia.

NOTAS

1. Foucault, M., «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», *Le Magazine Littéraire* (dossier M. Foucault), 101, junio (1975), 33 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., p. 100).
2. Foucault, M., *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, 82 pp. (trad. cast.: Barcelona, Tusquets, 64 pp.).
3. *Ibid.*, p. 10 (trad., p. 11).
4. Foucault, M., «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps» (entrevista con L. Finas), *La Quinzaine Littéraire*, 247, 1-15 de enero (1977), 4-6 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, o.c., pp. 153-154). Para un encuadre de esta época y este debate, cfr. Morey, M., *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, 365 pp., pp. 26 ss.

5. Foucault, M., *L'ordre du discours*, o.c., p. 10 (trad., p. 11).
6. En Ewald, François, «Anatomie et corps politiques», *Critique*, 343 (1975), 1.228.
7. La publicación en 1973 de *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*, París, Gallimard/Julliard, 1973 (trad. cast. parcial en: Barcelona, Tusquets, 1976, 226 pp.), y que contiene la colaboración de J.P. Peter y J. Favrer, P. Moulin, B. Barret-Kriegel, Ph. Riot, R. Castel y A. Fontana, recoge el trabajo del seminario de los lunes del curso 1971-72 y parte del siguiente.
8. Morey, M., *Lectura de Foucault*, o.c., p. 263.
9. Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, Río de Janeiro, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978 (trad. cast.: Barcelona, Gedisa, 1980, 174 pp.).
10. *Ibid.*, p. 17.
11. *Ibid.*, pp. 31-32.
12. Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975, 318 pp. (contraportada firmada por M. Foucault).
13. *Ibid.*
14. Foucault, M., *Surveiller et punir*, o.c., pp. 16-17 (trad. cast.: 3.ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1978, 338 pp., pp. 18-19).
15. *Ibid.*, p. 22 (trad., p. 24).
16. *Ibid.*, pp. 140-141 (trad., p. 142).
17. Cfr. Ewald, F., «Anatomie et corps politiques», *Critique*, 343 (1975), 1.236-1.237.
18. Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, o.c., trad., p. 98.
19. Foucault, M., *Surveiller et punir*, o.c., p. 176 (trad., p. 178). La incidencia del Panóptico en la configuración del poder por Foucault resulta evidente a partir de sus propios textos. Cfr. p.e. *Surveiller et punir*, o.c., p. 201 (trad., p. 203). En cuanto a la importancia de J. Bentham son suficientemente significativas las siguientes palabras de Foucault: «Pido disculpas a los historiadores de la filosofía por esta afirmación pero creo que Bentham es más importante para nuestra sociedad que Kant o Hegel» (*A verdade e as formas jurídicas*, o.c., p. 98). Cfr. asimismo Foucault, M., «El ojo del poder», en Bentham, J., *El panóptico*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979, 145 pp., pp. 9-26.
20. Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, o.c., trad., p. 100.
21. Miranda, M. J., «Bentham en España», en Bentham, J., *El panóptico*, o.c., p. 132.
22. Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, o.c., trad., p. 128.
23. Cfr. *ibid.*, trad., pp. 135-140.
24. Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, o.c., pp. 28-29 (trad., p. 31).
25. *Ibid.*, pp. 30-31 (trad., p. 33).
26. Revel, Jacques, «Foucault et les historiens» (entrevista), *Le Magazine Littéraire*, junio (1975), 12.
27. Foucault, M., *Maladie mentale et personnalité*, París, PUF, 1954 (trad. cast.: Buenos Aires, Paidós, 1961, 104 pp., p. 99).
28. Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, 583 pp., p. 370 (trad. cast.: 2 t., México, FCE, 1976, 576 y 413 pp., t. 2: p. 19).
29. Foucault, M., Presentación en: Castel, R., *El orden psiquiátrico*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980, 343 pp., p. 10.
30. Foucault, M., *Maladie mentale et personnalité*, o.c., trad., p. 100.
31. Foucault, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, 4.ª ed., París, PUF, 1978, 215 pp., p. 8 (trad. cast.: 4.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 293 pp., p. 26).
32. *Ibid.*, p. 1 (trad., p. 16).
33. *Ibid.*, p. XI (trad., pp. 8-9).
34. *Ibid.*, p. VII (trad., p. 4).
35. Coloreada es curiosamente para Hegel la apariencia del más acá sensible (*Fenomenología del espíritu*, p. 113), *Naissance de la clinique*, o.c., p. 200 (trad., p. 275).
36. *Ibid.*, p. VIII (trad., p. 5).
37. «La fórmula de descripción es al mismo tiempo gesto de descubrimiento» (*ibid.*, p. 200 [trad., p. 275]).
38. «... todo se ilumina a la vez y se suprime como noche, en el espacio profundo, visible y sólido, cerrado pero accesible del cuerpo humano» (*ibid.*, p. 199 [trad., p. 274]).
39. *Ibid.*, p. 200 (trad., p. 275).
40. Foucault, M., *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, París, Gallimard, 1976, 213 pp. (trad. cast.: 2.ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1978, 194 pp.).
41. Morey, M., «No al sexo rey», en Miguel Morey (ed.), *Sexo, poder, verdad. Conversaciones con M. Foucault*, Barcelona, Materiales, 1978, 280 pp., p. 240.
42. Foucault, M., *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, o.c., p. 121.
43. *Ibid.*, p. 131.
44. *Ibid.*, pp. 45-46 (trad., pp. 44-45).
45. Foucault, M., «L'Occident et la vérité du sexe. Projet d'une histoire de la sexualité», *Le Monde*, 5 de noviembre (1976), 24.
46. Foucault, M., *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, o.c., p. 60 (trad., p. 57).
47. *Ibid.*, p. 76 (trad., p. 71).
48. *Ibid.*, p. 139 (trad., p. 129).
49. Gil Calvo, Enrique, «Más allá de Foucault», *El Viejo Topo*, 18, marzo (1978), 58.
50. Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, o.c., trad., p. 17.
51. Foucault, M., «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps», a.c., 4-6 (trad., p. 157).
52. El curso de 1972/73 del Collège de France intenta contestar a esta pregunta cuya elaboración dará origen a *Surveiller et punir*.
53. Foucault, M., *Cours 1972-1973*, Annuaire du Collège de France: 73 année, pp. 255 y 267.
54. Sin embargo, en dichos cursos Foucault enumera explícitamente sus postulados. Deleuze, Gilles, «Écrivain non: un

nouveau cartographe, à propos de *Surveiller et punir*», *Critique*, 343, diciembre (1975), cfr. 1.208-1.212.

55. Partimos del esquema de Deleuze (Foucault) a fin de caracterizar el modo como desde nuestro punto de vista cabe entenderse el poder en Foucault.

56. Foucault, M., *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, o.c., pp. 121-122 (trad., pp. 112-113).

57. Foucault, M., «Curso del 14 de enero de 1976 en el Collège de France», en *Microfísica del poder*, o.c., p. 142.

58. Foucault, M., «Pourvoir-Corps», *Quel Corps*, 2, septiembre (1975), 2-5 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, o.c., p. 108).

59. Foucault, M., *Surveiller et punir*, o.c., p. 196 (trad., p. 198).

60. Foucault, M., «Pourvoir-Corps», a.c., 2-5 (trad., pp. 106-107).

61. Foucault, M., «No al sexo rey», en *Sexo, poder, verdad...*, o.c., p. 251.

62. Foucault, M., «Des supplices aux cellules» (entrevista con Roger-Pol Droit), en «Michel Foucault et la naissance des prisons», *Le Monde*, 21 de febrero (1975), 16. Insiste en tales consideraciones prácticamente con las mismas palabras en Michel Foucault, «Entretien avec Jean-Louis Ezine», *Les Nouvelles Littéraires*, 2.477, 17 al 23 de marzo (1975), 3.

63. Foucault, M., «Des supplices aux cellules», a.c., 16.

64. Foucault, M., «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», a.c., 33 (trad., p. 99).

65. Foucault, M., *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, o.c., p. 130 (trad., pp. 119-120).

66. Foucault, M., «Questions à Michel Foucault sur la Géographie», a.c., 71-85 (trad., pp. 111-124).

67. Foucault, M., *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, o.c., p. 133 (trad., p. 123).

68. Foucault, M., «Verité et pouvoir» (entrevista con M. Fontana), *L'Arc*, 70, especial, 16-26 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, o.c., p. 178).

69. Álvarez-Uría, F., «Michel Foucault. Contra el poder, el saber y la verdad», *El País*, 4 de febrero (1979), Arte y pensamiento, I-II.

70. Foucault, M., «Verité et pouvoir», a.c., 16-26 (trad., pp. 178-179).

71. Foucault, M., *Surveiller et punir*, o.c., p. 32 (trad., pp. 34-35).

72. Foucault, M., «No al sexo rey», en *Sexo, poder, verdad*, o.c., p. 242.

73. Cfr. Cotten, J.P., «La verité en procès (à propos de quelques pages de M. Foucault)», *La Pensée*, 202, noviembre-diciembre (1978), 87.

74. «El juego de Michel Foucault», entrevista con Alain Grosrichard. Cfr. Foucault, M., *Saber y verdad* (ed. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría), Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1985, p. 132.

75. Una consideración fecunda en este sentido se plantea en Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault, Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, París, Gallimard, 1984, pp. 308-321.

76. Política general de la verdad, esto es, «los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las ins-

tancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son revalorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero» (Foucault, M., «Verdad y poder», en *Microfísica del poder*, o.c., p. 187).

77. Cfr. «El juego de Michel Foucault», en *Saber y verdad*, o.c., pp. 128-129, donde se ofrece esta caracterización del *dispositivo*.

78. *Ibid.*, pp. 130-131.

79. Si se desea que así sea, entonces habrá de encontrarse el medio de hacerla positiva y productiva. De ahí que Dreyfus y Robinow se cuestionen (o.c., p. 288) si ello es posible y dejen abierta la pregunta.

LA CONSTITUCIÓN DE SÍ:
DE UNA GENEALOGÍA DEL PODER.
A UNA ÉTICA Y ESTÉTICA
DE LA EXISTENCIA

Un tercer desplazamiento: cuerpo y verdad

Haría falta hacer una historia de las técnicas de sí y de las estéticas de la existencia en el mundo moderno [...], hacer la historia de la existencia como arte y como estilo.

On the Genealogy of Ethics, p. 250

Resulta altamente significativa y clarificadora la nueva actitud de los últimos textos que Michel Foucault puso en mano de editores,¹ configurando una nueva tónica en el modo de proceder que supone un verdadero desplazamiento en el quehacer de sus anteriores trabajos. Desplazamiento que en esa medida *confirma* su modo de proceder.

Tal vez quepa decir que la retoma del proyecto de la *Histoire de la sexualité* es en realidad el reinicio (en este sentido, una auténtica novedad) de un camino hasta ahora quizás tan sólo insinuado, a lo sumo vislumbrado o en ocasiones encontrado, pero que no se conformaba como camino efectivo. Se produce con ello un supuesto abando-

no del plan considerado, pero a fin de ceñirse aún más al interrogante que desde hace años trataba de asentarse: «Debía elegir: mantener el plan establecido; acompañándolo de un rápido examen histórico del tema del deseo o reorganizar todo el estudio en torno a la lenta formación durante la Antigüedad de una hermenéutica de sí».² La opción por esta segunda posibilidad significa no sólo el abandono en algún sentido del proyecto primitivo en lo tocante a la *Histoire de la sexualité*, sino en cierto modo el recuestionamiento de la labor realizada por el propio Foucault, que tras su muerte deja así abierto un ámbito cuya repercusión filosófica desborda cualquier previsión inmediata: «es una empresa por despejar alguno de los elementos que podrían servir a una historia de la verdad. Una historia que no sería la de qué pudo haber de verdadero en los conocimientos, sino un análisis de los “juegos de verdad”, de los juegos de lo verdadero y de lo falso a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como pudiendo y debiendo ser pensado. A través de qué juegos de verdad el hombre se da a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se mira como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, que habla y que trabaja, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal. A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo».³

Sin duda, más allá del acento de Foucault, en la novedad de su modo de proceder cabe leer una *insistencia* que se va abriendo paso en su propio discurso hasta erigirse aquí en el planteamiento expuesto. No se trata, por tanto, de la corrección de un «error» teórico cuanto de la asunción del carácter de sus trabajos, el hacerse cargo de la formación de los saberes, de los sistemas de poder que regulan las prácticas y las formas en las que los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos. El desplazamiento (tercer desplazamiento, tras el análisis de lo designado como «el progreso de los conocimientos» y de lo descrito como las manifestaciones del «poder») es a su vez una confirmación.

No es, sin embargo, nuestro último interés considerar la fidelidad de un supuesto «autor-Foucault» al quehacer de sus *pretendidas* obras. Más bien se trataría de mostrar en qué medida sus *enunciados* funcionan con efectivo alcance ontológico. La constitución histórica del ser como experiencia nos remite a la vinculación de la «historia de» en correlación con, y como, experiencia, con lo que se trata ahora efectivamente de una *Erfahrung* en la que el propio ser queda expuesto y presentado en la intemperie misma de la epidermis histórica. Pero no cabría leerse el proceder de Foucault al margen de la estrecha vinculación por él señalada entre el ser constituido y su posibilidad y necesidad en cuanto ser pensado. La constitución histórica del ser en el ámbito del pensar nos remite a la experiencia acerca de la medida en que el hombre se da a pensar su ser propio cuando se percibe, se mira, se reflexiona, se juzga y se castiga en calidad de criminal. Este es el proceso y el camino por el que accede a constituirse en sujeto de deseo.

La constitución histórica del ser y la constitución de sí mismo como sujeto no son en Foucault dos mundos. De ahí que el proceso vaya de la *problematización* corriente y habitual a la *apertura de un interrogante*, a la pregunta que «gravitará en torno al sujeto y a la verdad de la que es capaz»;⁴ no sólo a la medida de sus posibilidades prácticas, sino asimismo al alcance de su poder de afrontar y enfrentar dicha pregunta, que habrá de ser nietzscheanamente soportable.

Sólo así se perfilan los elementos que podrían servir a una historia de la verdad. No se trata por ello en *Histoire de la sexualité* de fijarse en meros códigos de comportamiento, clasificando o trazando líneas, sistematizando, disfrutando con la presunta capacidad de *encerrar* en tales códigos todos los casos y de *retener* todos los dominios de comportamiento, con lo que el sujeto *quedaría reducido* a lo sumo a una mera referencia a una ley o conjunto de leyes. Más bien habría de acentuarse la vinculación de dichos códigos con las formas de subjetivación. Se ha de describir el camino que conduce al punto en el que

el ser queda constituido como sujeto, «reencuentra su ser propio».⁵

Sería en esta medida absolutamente desatinado perseguir sin más la modificación de los códigos sin reconocer las transformaciones de la experiencia moral que comportan. Pero al hablar de *experiencia moral* se subraya hasta qué punto el problema no se deja poseer de modo meramente moral y alcanza dimensiones claramente éticas. Foucault asiste genealógicamente a «la elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral». Es así como entiende la «historia de la ética».⁶ No es tanto la historia de la mera configuración de problematizaciones sino que, a su vez, lo es de las prácticas a través de las cuales aquéllas se forman. La historia de la ética lo es asimismo de las técnicas de sí. Es decir, no es suficiente con la arqueología de las problematizaciones, se requiere una genealogía de las prácticas de sí (*soi*). En el «punto de cruce» de ambas se halla el quehacer foucaultiano: «el análisis del hombre de deseo».⁷ Este punto de cruce no es meramente metodológico. El hombre mismo queda configurado como sujeto en este modo de proceder, irrumpiendo en los intersticios que como corte y decisión tal *método* impone. Y no sólo como sujeto, sino también como cuerpo. Cuerpo sujeto, cuerpo sujetado.

El análisis del hombre de deseo es, pues, un análisis de los juegos de verdad y es a través de éstos como aquél se reconoce. Se asiste de este modo a una auténtica configuración de dicho cuerpo en el que el sí mismo se dice como sujeto, sujetado a sus perturbaciones y límites. La historia del ser y de la verdad, dicho sea con todo el alcance ontológico que con anterioridad le dimos, es a su vez la historia de sus enfermedades. No sólo en cuanto configuración del cuerpo-región, ámbito de individualidad y por tanto de muerte, sino también en cuanto atenuamiento a la fragilidad del propio individuo ante los males diversos que puede suscitar, en este caso, la actividad sexual. El cuerpo como relación a la verdad⁸ es asimismo una referencia para ésta.

La vinculación de los juegos de lo verdadero y de lo falso a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia permite toda una suerte de prácticas y ejercicios que, sin embargo, habrán de someterse a un verdadero *arte de la existencia*, dominado por el cuidado de sí, por el control sobre sí «para acceder a fin de cuentas a un puro goce de sí». ⁹ Se delinea en cada caso un sí mismo soportable que perfila y se perfila como cuerpo.

No cabe, con todo, una lectura que pretendiera reducir sin más la historia de la verdad a la de un cuidado cada vez más esmerado por el cuerpo. Al margen de la manifiesta conveniencia de ejercitarse en este sentido, es el profundo emparentamiento de aquél con la enfermedad y con el mal el que, en la insistencia de su fragilidad y limitación, plantea persistentemente la pregunta. «No es la acentuación de las formas de prohibición la que está en el origen de estas modificaciones en la moral sexual; es el desarrollo de un arte de la existencia el que gravita en torno a la pregunta del sí mismo, de (por) su dependencia y su independencia, de (por) su forma universal y del lazo que puede y debe establecer respecto de los otros, de (por) los procedimientos mediante los cuales ejerce su control sobre sí mismo y de (por) la manera cómo puede establecer la plena soberanía sobre sí.» ¹⁰ Las modificaciones en la constitución histórica del ser obedecen, por tanto, al desarrollo de un arte de la existencia dominado por el cuidado de sí.

El cuidar-se como modo de decir verdadero

Si en *Las palabras y las cosas* Foucault se enfrenta al problema de cuáles son los grupos de transformaciones necesarias y suficientes en el interior del régimen mismo de los discursos, para que el ángulo de visión fuera éste u otro; si en la *Historia de la locura*, al de saber cómo fue posible hacer funcionar la cuestión de la locura en el sentido de los discursos de verdad (es decir, unos discursos

que tienen estatuto y función de discursos verdaderos), la pregunta a la que los últimos textos se enfrenta es «¿qué es lo que ha ocurrido en Occidente para que la cuestión de la verdad sea planteada a propósito del placer sexual?». ¹¹

No es el momento de mostrar que, como el propio Foucault señala, no ha sido otro su problema desde la *Historia de la locura*, ni de intentar un recorrido que pretenda dar cuenta de su supuesta fidelidad a dicha cuestión, pero quizás sea fecundo insistir en la persistencia de sus ocupaciones para liberarle de una posición en la que se desdibuja el alcance más fértil de sus planteamientos. «No es el poder, sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones.» «Me intereso mucho más por los problemas planteados por las técnicas de sí o por las cosas de este orden que por la sexualidad.» ¹²

Si se atiende, por tanto, al objetivo de los trabajos de Foucault se destaca que su análisis no se centra, sin más, en los fenómenos del poder, sino que *a través* de una confrontación con las estrategias es *cómo* y *dónde* se analizan las relaciones de poder. Se trata de comprender por qué mecanismos nos hemos reencontrado prisioneros de nuestra propia historia. De ahí que la lucha responda a la forma de poder que vincula a los individuos a su identidad, transformándolos y *sujetándolos* como sujetos, lucha contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad, contra lo que liga el individuo a sí mismo. ¹³ E, igualmente, sus trabajos sobre la sexualidad no son una mera historia social de la práctica sexual, sino una historia de la «manera en que el placer, los deseos, los comportamientos sexuales han sido problematizados, reflejados y pensados en la Antigüedad en relación a un cierto arte de vivir». ¹⁴

Resulta imprescindible destacar que, en definitiva, se trata de una elaboración de sí por sí mismo, en un trabajo de *problematización* y permanente *re-problematización*. Pero éste no ha de entenderse sin más como un mero reinterrogar evidencias, cuestionar hábitos, disipar lo ya admitido sino que, si cabe hablar de transformación o

modificación, al margen de la conveniencia de hacer esa labor, habrá de ser mediante el cuidado constante de la verdad, esto es, en la atención a las condiciones de producción y de validez del saber. El propio Foucault subraya: «Lo que pretendo hacer es la historia de las relaciones que anudan el pensamiento y la verdad, la historia del pensamiento en tanto que pensamiento de la verdad. Los que afirman que para mí la verdad no existe son espíritus simplistas». ¹⁵ Y esto ha de leerse como una pregunta por la constitución de los saberes que inestabilice aquellas objetividades —la locura, el poder, la sexualidad—, cuya evidencia, al prohibir desprendernos de nosotros mismos, ¹⁶ impide toda elaboración de sí.

Esta pregunta por la configuración de los saberes vincula aquella problematización con la verdad, en el horizonte del cuidado (como ocupación) y la constitución de sí. Vinculación que insta a leer dicha problematización como «el conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hace entrar algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)». ¹⁷ Pero preguntarse por la configuración del saber es ahora hacerlo por las condiciones de su producción y validez. En esa medida, la verdad no se perfila como concordancia de un pensamiento con su objeto, sino que se configura como lo que apremia a un pensamiento a pensar de una cierta manera o, según señalaremos, como cuidado, gobierno, indisolublemente unido, de sí y de los otros. ¹⁸

La verdad es lo que efectivamente hace que tengamos una historia, una historia efectiva; es lo que permite liberarnos de una lectura simplista de Foucault, según la cual todos sus esfuerzos se encaminarían a *deconstruir* el sujeto, cuando de hecho busca historizar la noción de sí, a fin de que pueda emerger un nuevo sujeto ético. ¹⁹ Pero pretender una nueva experiencia de sí pasa por la atención a cómo se forma una experiencia. En esta perspectiva caben ser leídos los trabajos de Foucault.

Dado que el gobierno de sí mismo se integra en una

práctica de gobierno de los otros, preguntarse por la constitución de una experiencia lo es por aquélla que liga la relación consigo a la de los otros. De ahí las expresiones a las que aludimos, presentes en «*Le souci de soi*», en las que habría de reconocerse «el desarrollo de un arte de la existencia dominado por el cuidado-ocupación de sí». ²⁰ En esta dirección se encaminan los intentos de Foucault. Pensar la moral en la forma de un *arte de la existencia*, de una *técnica de vida*, saber cómo gobernar ésta para darle la forma más bella posible; «he aquí lo que he intentado reconstruir: la formación y el desarrollo de una práctica de sí, que tiene como objetivo constituirse a uno mismo como artesano de la belleza de su propia vida». ²¹

La verdad y el trabajo de elaboración de sí por sí mismo no son ya (*de nuevo*) dos mundos. El cuidado de la verdad es un cuidar-se en el campo de las relaciones que abre. El sí mismo no es algo simplemente dado, sino constituido en una relación de sí como sujeto. ²² En la pregunta por la constitución de los saberes quedan configuradas, a su vez, las condiciones de su producción y de su validez, que apremian a constituirse en cierta manera, cuidando-ocupando-se (de sí y de los otros). Pero será esta relación que se mantiene consigo y con los demás la que redefinirá los espacios abiertos en aquella configuración. Relación que se muestra como actos de imaginación, de análisis y de compromiso; modo del *decir verdadero* ²³ a través del gesto, la conducta o el valor; modo de ser en el que en la búsqueda de una estética de la existencia, tal decir verdadero, en esta modalidad de ser ético, interfiere con el cuidado de una vida bella. Se restituye así al decir su carácter de acontecimiento. Decir como cuidado de sí. Cuidar-se, como decir verdadero.

Fundar el presente

La consideración de aquellos postulados que funcionan como verdad no sólo involucra a ésta en los límites del decir mismo, sino que a su vez la *sujeta* al proceso de

poder-saber, proceso de luchas en el que fundamentalmente se constituye el propio cuerpo. La verdad se dice, a su vez, como individualidad y como salud, y es una necesidad asimismo «fisiológica». La verdad funciona, por tanto, sosteniendo y configurando cuerpos, cuidando y curando. Ahí radica también su «perdición». En esa misma medida es la máxima expresión de los límites, de la enfermedad y de la muerte. En el quehacer de la verdad, en esta confrontación del cuerpo con su cuidado y sus límites, se perfila el *sí mismo* actual como sujeto de experiencias posibles.

Este es el primer *diagnóstico*. Conducidos a descifrar la verdad de nuestros deseos hemos quedado aprisionados en nuestra relación a nosotros mismos y sujetados al poder normalizador de la ley y de la medicina. De este diagnóstico Foucault pasa a *definir* el problema que nos ocupa, esto es, a saber cómo construir una ética diferente, para finalmente retrazar la genealogía de la conciencia de sí.²⁴ Sólo a través de este modo de proceder se perfila el sí mismo liberado del peligro de esa conciencia y se recupera el presente como suceso filosófico.

La pregunta ya no es *qué es el presente*, sino que, en la propia consideración como elemento y actor, se tratará de afrontar *qué es lo que se me hace presente y me hago presente en y como ahora*. Sólo a través de esta problematización e interrogación del presente, el cuidado de sí encuentra su más fecunda dimensión. Cuestión que Foucault plantea de la mano de Kant: «¿quiénes somos en este momento preciso de la historia?».²⁵ Se establece así el elemento que permite analizar a la vez a nosotros y a nuestra situación, con lo que el problema de la época presente no viene a ser radicalmente otro respecto al de lo que somos en este preciso momento.

En la atención a ese presente, que es tanto como fundarlo, es como cabe liberarse del tipo de individualización religada a todo tipo de objetivaciones. De ahí que la atención al presente promueva, en verdad, nuevas formas de subjetivación, diferentes de la subjetividad. Sólo cabe, por tanto, hablar de un cuidar de sí en el seno

presente, en el seno en el que el *sí* se nos hace presente como *sí mismo*.

Nuevamente es Kant la referencia de lo que nos ocupa. Foucault estima que es él quien ha fundido las dos grandes tradiciones críticas en las que se debate la filosofía moderna y considera paradigmático al respecto su texto de «¿Qué es la *Aufklärung*?». La cuestión remite no sólo a las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero, en lo que se ha venido presentando como una analítica de la verdad, sino que cabe ser leída como «lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos». «Se puede optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad.»²⁶ Y es sintomático que la *Aufklärung* se autodenomine como tal *Aufklärung*. Se expresa con ello una voluntad, la *dirección* del cuidado, lo que ha de hacerse... quizás sin atender del todo a lo que cabe hacer (por ahí irán las críticas de Hegel). Pero en definitiva, y eso es lo que ahora nos interesa, se pronuncia a la vez como un *pronóstico* que en el análisis crítico de la actualidad rechaza el tipo de individualización dado y promueve nuevas formas de subjetivación.

La pregunta por cómo se configura una experiencia se vincula por tanto a «¿cuál es el campo hoy de experiencias posibles?».²⁷ Si el cuerpo era el lugar de emergencia de una verdad posible, la ontología se dibuja como la estética de la existencia en la que el decir verdadero se dice como modo de ser. Así, la pregunta por el presente no se reduce a ver «lo que pasa», sino que, en la atención a su *pasar*, considera lo que sostiene y hace que pase lo que pasa, configurándolo como un presente posible y soportable, en el que se produce un auténtico cuidado de sí que trasciende las «individualizaciones». La filosofía es en este sentido, para Foucault, a su vez, una manera de desprenderse de sí mismo.

Diagnosticar el presente, decir qué constituye el presente como nuestro presente, es atender a su presentarse-

nos. Con ello nos enfrentamos a la ineludible necesidad del sujeto occidental de hacer una nueva experiencia de sí mismo. Estamos efectivamente «en el umbral de un mundo en el que se plantea la necesidad un poco nueva, para cada hombre y para cada mujer, de tener que redefinirse como sujeto, singularmente a nivel del cuerpo, del placer, del deseo y de sus difíciles relaciones».²⁸ Y es aquí, en el presente y como presente, donde el discurso se especifica de hecho como modo de acción.

Se comprende ahora hasta qué punto el interés de Foucault atiende a los problemas planteados por las técnicas de sí, no buscando elaborar la historia de las soluciones, sino más bien la genealogía de los problemas. El trabajo de *problematización* y *reproblematización* viene a dar cuenta de aquellas, ahora presentes, palabras de Foucault: «¿Cuál es la respuesta a la pregunta? El problema. ¿Cómo resolver el problema? Desplazando la cuestión».²⁹ Pero al hablar de «genealogía de los problemas» ya se indica en qué dirección se provoca tal desplazamiento.

Si la genealogía ha de leerse como la conducción del análisis a partir de una cuestión presente,³⁰ los tres ejes posibles de genealogía y sus tres ámbitos respectivos marcarán los haces de aquel desplazamiento. En primer lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación a 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; y, en tercer lugar, una ontología histórica en relación a la *ética*, a través de la cual nos constituimos en agentes morales.³¹ Desplazamiento en la dirección de nuestra constitución y que viene definido por el tipo de relación que se tiene consigo mismo, la relación a sí que Foucault denomina *ética*; relación que determina cómo el individuo juzga constituirse en sujeto moral de sus propias acciones.

Precisamente es ahora cuando el problema es pensado en una perspectiva nueva. El diagnóstico, la definición y la genealogía, en el desplazamiento que el cuidar de sí

supone, constituyen, en la relaciones entre verdad y ética, la realidad de una época.³²

NOTAS

1. Foucault, M., *Histoire de la sexualité* 2. *L'usage des plaisirs e Histoire de la sexualité* 3. *Le souci de soi*, París, Gallimard, abril y mayo 1984 (trad. cast.: México, Siglo XXI, 1986 y 1987).
2. Foucault, M., *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité* 2, o.c., p. 12 (trad., p. 10).
3. *Ibid.*, pp. 12-13 (trad., p. 10).
4. *Ibid.*, p. 267 (trad., p. 223).
5. En lugar de querer trazar de una vez por todas la línea que permita dividir lo honorable de lo deshonesto, busca descubrir el camino —con sus dificultades, sus peripecias, sus caídas— que conduce al punto en el que reencuentra su ser propio (cfr. *ibid.*, id).
6. *Ibid.*, p. 275 (trad., p. 228).
7. *Ibid.*, p. 19 (trad., p. 16).
8. «No es la exclusión del cuerpo lo que caracteriza esencialmente, para Platón, al verdadero amor; lo que es, a través de las apariencias del objeto, es relación (*rappor*t) a la verdad» (*ibid.*, p. 262 [trad., p. 219]).
9. Foucault, M., *Le souci de soi*, o.c., p. 273 (trad., p. 219).
10. *Ibid.*, id.
11. «El juego de Michel Foucault», entrevista con Alain Grosrichard, en Foucault, M., *Saber y verdad* (ed. Julia Valera y Fernando Álvarez-Uría), Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1985, p. 143.
12. Foucault, M., «The Subject and Power», en Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2.ª ed., Chicago, University Chicago Press, 1983, p. 209; y «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», en Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, París, Gallimard, 1984, p. 229 (trad. cast. en parte en: *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1985, p. 185). El término inglés *sex* traducido en este lugar por *sexo* no daría cuenta del sentido del texto.
13. Foucault sostiene que este tipo de lucha se da además de la que se opone a las formas de dominación (étnicas, sociales y religiosas) y a las que denuncian las formas de explotación que separan al individuo de lo que produce. Cfr. «The Subject and Power», en *Michel Foucault: Beyond Structuralism...*, o.c. p. 212.
14. Foucault, M., «Le souci de la vérité», propuestas recogidas por François Ewald (Dossier M. Foucault), *Le Magazine Littéraire*, 207, mayo (1984) (trad. cast. en: *Saber y verdad*, o.c., p. 230).
15. *Ibid.*, p. 18 (trad., p. 231).

16. Ewald, F., «La fin d'un monde», *Le Magazine Littéraire*, 207, mayo (1984), cfr. p. 32: «Y la verdad no es sin efecto. Es productora de regímenes de identidad que son a su vez principios de exclusión. En el mismo movimiento en el que se unifica, la verdad corta y decide (*tranche*)».
17. Foucault, M., «Le souci de la vérité», a.c., 18 (trad., p. 231).
18. Ewald, F., «La fin d'un monde», a.c., cfr. p. 32.
19. Cfr. Dreyfus, H. y Rabinow, M., *Michel Foucault: Beyond Structuralism...*, o.c., p. 254.
20. Foucault, M., *Le souci de soi*, o.c., p. 272 (trad., p. 219).
21. Foucault, M., «Le souci de la vérité», a.c., 20 (trad., p. 234). La traducción de *soi* por *yo* no nos parece dar cuenta del alcance del texto y preferimos hacerlo por *sí, sí mismo*.
22. Cfr. Foucault, M., «The Subject and Power», en *Michel Foucault: Beyond Structuralism...*, o.c., p. 252. Foucault reconoce el quehacer de Kant en ese sentido.
23. Cfr. Von Bülow, K., «L'art du dire vrai», *Le Magazine Littéraire*, 207, mayo (1984), 34.
24. Cfr. Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism...*, o.c., p. 257.
25. Foucault, M., «The Subject and Power», en *Michel Foucault: Beyond Structuralism...*, o.c., p. 216.
26. Foucault, M., «Premier cours de l'année 1983. Kant. Was ist Aufklärung?» (Dossier M. Foucault), *Le Magazine Littéraire*, 207, mayo (1984), 35-39 (trad. cast. en: *Saber y verdad*, o.c., p. 207).
27. *Ibid.*, p. 39 (trad., p. 207).
28. Bellour, R., «Une rêverie morale», *Le Magazine Littéraire*, 207, mayo (1984), 29.
29. Foucault, M., «Theatrum philosophicum» (À propos de *Logique du sens* de Gilles Deleuze), *Critique*, XXVI, 282, noviembre (1970), p. 900.
30. Foucault, M., «Le souci de la vérité», a.c., 21 (trad., p. 237).
31. Foucault, M., «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», en *Michel Foucault, un parcours philosophique...*, o.c., p. 237 (trad., p. 194).
32. Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism...*, o.c., p. 262.

BIBLIOGRAFÍA

MICHEL FOUCAULT

1954

- Maladie mentale et personnalité*, París, PUF, 1954 (trad. cast.: Buenos Aires, Paidós, 1961, 104 pp.); 3.ª ed., *Maladie mentale et psychologie*, 1966.
- Introducción y notas a Binswager, Ludwig, *Le rêve et l'existence*, Brujas, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128.

1958

- Traducción (con D. Roche) de Weizsaecker, Victor von, *Le cycle de la structure (Der Gestaltkreis)*, París, Desclée de Brouwer, 1958, 232 pp.

1961

- Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961; reed. en 1972 con nuevo prefacio y dos apéndices, París, Gallimard, 583 pp. (trad. cast.: 2.ª ed., 2 t., México, FCE, 1976, 576 y 413 pp.).

1962

- «Un si cruel savoir», *Critique*, 182 (1962), 597-611.
- «7 propos sur le 7.º ange», Prefacio en Brisset, Jean-Pierre, *La*

grammaire logique suivie de la Science de Dieu, París, Claude Tchou, 1970, pp. VII-XIX.
«Dire et voir chez Raymond Roussel», *Lettre Ouverte*, 4, verano (1962).
Maladie mentale et psychologie, París, PUF, 1962, 108 pp.

1963

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, 4.^a ed., París, PUF, 1978, XV + 215 pp. (trad. cast.: 4.^a ed., México, Siglo XXI, 1978, 293 pp.).
Raymond Roussel, París, Gallimard, 1963, 211 pp. (trad. cast.: Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, 189 pp.).
«Le langage à l'infini», *Tel Quel*, 15, otoño (1963), 44-53.
«Préface à la transgression», en *Hommage à Georges Bataille, Critique*, 195-196, agosto-septiembre (1963), 751-769.
«La métamorphose et le labyrinthe», *La Nouvelle Revue Française*, 124, 1 de abril (1963), 638-662.
«Guetter le jour qui vient», *La Nouvelle Revue Française*, 130, 1 de octubre (1963), 709-716.
«Distance, aspect, origine», *Critique*, 198 (1963), 931-946 (dedicado a Robbe-Grillet).

1964

«Le langage de l'espace», *Critique*, 203, abril (1964), 378-382.
«La Prose d'Actéon», *La Nouvelle Revue Française*, 135, marzo (1964) (sobre P. Klossowski).
E. Kant, *Antropologie du point de vue pragmatique*, París, Vrin, 1964. (Traducción.)
La folie, l'absence d'oeuvre, París, La Table Ronde, 1964. Se añade como apéndice a la reedición de *L'histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972 (trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, 2.^a ed., 2 t., México, FCE, 1976, 576 y 413 pp., t. II: pp. 328-340).

1966

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, París, Gallimard, 1966, 400 pp. (trad. cast.: 9.^a ed., México, Siglo XXI, 1978, 375 pp.).
«La pensée du dehors», *À Maurice Blanchot*, *Critique*, 229, junio (1966), 523-546 (trad. cast.: Valencia, Pre-Textos, 1988, 86 pp.).

«L'homme est-il mort?» (entrevista con Claude Bonnefoy), *Arts et Loisirs*, 38, 15 de junio (1966), 8-9.
«Entretien avec M. Chapsal», *La Quinzaine Littéraire*, 15 de mayo (1966), 14.
«L'arrière Fable, à propos de J. Verne», *L'Arc*, 29 (1966), 5-12.

1967

Nietzsche, Freud, Marx, París, Minuit, 1967, Cahiers de Royaumont. Philosophie, 7 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1970, 57 pp.). Coloquio de julio de 1964.
«Entrevista con P. Caruso», *La Fiera Letteraria*, 28 de septiembre (1967). Asimismo en: Caruso, Paolo, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Milán, U. Mursia & C., 1969, pp. 91-131 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1969, 131 pp., pp. 67-91).
«Deuxième entretien», *Le livre des autres*, junio (1967), 201-202, L'Herne (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1973, p. 73).
Nietzsche, Le Gai Savoir. Fragments Posthumes (1881-1882), París, Gallimard, 1967, Prefacio.

1968

«Réponse à une question», *Esprit*, 331, mayo (1968), 850-874 (trad. cast. en: *Dialéctica y libertad*, Valencia, Fernando Torres, 1976, pp. 11-47).
«Réponse au Cercle d'épistémologie», *Cahiers pour l'Analyse*, 9, verano (1968), Généalogie des sciences (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 271 pp., pp. 221-270).
«Lettre à J. Proust: à propos des entretiens sur M.F.», *La Pensée*, 139 (1968), 114-117 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 271 pp., p. 209).
«Ceci n'est pas une pipe», *Cahiers*, 2, enero (1968); reed. en París, Scholies-Fata Morgana, Bruno Roy, 1973, 93 pp., p. 50 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1981).
«Entrevista en la ORTF», repr. en *La Quinzaine Littéraire*, 246 (1968).
«La fonction politique de l'intellectuel», *Esprit*, 371, mayo (1968), pp. 850-874 (trad. cast. en: *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1985, pp. 47-74).

1969

- L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, 280 pp. (trad. cast.: 5.^a ed., México, Siglo XXI, 1978, 355 pp.).
«Ariane s'est perdue», *Le Nouvel Observateur*, 31 de marzo (1969) (sobre Gilles Deleuze).

1970

- «Théatrum Philosophicum», *Critique*, 282, noviembre (1970), 885-908 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1972).
«Croître et multiplier», *Le Monde*, 15 de noviembre (1970) (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1975, 125 pp., pp. 93-102).
«Qu'est-ce qu'un auteur?» *Bulletin Société Française de Philosophie* (París), LXIV (1970) (conferencia pronunciada el 22 de abril de 1969).

1971

- L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, 82 pp. (trad. cast.: Barcelona, Tusquets, 1973, 64 pp.).
«Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971, pp. 145-172 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 7-29).
«Mon corps, ce papier, ce feu», apéndice a la reedición de *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, pp. 583-603 (trad. cast. en: *Historia de la locura en la época clásica*, 2 t., México, FCE, 1976).
«Au delà du bien et du mal», declaraciones recogidas por M.A. Burnier y Philippe Graine, *Actuel*, 14, noviembre (1971) (trad. cast. en: *Conversaciones con los radicales*, Barcelona, Kairós, 1975, pp. 23-44; y en *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 31-44).
«Declaraciones recogidas por M.A. Burnier y Philippe Graine», *Actuel*, 14 noviembre (1971) (trad. cast. en: VV.AA., *Conversaciones con los radicales*, Barcelona, Kairós, 1975, 173 pp.).

1972

- «Les intellectuels et le pouvoir», *L'Arc*, 49, 2.^o trimestre (1972), 3-10 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp.; en *El Viejo Topo*, 6 [1977];

en *Sexo, poder, verdad*, Miguel Morey [ed.], Barcelona, Materiales, 1979; 280 pp.; y *Entrevista Deleuze-Foucault*, Madrid, Alianza, 1981).

«Table Ronde», *Esprit*, 413, abril-mayo (1972), 678-703.

«History, discourse and discontinuity», *Salmagundi*, 20, veranotoño (1972), 20.

1973

- Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère, ...*, París, Gallimard/Juliard, 1973, 350 pp. (trad. cast. parcial en: Barcelona, Tusquets, 1976, 226 pp.).
Ceci n'est pas une pipe, Montpellier, Fata Morgana, 1973, 91 pp. (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1981, 88 pp.).

1974

«Debate N. Chomsky/M. Foucault», recogido en *Reflexive Water (The Basic Concerns of Mankind)*, Londres, Souvenir Press (trad. cast. en: *La naturaleza humana ¿Justicia o poder?*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1976, 81 pp.).

1975

- Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975, 318 pp. (trad. cast.: 3.^a ed., Madrid, Siglo XXI, 1978, 336 pp.).
«Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», *Le Magazine Littéraire*, 101, junio (1975), 27-33 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 87-101).
«Pourvoir-corps», *Quel Corps*, 2, septiembre (1975), 2-5 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 103-110).
«Entretien avec Jean-Louis Ezine», *Les Nouvelles Littéraires*, 2.477, 17 al 23 de marzo (1975), 16 pp., 3.
«Des supplices aux cellules» (entrevista con Roger-Pol Droit), *Michel Foucault et la Naissance des prisons*, *Le Monde*, 21 de febrero (1975), 16.

1976

La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I, París, Gallimard, 1976, 213 pp. (trad. cast.: 2.^a ed., Madrid, Siglo XXI, 1978, 194 pp.).

- «Bio-histoire et bio-politique», *Le Monde*, 17-18 de octubre (1976), 5.
- «Curso del 7 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 125-137.
- «Curso del 14 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 139-152.
- «Questions à Foucault à propos de la Géographie», *Herodote*, 1, primer trimestre (1976), 71-85 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 11-24).
- «L'Occident et la vérité du sexe. Projet d'une histoire de la sexualité», *Le Monde*, 5 de noviembre (1976).

1977

- «Les rapports de pouvoir à l'intérieur des corps» (entrevista realizada por L. Finas), *La Quinzaine Littéraire*, 247, 1 al 15 de enero (1977), 4-6 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 153-162).
- «Poderes y estrategias», *Les Révoltes Logiques*, 4 (1977) (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 163-174).
- «No al sexo rey» (entrevista con Bernard Henry Levy), *Le Nouvel Observateur*, 644 (1977) (trad. cast. en: Miguel Morey [ed.], *Sexo, poder, verdad*, Barcelona, Materiales, 1978, 280 pp., pp. 239-260; y en Madrid, Alianza, 1979).
- «Vérité et pouvoir» (entrevista con M. Fontana), *L'Arc*, 70 (1977), pp. 16-26 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978, 189 pp., pp. 175-189; en *Triunfo*, 752 [1977]; y Madrid, Alianza, 1981).
- «L'Oeil du pouvoir, entrevista, en J. Bentham, *Le Panoptique*, París, Belfond, 1977.
- Microphysique de pouvoir* (ed. por A. Fontana y P. Pasquino), Turín, Einaudi, 1977 (trad. cast. en: *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1978).
- «Le jeu de Michel Foucault», *Ornicar*, 10 de julio (1977), 62-63 (trad. cast. en: *Diván*, 2 y 3 (1978), 171-202; y en *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1984, pp. 127-162).

1978

- A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978 (trad. cast.: Barcelona, Gedisa, 1980, 174 pp.).
- Herculine Barbin dite Alexina B.*, París, Gallimard, 1978.
- «La Gouvernamentalité» (curso del Collège de France, inédito en francés), *Aut-Aut*, 167-168 (1978), 12-29 (trad. cast.: Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1981, pp. 9-26).
- Prefacio a G. Canguilhem, *On the normal and the pathological*, Boston, D. Reidel, 1978.
- «Potere/Sapere. Materiali di ricerca genealogica e interventi critici», *Aut-Aut*, 167-168, septiembre-diciembre (1978), 245 pp.

1979

- Introducción a R. Castel, *El orden psiquiátrico*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1980, 343 pp., pp. 7-11.
- «Omnes et Singulatum: Towards a Criticism of "Political Reason"», *The Tanner lectures on Human Values*, II, University of Utah Press, Cambridge U.P., 1981, 254 pp., 225-254.
- «Power and Norm: Notes», en *Michel Foucault: Power, Truth, and Strategy*, Sidney, Feral Publications, 1979, 184 pp., 59-66 (trad. cast.: Santiago de Compostela, Universidad Santiago de Compostela, 1987, 220 pp., 211-216).

1980

- L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle réunis par M. Perrot* (debate con M. Foucault), París, Seuil, 1980. Contiene «La poussière et le nuage» (trad. cast. en parte en: Barcelona, Anagrama, 1982).

1982

- «The Subject and Power», en *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, cfr. bibliografía Dreyfus H.L. y Rabinow, P., pp. 208-226 (trad. cast.: I parte en *Liberación*, 30 de diciembre [1984], en el dossier «Michel Foucault, homenaje a un gato y maleante», 4-8).
- «On the Genealogy of Ethics; An Overview of Work in Progress», en *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*; cfr. bibliografía Dreyfus, H.L. y Rabinow, P., pp. 229-259 (en-

trevista trad. en parte en: *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1985, pp. 185-195).
Le désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille (presentadas por A. Farge y M. Foucault), París, Gallimard, 1982.

1983

«Usage des plaisirs et techniques de soi», *Le Débat*, 27, noviembre (1983).

1984

«Le souci de la vérité», *Nouvel Observateur*, 17 al 23 de febrero (1984); y en *Le Magazine Littéraire*, «Dossier M. Foucault», 207, mayo (1984), 18-23; y «Entrevista» con F. Ewald (trad. cast. en: *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1985, pp. 229-242).

«Was ist Aufklärung?», interpretación del texto de Kant, *Collège de France*, 1.º de 1983, *Le Magazine Littéraire*, 207, mayo (1984), 35-39 (trad. cast. en: *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1985, pp. 197-207). Versión completa en: *The Foucault reader*, Nueva York, Pantheon Book, 1984, 390 pp., 32-50.

«L'usage des plaisirs», en *Histoire de la sexualité*, vol. 2, París, Gallimard, abril 1984.

«Le souci de soi», en *Histoire de la sexualité*, vol. 3, París, Gallimard, mayo 1984.

1985

«La vie: l'expérience et la science», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90, 1, febrero-marzo (1985), 3-14.

«Archéologie d'une passion», *Le Magazine Littéraire*, 221, julio-agosto (1985), 100-105.

OTROS AUTORES

ÁLVAREZ-URÍA, Fernando, «Michel Foucault. Contra el poder, el saber y la verdad», *El País. Arte y Pensamiento*, 4 de febrero (1979), I-II.

— y VARELA, J., «Foucault frente a Marx», *Tiempo de Historia*, 34, septiembre (1977), 90-103.

— y VARELA, J., *Michel Foucault. Saber y verdad*, ed., trad. y prólogo, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1985.

AMBACHER, Michel, «La filosofía de las ciencias de G. Bachelard», en VV.AA., *Introducción a Bachelard*, Buenos Aires, Caldén, 1973, 96 pp., pp. 49-63.

AMIOT, M., «Le relativisme culturaliste de Michel Foucault», *Les Temps Modernes*, 248, enero (1976), 1.271-1.298 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 211 pp., pp. 58-93).

BACHELARD, Gaston, *Introducción a...*, VV.AA., Buenos Aires, Caldén, 1973, 96 pp.

—, *La formation de l'esprit scientifique*, 8.ª ed., París, Vrin, 1972, 257 pp. (trad. cast.: 3.ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, 302 pp.).

—, *La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, 4.ª ed., París, PUF, 1966, 147 pp. (trad. cast.: 1.ª reimp., Buenos Aires, Amorrortu, 1978, 121 pp.).

—, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, París, J. Corti, 1942, 167 pp. (trad. cast.: México, FCE, 289 pp.).

—, *Le matérialisme rationnel*, 3.ª ed., París, PUF, 1972, 224 pp.

—, *L'engagement rationnel*, París, PUF, 1972, 193 pp. (trad. cast.: 2.ª ed., México, Siglo XXI, 1976, 205 pp.).

—, *Le nouvel esprit scientifique*, 13.ª ed., París, PUF, 1975, 184 pp.

—, *Le rationalisme appliqué*, 3.ª ed., París, PUF, 1966, 216 pp.

BALAN, B., DULAC, G., PONTIENS, J.P., PROUST, J., STEFANINI, J. y VERLEY, E., «Entretiens sur Foucault», *La Pensée*, febrero (1968); coloquio celebrado entre el 23 de febrero y el 16 de marzo de 1967 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 271 pp.).

BARTHES, Roland, *Le plaisir du texte*, París, Seuil, 1973 (trad. cast.: Madrid, Siglo XXI, 1974, 85 pp.).

—, «Por ambas partes», en *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1967, pp. 201-210.

BAUDRILLARD, Jean, *Oublier Foucault*, Poitiers, Galilée, 1977, 88 pp. (trad. cast.: Valencia, Pre-Textos, 1978, 95 pp.).

BELLOUR, Raymond, «L'Homme, les mots», «Dossier Michel Foucault», *Le Magazine Littéraire*, 101, 58 pp., pp. 24-27.

—, «Le livre des autres», *L'Herne*, junio (1967), 201-202 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1973).

BENTHAM, J., *El panóptico*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979, 145 pp.

BINSWAGER, Ludwig, *Le rêve et l'existence*, Brujas, Desclée de Brouwer, 1945, 193 pp., pp. 9-128.

BLANCHOT, Maurice, «L'absence du livre», *L'Éphémère*, 10 (trad.

- cast.: Buenos Aires, Caldén, 1973, 67 pp., pp. 25-39); y en *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, 643 pp., ap. III.
- , «L'oubli, la déraison», en *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, 643 pp..
- , *Nietzsche y la escritura fragmentaria*, Buenos Aires, Caldén, 1973, 67 pp., pp. 61-66.
- , *Michel Foucault, tel que je l'imagine*, París, Fata Morgana, 1986, 67 pp. (trad. cast.: Valencia, Pre-Textos, 1988, 71 pp.).
- BRISSET, Jean-Pierre, *La grammaire logique suivie de la Science de Dieu, précédé de 7 propos sur le 7.^e ange*, par Michel Foucault, París, Claude Tchou, 1970.
- BURGUELIN, Pierre, «L'archéologie du savoir», *Esprit*, 5, mayo (1967), 843-861 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 271 pp., pp. 9-34).
- CACCIARI, Massimo, «Poder, teoría y deseo», *El Viejo Topo*, 29, febrero (1979), pp. 24-27.
- CANGUILHEM, Georges, «De la Science et de la contre-science», en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1975.
- , *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968.
- , *La connaissance de la vie*, 12.^a ed., París, Vrin, 1971, 200 pp.
- , *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*, París, PUF, 1955 (trad. cast.: Barcelona, Juan Lliteras Editor, Avance, 1975, 209 pp.).
- , *Le normale et le pathologique*, París, PUF, 1966 (trad. cast.: Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, 245 pp.).
- , «Mort de l'homme ou épuisement du cogito?», *Critique*, 242, julio (1967), 599-618 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 271 pp., pp. 122-147).
- CARUSO, Paolo, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Milán, U. Mursia & C., 1969 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1969, 131 pp.).
- CAVAILLES, J., *Sur la logique et la théorie de la science*, París, PUF, 1947.
- CHÂTELET, F., «Où en est le structuralisme?», *La Quinzaine Littéraire* (París), 31 (1967), 18-19.
- CLARK, M., *Michel Foucault, and annotated Bibliografy, Tool kit for a New Age*, Nueva York/Londres, Garland Publishing, Inc., 1983.
- CORRADI, Enrico, *Filosofia della «morte dell'uomo». Saggio sul pensiero di M. Foucault*, Milán, Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1977 (Collana Filosofia e Scienze Umane, 14), 288 pp.
- CORVEZ, Maurice, «Le structuralisme de Michel Foucault», *Revue Thomiste*, LXVIII, 1, enero-marzo (1968), 101-124.
- , *Les structuralistes. Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser...*, París, Aubier-Montaigne, 1969 (trad. cast.: Buenos Aires, Amorrortu, 1972, 153 pp.).
- COTTEN, J.-P., «La vérité en procès (à propos de quelques pages de Foucault)», *La Pensée*, 202, noviembre-diciembre (1978), 81-95.
- DAIX, Pierre, *Claves del estructuralismo*, Buenos Aires, Caldén, 1969, 153 pp.
- , «Structure du Structuralisme (II): Althusser et Foucault», *Les Lettres Françaises* (París), 1.239 (1968) (trad. cast. en: *Claves del estructuralismo*, Buenos Aires, Caldén, 1969, 155 pp., 48-61).
- DELEUZE, Gilles, «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», en Châtelet, F. (dir.), *H.^e de la philosophie au XX^e Siècle*, t. IV, Verviers, Bélgica, Les Nouvelles Ed. Marabout, 1979, pp. 293-329.
- , «Écrivain non: un nouveau cartographe. À propos de *Surveiller et punir*», *Critique*, 343, diciembre (1975), 1.205-1.300.
- , *Un nouvel archiviste*, París, Scholies-Fata Morgana, Bruno Roy, 1972, 52 pp.
- , *Foucault*, París, Minuit, 1986, 141 pp.
- DELLA VALLE SIMONI, Mario, «La prigione infinita di Michel Foucault», en *Critica Marxista* (Roma), 3, mayo-junio (1978), 91-113.
- DENIS, Anne Marie, «El psicoanálisis de la razón de G. Bachelard», en *Introducción a Bachelard*, Buenos Aires, Caldén, 1973, 96 pp., pp. 77-96.
- DERRIDA, Jacques, «Cogito et histoire de la folie», en *L'Écriture et la Difference*, París, Seuil, 1967.
- , «Implications» (entrevista con Henry Ronsse), *Les Lettres Françaises*, 1.211, 6 al 12 de diciembre (1976); y en *Positions*, París, Minuit, 1972 (trad. cast. en: *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1977).
- DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)*, París, Minuit, 1979, 224 pp.
- DREYFUS, H.L. y RABINOW, P., *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics* (con unas palabras de M. Foucault), 2.^a ed., Chicago, The University Chicago Press, 1983.

- DUMÉZIL, Georges, *Chaire de civilisations Indo-Européenne*, lección inaugural del Collège de France, diciembre (1949).
- ECO, Umberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen, 1978, 510 pp.
- EWALD, François, «Anatomie et corps politiques», *Critique*, 343 (1975), 1.228-1.265.
- , «Foucault, une pensée sans aveu», *Le Magazine Littéraire*, 127-128, septiembre (1977).
- , «La fin d'un monde», «Dossier Foucault», *Le Magazine Littéraire*, 207, mayo (1984).
- GABILONDO, A., «Monstruos y fósiles: diferencia e identidad en Michel Foucault», *La Bolsa de la Medusa*, 4, otoño (1987), 49-62.
- , «El final de la escritura y el final de la modernidad», *E.R. Revista de Filosofía*, 4, mayo (1987), 143-163.
- , «"Moi": el gozne de Foucault», *Anuario de Filosofía* (Universidad Autónoma de Madrid) (1986-1988), 63-81.
- , «Foucault: del discurso del poder al poder de los relatos», *Espacio/Espaço Escrito* (Badajoz), invierno (1989), 103-115.
- GAMM, G., *Der Wahnsinn in der Vernunft*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1981.
- GIL CALVO, Enrique, «Más allá de Foucault», *El Viejo Topo*, 18, marzo (1978), 57-59.
- GUEDEZ, Annie, *Foucault*, París, Éditions Universitaires, 1972, 121 pp.
- HECTOR, J., «Michel Foucault et l'histoire», *Synthèses*, 309-310, marzo-abril (1972).
- HILEY, D.R., «Foucault and the question of enlightenment», *Philosophy & Social Criticism*, 1 (1985), 63-83.
- JAMBET, Christian, «Une Esthétique de l'amour» «Dossier Foucault», *Le Magazine Littéraire*, 207, mayo (1984), pp. 24-29.
- , «Bibliographie de Michel Foucault», *Le Magazine Littéraire*, 101, junio (1975), 58 pp., 24-26.
- JARAUTA, F., *La Filosofía y su otro (Cavailles, Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Valencia, Pre-Textos, 1979, 137 pp.
- KREMER-MARIETTI, Angèle, *Foucault et l'Archéologie du savoir*, París, Seghers, 1974, 244 pp.
- , «L'Archéologie du savoir par Michel Foucault» (Notes critiques), *Revue de Métaphysique et Morale*, 3, julio-septiembre (1970), 355-360.
- , *Michel Foucault, Archéologie et Généalogie*, París, Le livre de poche, 1985, 286 pp.
- KURZWEIL, E., «Michel Foucault, Ending the Era of Man», *Theory and Society*, 4, 3 (1977), 395-420 (trad. cast. en: *Cuadernos Teorema* [Valencia], 43 [1979], 62 pp.).
- LACROIX, J., «L'homme et l'oeuvre», *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée*, serie M, 24, enero (1957), 129-140 (trad. cast. en: *Introducción a Bachelard*, Buenos Aires, Calden, 1973, 96 pp., pp. 9-21).
- LARRAURI, Maite, *Conocer a Foucault y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980, 112 pp.
- , «La anarqueología de Michel Foucault», *Revista de Occidente*, 95, abril (1989), 110-130.
- LE BON, Silvie, «Un positiviste désespéré: Michel Foucault», *Les Temps Modernes*, 248, enero (1967), 1.299-1.319 (trad. cast. en: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 272 pp., pp. 94-147).
- LECOURT, Dominique, *Bachelard ou le jour et la nuit (Un essai du matérialisme dialectique)*, París, Grasset & Fasquelle, 1974 (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1975, 153 pp.).
- , *Dissidence ou révolution*, París, François Maspero, 1978.
- , *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, París, François Maspero, 1972 (trad. cast.: México, Siglo XXI, 1973, 130 pp.).
- LEMERT, CH. C. y GILLAN, G., *Michel Foucault: Social Theory and Transgression*, Nueva York, Columbia U.P., 1982, 169 pp.
- LEONARD, J., «L'historien et le philosophe; à propos de *Surveiller et Punir*», *Annales Historiques de la Révolution Française*, 288 (1977) (trad. cast.: Barcelona, Anagrama, 1982).
- LEVY, Bernard-Henry, «Le système Foucault», *Le Magazine Littéraire*, 101, junio (1975), 58 pp., 7-9; artículo contenido asimismo en Grisoni, D. (comp.), *Politiques de la Philosophie, Châtelet, Derrida, Foucault, Lyotard, Serres*, París, Bernard Grasset & Fasquelle, 1976, 199 pp.
- MAÍZ, Ramón, «Postmodernidad e ilustración: La ontología social del último Foucault», *Zona Abierta*, 39-40, abril-sept. (1986), 151-198.
- MARGOLIN, J.C., «Tribut d'un antihumaniste aux études d'Humanisme et Renaissance. Note sur l'oeuvre de Michel Foucault», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Travaux et Documents* (Ginebra), XXXIX (1967) (reimpreso en Amsterdam, Swets & Zeitlinger B.V., 1974, 792 pp., pp. 701-711).
- MENDEL, Gérard, «Folie, antifolie et non-folie», *La Nef*, 42, enero-mayo (1971), 247 pp., pp. 193-200.
- MERQUIOR, J.G., *Foucault*, Londres, Fontana Paperbacks, 1985, 188 pp.

- MIRANDA, M.J., «Bentham en España», en Bentham, J., *El panóptico*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1979, 145 pp., pp. 129-145.
- MOREY, M., *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, 365 pp.
- (ed.), *Sexo, poder, verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, Barcelona, Materiales, 1978, 280 pp.
- PELORSON, J.M., «Michel Foucault et l'Espagne», *La Pensée*, 152, agosto (1970), 156 pp., 88-99.
- PIAGET, Jean, *Le structuralisme*, París, PUF, 1974 (trad. cast.: Barcelona, Oikos-Tau, 1974, 166 pp.).
- PRETE, Antonio, «Per una genealogia della letteratura», *Aut-Aut*, 167-168, 245 pp., 175-187.
- RACEVSKIS, K., *Michel Foucault and the Subversion of Intellect*, Londres, Cornell University Press, 1983.
- RASSAM, Joseph, *Michel Foucault: las palabras y las cosas*, Madrid, Magisterio Español, 1978, 142 pp.
- RELLA, Franco, *Il mito dell'Altro. Deleuze, Foucault, Lacan*, Milán, Feltrinelli, 1978, 67 pp.
- REVAULT D'ALLONES, O., «Michel Foucault: Les mots contre les choses», *Raison Présente*, 2, febrero-abril (1967), 29-41 (trad. cast.: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 271 pp., pp. 34-57).
- REVEL, Jacques, «Foucault et les historiens» (entrevista con Jacques Revel), *Le Magazine Littéraire*, 101, junio (1975), 58 pp., 10-12.
- RICOEUR, Paul, *De l'Interpretation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965 (trad. cast.: *Freud: una interpretación de la cultura*, 4.ª ed., México, Siglo XXI, 1978, 483 pp.).
- ROBBE-GRILLET, *Pour un nouveau roman*, París, Gallimard, 1963.
- RODRÍGUEZ, Rosa María, *Discurso/Poder*, Madrid, Equipo de Estudios Reunidos, 1984, 191 pp.
- ROUSSEL, Raymond, *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (trad. cast.: Barcelona, Tusquets, 1973, 66 pp.).
- SARTRE, J.-P., «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc*, 30 (1966), 87-88.
- SAUQUILLO, Julián, «Poder político y sociedad normalizada en Michel Foucault», *Revista de Estudios Políticos*, 56, abril-junio (1987), 181-203.
- , *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 459 pp.
- , «Michel Foucault: Estética y política del silencio», *Revista de Occidente*, 95, abril (1989), 98-109.
- SERRANO GONZÁLEZ, A., «Una historia política de la verdad», en *Herculine Barbin llamada Alexina B. (de Alexina B.)*, Madrid, Revolución, 1985, 183 pp.
- , *Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder*, Zaragoza, Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 1986, 157 pp.
- SHERIDAN, A., *Michel Foucault: the will to truth*, Londres/Nueva York, Tavistock Publications, 1980, 243 pp.
- TRÍAS, E., *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970, 81 pp.
- , *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1969.
- VADEE, M., *Bachelard ou le nouvel idealisme épistémologique*, París, Éd. Sociales, 1975 (trad. cast.: Valencia, Pre-Textos, 1977, 282 pp.).
- VÁZQUEZ GARCÍA, F., *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1987, 178 pp.
- VV.AA., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, 271 pp.
- , «À propos d'un livre de Michel Foucault», *Critique*, 343 (1975).
- , «Dossier Michel Foucault», *Le Magazine Littéraire*, 207, mayo (1984), 16-60.
- , «Foucault and Critical Theory: The Uses of Discourse Analysis», *Humanities in Society*, 5, 3-4, verano-otoño (1982).
- , «Michel Foucault. Homenaje a un vago y maleante», *Liberación*, 6, 30 de diciembre (1984).
- , «Michel Foucault», *Le Monde*, 21 de febrero (1975).
- , *Michel Foucault. Une histoire de la vérité*, París, Syros, 1985, 126 pp.
- , «Dossier Michel Foucault», *Le Magazine Littéraire*, 101, junio (1975), 58 pp.
- , *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli, 1986, 216 pp.
- , «Michel Foucault: du monde entier», *Critique*, 471-472, agosto-sept. (1986), 743-962.
- , *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, 220 pp.
- VENAULT, Philippe, «Histoires de...», *Le Magazine Littéraire*, 101, junio (1975), 14-20.
- VEYNE, P., «Foucault révolutionne l'histoire», en *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil, 1978 (trad. cast.: Madrid, Alianza, 1984, 238 pp., 199-238).
- WAHL, François, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, Seuil, 1973 (trad. cast.: Buenos Aires, Losada, 1975, 231 pp.).
- WHITE, S.K., «Foucault's challenge to critical theory», *American Political Science Review*, 80-82, junio (1986), 419-432.

ÍNDICE

Presentación	7
1) LOS LÍMITES DEL LENGUAJE	11
La palabra y su transgresión	11
Foucault y la sospecha	18
2) UNA «ESCUELA» PARA FOUCAULT	28
«Construir la razón.» De Bachelard a Canguilhem.	28
«Formar el concepto.» De Canguilhem a Foucault.	36
3) FOUCAULT: DE «LA» FENOMENOLOGÍA A «UN» ESTRUCTURALISMO	45
4) EL LENGUAJE Y EL DISCURSO. PARA UNA ARQUEOLOGÍA DEL SABER	60
El lenguaje, la razón y la sin-razón	60
La episteme como espacio de dispersión	70
El debate de las cosas y las palabras	86
El discurso y lo decible	89
Todo interpretación y nada que interpretar	103

5) LA HISTORIA EFECTIVA: DE UNA ARQUEOLOGÍA DEL SABER A UNA GENEALOGÍA DEL PODER	114
Continuidad y discontinuidad	114
Procedencia y emergencia: una historia sin origen	125
Genealogía en la arqueología: la historia	132
Escribir la historia presente	141
6) EL SABER Y LA VERDAD: PARA UNA GENEALOGÍA DEL PODER	147
El poder genera saber	147
La historia política de los cuerpos	153
Los postulados del poder y la verdad	160
De la episteme al dispositivo	168
7) LA CONSTITUCIÓN DE SÍ: DE UNA GENEALOGÍA DEL PODER A UNA ÉTICA Y ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA	176
Un tercer desplazamiento: cuerpo y verdad	176
El cuidar-se como modo de decir verdadero	180
Fundar el presente	183
Bibliografía	189