

MICHEL FOUCAULT
(Un proyecto de Ontología Histórica)

*Esta edición ha sido posible
gracias a la ayuda
del Ministerio de Cultura.*

Pedro M. Hurtado Valero

MICHEL FOUCAULT
(Un proyecto de Ontología Histórica)

AGORA

Directores: Manuel Crespillo
Julio Calviño

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© **Editorial Librería Agora, S.A.**
Carretería, 92; Tlf.: (95) 222 86 99
Fax: (95) 222 64 11
29008 - MÁLAGA

© Pedro M. Hurtado Valero
Portada: Gregorio Izquierdo Jiménez
I.S.B.N.: 84-8160-010-5
Depósito Legal: MA-596-1994
Filmación: PORTADA, S.L. Granada.
Imprime: T. G. ARTE, Juberías & CÍA, S.L.
Rubén Darío, s/n. - Tlf. y Fax: (958) 42 00 40
18200 - MARACENA (Granada)

Impreso en España - *Printed in Spain*

índice

INTRODUCCIÓN	11
0.1. El problema del presente.....	13
0.2 Contra la legitimación del presente	13
0.3 Nuestra verdad en la historia.....	15
0.4. El problema del sujeto. Plan del estudio.....	19

PRIMERA PARTE. ONTOLOGÍA DEL PRESENTE

CAPÍTULO I: LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO	27
1.1. Tres ontologías de nuestro ser presente	27
1.2. La disolución del sujeto en la historia	30
1.3. Nuestro origen.....	33
1.4. Nuestro estatuto ontológico.....	36
1.5. El estatuto de sujeto.....	40

CAPÍTULO II: ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO DE SABER	45
2.1. Constitución de la figura <i>hombre</i>	45
2.2. El hombre en el discurso.....	49
2.3. El <i>a priori</i> del hombre.....	51
2.4. Sin lugar para el hombre.....	60

2.4.1. El <i>hombre-signo</i>	60
2.4.2. El <i>hombre-representación</i>	62
2.5. Constitución del sujeto hombre.	66
2.5A. Un lugar para el sujeto <i>hombre</i>	66
2.5-2. Arqueología del hombre.....	68

CAPÍTULO III: GENEALOGÍA

DEL SUJETO DE PODER	73
3.1. Genealogía de las ciencias humanas....	73
3.2. Una analítica del poder sin teoría del sujeto.....	7 [^]
3.3. Estrategias de poder sin estrategias.	81
3.4. Las figuras de lo <i>otro</i>	83
3.5. El sujeto de razón.....	87
3.5.1. ¿Una edad de oro?.....	87
3.5.2. La exclusión y el orden.....	89
3.5.3. El sujeto y la razón.....	90
3.6. El sujeto psicológico.....	93
3.6.1. La constitución psiquiátrica de la locura.....	93
3.6.2. Objetivación de la subjetividad psi- cológica.....	96
3.7. El ojo que penetra los cuerpos.	99
3.7.1. Un dispositivo para la objetivación del sujeto.....	99
3.7.2. El cuerpo individual.....	100
3.7.3. La muerte, <i>principium individuationis</i>	102
3.7.4. Sujeto normal, ciudadano modelo ..	104
3.8. El sujeto disciplinado.....	106
3.8.1. La aparición del hombre en el poder punitivo.....	106
3.8.2. <i>La fábrica de individuos</i>	108
3.8.3. Desviados e integrados.....	111
3.9. Sujetos felices.....	112
3.9.1. «El estado es mi pastor: nada me falta...».....	112
3.9.2. El valor de una vida.....	115

3.9.3. El sujeto y la cópula.....	117
3.9.4. El sujeto sexuado.....	118

CAPÍTULO IV: GENEALOGÍA

DEL SUJETO DE DESEO.....	121
4.1. La relación consigo mismo.....	121
4.2. La cuestión del sujeto.....	126
4.3. El <i>sujeto de deseo</i>	129
4.4. ¿Un sujeto en libertad?.....	131
4.5. El sujeto ético.....	133
4.6. Una estilística de <i>sí mismo</i>	135
4.6.1. La subjetivación ética como arte	135
4.6.2. Prácticas de estilización del sujeto ..	137
4.7. Una ascética de sí mismo.....	138
4.7.1. La estilística de un sujeto débil	138
4.7.2. Los cuidados de sí.....	140
4.8. Un <i>sí mismo</i> sujeto a la ley moral	141
4.8.1. El <i>sí mismo</i> y la <i>carne</i>	141
4.8.2. Prácticas de renuncia a sí mismo...	144
4.9. Un <i>sí mismo</i> sujeto a normalidad.	145
4.9.1. El sujeto de sexualidad.....	145
4.9.2. Las nuevas tecnologías del <i>yo</i>	147

SEGUNDA PARTE. ONTOLOGÍA DEL PORVENIR

CAPÍTULO V: PENSAR MÁS ALLÁ DEL SUJETO.....	151
5.1. Contraxel presente.....	151
5.2. Por un nuevo pensar.....	156
5.3. Un claro de libertad.....	160
5.4. Esteticismo fuerte.....	161
5.5. Ontología del porvenir.....	167

CAPÍTULO VI: MÁS ALLÁ DEL SUJETO HOMBRE.....	169
6.1. La aventura de los límites.....	169

6.2.	Después del hombre.....	173
6.3.	La disolución del sujeto en el ser del lenguaje.....	179
6.4.	El horizonte del ser.....	187

CAPÍTULO VII: PENSAR MÁS ALLÁ

DEL SUJETO SOMETIDO.....	199
7.1. Resistencia a la sujeción.....	199
7.2. Contra el ser patológico.....	206
7.3. El poder del afuera.....	214
7.4. Los sujetos gerifaltes.....	221
7.5. Gestionarse a sí mismo.....	225

CAPÍTULO VIII: PENSAR

POR UN NUEVO <i>Sí MISMO</i>.....	229
8.1. Mas allá del <i>sí mismo</i>	229
8.2. Más allá del <i>sí mismo</i> deseante.....	231
8.3. Un <i>sí mismo</i> anárquico.....	238
8.4. Un <i>sí mismo</i> sin verdad.....	242
8.5. El principio de <i>no identidad</i>	244
8.6. El sujeto cero.....	251

EPÍLOGO.....	255
---------------------	------------

Introducción

0.1. El problema del presente

Desde que la *pregunta por el ser* surgiera en las inquietudes de los filósofos griegos, diversas realidades adquirieron la primacía ontológica que las hiciera objeto de la radical pregunta filosófica; nunca, sin embargo, antes de Kant, el mismo presente del filósofo vino a ser centro de ese preguntar. Que el hombre haya dirigido la mirada hacia su presente como situación histórica en que se enraiza su reflexión, no es nuevo; mas la pregunta «¿qué es este presente, esta actualidad a la que yo pertenezco?» encuentra por vez primera sitio en el pensamiento kantiano, en el escrito «Was ist Aufklärung?». Con este texto, según afirma Foucault, se ve a la filosofía, por primera vez desde los comienzos, «cuestionar su propia actualidad discursiva: actualidad que interroga como acontecimiento, como un acontecimiento del cual tiene que decir el sentido, el valor, la singularidad filosófica, y en el que tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y fundamento de lo que dice»¹. En esta ocasión el pensamiento

1. M. Foucault, «Seminario sobre el texto de Kant 'Was ist Aufklärung'», en W. AA., *La crisis de la razón*. Murcia, Universidad de Murcia, 1986, p. 15. En las referencias bibliográficas hemos decidido remitir a versiones españolas, más asequibles a los lectores para su

se dirige hacia su presente, no para intentar comprenderlo en cuanto momento de una totalidad temporal u ordenado hacia una meta futura, sino para hacerlo aparecer en su realidad de *acontecimiento* marcado por la diferencia respecto al pasado².

Ahora bien, si es verdad, de acuerdo con Heidegger, que toda pregunta metafísica implica al sujeto indagador³, la cuestión ontológica del presente muestra esa condición con la mayor claridad, pues se enfrenta al mismo *nosotros* que somos en este momento, algo más vivo que cualquier esencia universal y *tranhistórica*, y más radical que el simple marco de referencia donde existimos. La cuestión del ser adquiere hoy la forma actual y concreta del «¿quienes somos?», referida a un *nosotros* constituido en este momento preciso de la historia⁴.

Kant ha iniciado dos grandes caminos críticos, que alcanzan hasta nuestros días. Por una parte, ha fundado una analítica de la verdad que se pregunta por las condiciones transcendentales que posibilitan el conocimiento verdadero en general; por otra, ha abierto paso a una línea de pensamiento crítico que, como ontología del presente, se pregunta cuál sea el campo *actual* de nuestra experiencia posible, e inaugura una investigación histórica sobre los eventos que nos han llevado a constituirnos y

adquisición o consulta; sólo en caso de no existir traducción o haber-nos sido imposible manejarla, remitimos a fuentes en la lengua original.

2. M. Foucault, «What is Enlightenment?», («based on an unpublished French manuscript by Michel Foucault»), en P. Ravinow (ed.), *The Foucault reader*, New York, Peregrine Books, 1986, pp. 34, 38. El texto inglés, y el francés cuya traducción hemos citado, difieren notablemente en cuanto a contenido.

3. M. Heidegger, «¿Qué es Metafísica?» en «¿Qué es Metafísica?» y otros ensayos, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1987, p. 39.

4. M. Foucault, «El sujeto y el poder», *Saber*, n.º 3, mayo-junio de 1985, p. 108.

a^ recono^erflüs. como sujetos de lo que pensamos, decimos o hacemos, bien sea mediante una crítica social y política -según ha hecho la filosofía alemana desde Hegel hasta la Escuela de Frankfurt—, bien sea mediante una historia de las ciencias —en la filosofía francesa⁵-. Y en ese preguntar sobre los límites históricos que nos constituyen se sitúa Foucault a sí mismo, receptor del legado iluminista en cuanto interrogación sobre el ser presente y en cuanto permanente actitud crítica frente al mismo, pero no en cuanto a los contenidos de una presunta racionalidad que debiera ser recuperada, según el sueño de algunos frankfurtianos⁶.

0.2. Contra la legitimación del presente

Sentado lo anterior, salta a la vista un corte en la línea de pensamiento crítico a la que venimos refiriéndonos, corte que nos permite singularizar la postura de Foucault ante el problema de nuestro presente: es el efecto de la genealogía nietzscheana, que, irrumpiendo en nuestra cultura con el reto de excavar en sus bajos fondos, nos despierta de nuestras evidencias más felices. En efecto, Nietzsche, sintiendo la llegada del nihilismo como la más profunda crisis sufrida por la civilización europea, se vio obligado a diagnosticar la enfermedad de su presente en vez de justificarlo al modo hegeliano; y para ello se propuso «auscultar los ídolos», «hacer preguntas con el martillo, y oír, acaso, como respuesta, aquel so-

5. Cfr. M. Foucault, «Georges Canguilhem, filósofo del error», en W. AA., *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1987, pp. 202-203.

6. M. Foucault, «Seminario», p. 24 y «What is Enlightenment?», pp. 42-43 y 45-46.

nido a hueco que habla de entrañas llenas de aire»⁷. De modo similar oiremos a Foucault confesar su propósito de «diagnosticar, y diagnosticar el presente; decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos»⁸. Tarea de historiador "más próxima al tratamiento de enfermedades que a la descripción positivista de hechos, esta reflexión nos conduce a descubrir lo que somos, no para que nos contemplemos de manera narcisista en la imagen recreada, sino para que, descubiertas las estrategias que nos han producido, rompamos nuestra legitimidad ontológica y se haga posible el paso a formas inéditas de ser".

La teoría crítica del presente que somos, es ante todo *jīŕci;n*) encaminada a convertir lo actual en caducado por el simple hecho de pensarlo: bajo esta ontología genealógica ruge el fragor de la batalla, donde «escribir es luchar, resistir, ... devenir», voluntad de verdad, voluntad de poder¹⁰. Mas no esperemos que esta anulación del presente desemboque en la creación de cierta utopía, medida de nuestras evaluaciones y meta de la acción transformadora; el historiador genealógico, conocedor de que todo programa definido para un futuro equivale a la legitimación previa de un presente aún no llegado, rehuye las teorías instauradoras de totalidad y elige el camino sin fin de las *heterotopías*⁹.

7. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 28.

8. M. Foucault, «Conversación con Michel Foucault», en P. Caruso, *Convenaciones con Lévi-Strauss, Foucault, Locan*, Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 73, 74. Cfr. A. Kremer-Mariétti, «Présentation», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 173, n° 2, 1990, p. 152.

9. M. Foucault, «El sujeto y el poder», *op. cit.*, p. 18.

10. G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 71.

11. Vid. M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 18ª ed., 1988, p. 3.

0.3. Nuestra verdad en la Historia

En el modelo bélico que Foucault emplea, donde saber y poder se articulan en el seno de las prácticas, la ontología de nuestro ser presente busca la verdad que nos constituye, removiendo nuestro pasado: para ello, debe «pensarse el pasado ^ontra el presente» —comenta Deleuze— entavor de un tiempo futuro, es decir, «convirtiendo el pasado en algo activo y "presente afuera, para que por fin surja algo nuevo»¹². La empresa de la genealogía es, por tanto, historia y política al mismo tiempo, hacer política con la verdad que se investiga, como ya pretendiera el materialismo histórico; por eso «la filosofía es hoy enteramente política y totalmente *historiadora*. Es la política inmanente a la Historia, la Historia indispensable para la política»¹³.

Pero ¿qué modo de hacer historia es éste, tan ajeno a la búsqueda *desinteresada* de la verdad dormida? Bástenos anticipar —en palabras de Poster— que trataremos con un historiador destructivo «que, al escribir la historia, pone en riesgo todos y cada uno de los cánones del oficio»¹⁴ hasta suscitar la condena de muchos historiadores profesionales que ven amenazada la venerable seriedad de su

12. G. Deleuze, *Foucault*, p. 155.

13. M. Foucault, «Entrevista sobre la prisión. El libro y su método» (con J.J. Brochier), en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 100; «No al sexo rey» (entrevista con B.H. Lévy), en M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 159-160. Vid. A. Fontana, «La lezione di Foucault», en A. Rovatti (ed.), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli, 1986, pp. 19-20.

14. M. Poster, *Foucault, Marxismo e Historia*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 155. Vid. F. Revel, «Foucault et les historiens» (entrevista con R. Bellour), *Magazine Littéraire*, n° 101, enero de 1979, pp. 10-13.

disciplina, y de especialistas médicos, psiquiatras, criminalistas, sociólogos..., que frecuentemente han calificado de imperdonable tendenciosidad la sorprendente forma de manipular datos cuando se trata de reconstruir el origen de sus respectivos campos de estudio. Y es que, si nos desprendemos del concepto de historia en cuanto reconstrucción objetiva de la verdad, comprenderemos que el historiador ejerce el poder de controlar y administrar el pasado bajo la aséptica apariencia de investigarlo¹⁵ hacer historia es una práctica que implica efectos¹⁶ de pódela pues, presentanlo~con presunta fidelidadá nuestra verdad pasada Testablece y crea nuestra verdad "presente"¹⁷:

Por lo expuesto, no extrañara que este peligroso historiador, refiriéndose a su producción desde *Historia de la locura*, declare no haber escrito «más que ficciones», como quien, desentendido de la verdad, sólo atiende a «estar en la verdad» (a «llevarse el gato al agua» —por ruda que parezca nuestra expresión en este instante): existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, de suerte que tal discurso produzca algo inexistente todavía, es decir, *ficciones*. Así como se *fictiona* historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, también se puede *fictionar*, a partir de la realidad histórica presente, una política que todavía no existe¹⁸. Y esto porque, como diría Deleuze, no hay un sentido autónomo previo al discurso¹⁷, sino solamente un sentido fabricado en y por el discurso mismo, que así resulta ser maquinaria productora y no espejo reproductor. Por tanto, aun habiendo escrito sólo ficciones, puede

15. M. Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 74.

16. M. Foucault, «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos» (entrevista con L. Finas), en *Microfísica del poder*, op. cit., p. 16.

17. Vid. G. Deleuze, *La Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 89-91.

decirse que Foucault ha escrito lo real en cuanto que lo real "es" la práctica discursiva y todo es real en el enunciado

Eó~que subyace a esta práctica historiográfica es una nueva concepción de la verdad —opuesta a la rancia idea de *adaequatio*—, una concepción que entiende lo verdadero como algo ajeno a cualquier instancia trascendente al enunciado y que actúe como medida, concepción según la cual la verdad se halla profundamente inserta en un juego de fuerzas definidor de relaciones de poder (aunque no groseramente reductible a éstas). Ya en *El orden del discurso* presentaba Foucault la oposición verdadero/falso como "uno de los principios jig_exclusión que controla, selecciona y distribuye la producción del discurso"¹⁸; mas tarde, cuando la analítica del poder cobra cuerpo, la verdad, lejos de ser mera propiedad posible en las proposiciones, ajena a los avatares históricos, remite a reglas y relaciones de fuerza que deciden qué proposiciones deben ser tenidas por verdaderas. Ahora la verdad es un conjunto de procedimientos puestos en juego por las prácticas y ligados a sistemas de poder que los producen y mantienen, y a efectos de poder que la misma verdad induce¹⁹.

Si, como sentenciaba Nietzsche contra el positivismo, «hechos precisamente no los hay, lo que hay es inter&cetación», entonces ningún enunciado remite a instancia trascendente, pues aquello a que remite —igual que el enunciado mismo— es interpretación²⁰. Todo es interpreta-

18. M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987, pp. 15 y ss.

19. M. Foucault, «Verdad y poder» (entrevista con M. Fontana), en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, op. cit., p. 145. Vid. R. Frank, «Où est la vérité» *Dialogue*, vol. 17, n° 2, 1978, pp. 286-319; M. Poster, «Foucault's True Discourses», *Humanities in Society*, vol. 1, n° 2, 1979, pp. 153-166.

20. F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1949, t. IX, p. 308.

ción, todo es función derivada del enunciado y, entre esas funciones, se halla el mismo sujeto, que, despojado de su papel fundador originario, conferido a él por el pensamiento moderno, queda reducido a mera construcción cuya voluntad de verdad subyacente ha de ser descubierta por el genealogista. Nuestra verdad, la verdad del sujeto hombre, no reside en un cuerpo de enunciados bendecidos por un presunto criterio científico, sino en la voluntad de saber que los sustenta, pues la verdad sí es de este mundo, donde cada sociedad tiene su propio *régimen de verdad*, su propia política general de verdad²¹.

Por todo esto, frente a una ontología consagrada a intuir esencias formales o materiales -como proponía aún la fenomenología de Husserl-, o a construir sistemas de conceptos aptos para aprehender las realidades del mundo dadas en su ser incuestionable, la ontología realizada por Foucault indaga cómo son constituidos, en el seno de las prácticas de cada momento histórico, los objetos, los conceptos... y los sujetos mismos, puestos en circulación por tales prácticas. La ontología no es ya reflexión sobre los entes en su verdad, sino «análisis de los *juegos de verdad*, de los juegos de verdadero y falso a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como poderse y deberse ser pensado»²². Investigar nuestro ser presente es, por ello mismo, buscar la política de verdad que nos constituye, la *voluntad de verdad* que atraviesa *nuestra* historia, y no la *verdad* de los hechos proclamada por los historiadores²³. Y a esta

21. Cfr. M. Foucault, «Verdad y poder», *op. cit.*, p. 143.

22. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 3ª ed., 1987, p. 10. Vid. S. Natoli, «Giochi di verità. L'epistemologia di M. Foucault», en P. Rovatti (ed.), *Effetto Foucault*, *op. cit.*, pp. 106-107.

23. M. Foucault, *El orden del discurso*, p. 15.

operación que piensa las prácticas históricas como el ser que posibilita los entes (los ecos heideggerianos son audibles), la llama Foucault *ontología histórica*.

0.4. El problema del sujeto. Plan de estudio

En diferentes ocasiones ha insistido Foucault sobre el papel central del problema del sujeto a lo largo de su trayectoria intelectual. Así, en un ensayo publicado en 1982, confiesa: «quisiera decir cuál ha sido el objetivo de mi trabajo durante estos últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos de poder ni en sentar las bases de un análisis semejante. Más bien, he procurado componer una historia de los diferentes modos de *subjetivación* del ser humano en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos»²⁴. Tres vertientes, para una ontología histórica, que tratan del ser, pero del ser constituido históricamente como experiencia²⁵, del ser que somos nosotros tal como nos vivimos en el presente, de nuestro ser de sujetos; y, tratándose de *experiencia*, no cabe hablar de verdad o falsedad, sino de *juegos de verdad*²⁶ a través de los cuales se constituye esa experiencia de ser, una vez anulada su evidencia inmediata y objetiva más allá de la historia²⁷.

Hasta aquí, el anuncio de una *ontología del presente* en cuanto ontología de lo que ahora somos. Pero, dado que, al revelar los modos en que resultamos constituidos como sujetos, esta ontología del presente nos posibilita,

24. M. Foucault, «El sujeto y el poder», *op. cit.*, p. 14.

25. Cfr. M. Foucault, *El uso de los placeres*, p. 10. Cfr. E. Hirsch, «Knowledge, Power, Ethics», *Manuscrito*, yo). XII, n° 2, 1989, pp. 56 y ss.

por ello, dejar de ser lo que somos, equivale a lo que llamaremos una *ontología del porvenir* entendida como pensamiento que nos abre a formas inéditas de ser, al margen de los dispositivos de saber y de poder vigentes en la actualidad: una apuesta estética por un nuevo ser,²⁶ más allá de la subjetividad históricamente establecida. En la ontología histórica del *nosotros* elaborada por Foucault, hemos distinguido, pues, esas dos caras: en primer lugar, *una* ontología del presente que nos revela lo que somos (y lo que posiblemente ya estamos dejando de ser), y, en segundo lugar, *una* ontología del futuro que nos abre cuanto apertura ilimitada hacia nuevas posibilidades de ser llamadas a diferir permanentemente de sí mismas; y a cada una de esas ontologías dedicaremos una de las dos partes en que se estructura este libro.

Al ceñirnos exclusivamente a este problema del sujeto, tema central de la ontología histórica, prescindiremos de cuestiones relativas a la distribución temporal de la obra foucaultiana o a sus deslizamientos metodológicos. Recordemos que a veces, entre los comentaristas del filósofo, se ha distinguido una etapa arqueológica, centrada en los discursos, y una etapa genealógica, atenta a las relaciones de poder. Ahora bien, arqueología y genealogía no pueden considerarse campos independientes: en efecto, dado que, en el discurso, saber y poder se articulan, la arqueología viene a ser una genealogía del discurso, o sea, «un método para una genealogía histórica que toma como dominio de análisis los discursos, los discursos considerados como acontecimientos, ligados por reglas de prácticas discursivas»²⁶; y, a la inversa —en palabras de Morey—, «la genealogía intenta, por recurso a la noción de 'relaciones de poder', explicar lo que la arqueología

26. M. Foucault, Notas manuscritas, Berkeley, s.f., Centre 'Michel Foucault', Documento D-250(12)/942, 1988, *apud* M. Morey, «La cuestión del método», introducción a M. Foucault, *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 16.

debía contentarse con describir»²⁷. Más adelante, en *El uso de los placeres*, el mismo Foucault distingue explícitamente entre una *dimensión arqueológica*, que analiza las formas como el hombre se cuestiona sus propias experiencias de ser, y una *dimensión genealógica*, que estudia las prácticas discursivas, sociales, políticas, éticas... que las motivan, y sus modificaciones²⁸. Y, en su escrito «What is Enlightenment?», vemos al filósofo afirmar que la ontología histórica es arqueológica en su método, que se cierce sobre las instancias discursivas, y genealógica en su objetivo, por abrirnos a la posibilidad de ir más allá de lo que pensamos, hacemos y somos²⁹.

Centraremos nuestra atención en el problema del sujeto en cuanto *experiencia*, sin desconocer el valor relevante de otros aspectos (la verdad, el discurso, el poder, la acción política, etc.). Ciertamente la aparente continuidad que nuestro estudio despliega sobre la escritura de Foucault, limitándose a la ontología histórica del sujeto, parte de una visión retrospectiva que el filósofo presenta de toda su obra anterior casi al final de su vida. Sabemos que este hecho no garantiza la fidelidad hermenéutica de nuestra elección³⁰, pero tampoco la desautoriza, pues, al fin y al cabo, toda interpretación siempre se halla prisionera de otras interpretaciones. No obstante, en la lectura directa que del filósofo intentamos, adoptaremos las siguientes precauciones:

27. M. Morey, *ibid.*, p. 15. Cfr. B. Smart, *Michel Foucault*, Londres, Routledge, 1988, pp. 47-48.

28. Cfr. M. Foucault, *El uso de los placeres*, *op. cit.*, pp. 14-15. Vid. A.I. Davidson, «Arqueología, genealogía, ética», en D.C. Hoy, (comp.), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 246-250.

29. M. Foucault, «What is Enlightenment?», p. 46.

30. Cfr. p. ej. Th. McCarthy, «Filosofía y teoría crítica en los Estados Unidos. Foucault y la Escuela de Francfort», *Isegoría*, 1990, n° 1, pp. 80-81, n. 29.

1) *Foucault* es una palabra que emplearemos como etiqueta denotativa de un conjunto de enunciados (lo que se dice *el discurso foucaultiano*); parangonando una frase del filósofo, convendremos en que Foucault es simplemente «une masse de langage appellée par nous 'Foucault'»³¹. Así, cuando escribamos frases de la forma de «Foucault dice X», «Foucault piensa X», «Foucault afirma X»..., sólo intentamos indicar que X pertenece al conjunto de enunciados clasificados bajo la etiqueta *Foucault*, y esta advertencia vale para cualquier nombre propio personal en usos análogos: con ello ponemos entre paréntesis la figura de la conciencia productora de discursos y reducimos el sujeto a una posición vacía, definida en el ámbito de los enunciados. Consideraremos a Foucault como una función derivada de los enunciados reunidos bajo la etiqueta *Foucault*. Foucault no es un *Yo* primigenio de donde dimanarían tales enunciados, sino una «posición de sujeto» derivada de los mismos, un modo del *se* o del *él* («se habla», «él habla»)³². Solamente nos dedicaremos a leer series de enunciados pertenecientes a un ámbito bibliográfico previamente delimitado por nuestro plan de estudio, y a explicar, en lo que nos sea posible, su funcionamiento, pues la *obra* de un autor no es una realidad inmediata, sino una previa construcción interpretativa³³.

2) El todo del discurso foucaultiano puede ser cortado de distintas maneras, si bien algunas gozan de preferencia entre los entendidos (etapa arqueológica y etapa genealógica, según unos; estudios sobre el poder, el saber y el *si mismo*, según otros; un solo discurso que se amplía y vuelve a

31. M. Foucault, «Le Mallarmé de J.-P. Richard», *Annales*, septiembre-octubre de 1984, p. 998.

32. Vid. M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, París, Gallimard, 1955, pp. 160-161. Vid. M. Foucault, *El orden del discurso*, *op. cit.*, pp. 9-10.

33. Cfr. M. Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 10ª ed., 1970, pp. 36-39.

tomarse en una dinámica de círculos concéntricos, según una lectura unitaria). Por nuestra parte, si estructuramos esta investigación en partes, capítulos, apartados, párrafos, etc., sólo lo hacemos por seguir la venerable tradición al uso que impone tal *gramática* superficial al texto. Pero no nos rendimos ante «las unidades que hay que mantener en suspenso» como la obra, el libro, incluso el artículo³⁴, y encaramos esos textos como series de series de enunciados en dispersión, que se cruzan o separan.

3) Nuestra lectura se propone un doble objetivo: por una parte, explicar lo que Foucault ha dicho; por otra, expresar lo que Foucault nos hace posible decir. Y de aquí se sigue la actitud, también doble, por la que contemplaremos su pensamiento del mismo modo que nos implicamos en él. Así, nuestro trabajo será, además de una reflexión sobre el pensamiento foucaultiano, un verdadero ejercicio de pensamiento.

Al final no habremos, sin duda, descubierto aspectos ocultos en un discurso donde todo está en la superficie, ni podremos contar con resultados novedosos para el estado actual de los estudios sobre este filósofo. En nuestro caso, como el filósofo declaraba, también deseáramos que el lenguaje de la crítica, lenguaje segundo necesariamente, dejara de ser un lenguaje derivado para erigirse en lenguaje fundamental que hiciera venir por primera vez al mundo de las palabras ese espacio discursivo que ahora consideramos³⁵; nuestro lenguaje sería entonces un nuevo lugar donde otras palabras se consuman, se toman entre sí, se reproducen a sí mismas, para prolongar, a su modo, el gran murmullo anónimo de lo dicho que, curvándose sobre sí, se dice a sí mismo infinitamente³⁶.

34. *Ibid.*, p. 36.

35. Cfr. M. Foucault, «Distance, aspect, origine», *Critique*, vol. 19, n° 198, noviembre de 1963, p. 937.

36. Cfr. M. Foucault, «Le langage á l'infini», *Tel Quel*, n° 15, otoño de 1963, p. 53.

PRIMERA PARTE

ONTOLOGIA DEL PRESENTE

J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation dans notre culture; j'ai traité, dans cette optique, des trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets.

MICHEL FOUCAULT

Capítulo I

La constitución del sujeto

1.1. Tres ontologías de nuestro ser presente

La ontología histórica indaga los modos o *juegos de verdad* en que se constituye históricamente el ser en cuanto *experiencia*, nuestro ser de sujetos, según anunciábamos. De esta manera, las tres ontologías históricas que consideraremos nos presentan unas prácticas en cuyo seno se constituyen otros tantos campos de experiencia: la experiencia por la que el hombre aparece como sujeto de vida, trabajo y lenguaje; la experiencia por la que el hombre se comprende y forma como sujeto de razón, como sujeto psicológico, individuo sano, normal, disciplinado; la experiencia por la que el hombre se constituye en sujeto de deseo¹. Tres campos de experiencia y de cuestionamiento.

Ahora bien, esos campos de experiencia se constituyen a través de unas prácticas históricas que se distribuyen en tres ejes: el del saber, el del podery_el_de_la

1. M. Foucault, *El uso de los placeres*, *op. cit.*, p. 10. Cfr. G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge, Cambridge University Pr., 1989, p. 103.

relación ética consigo mismo. Pero cada uno de esos ejes se tiaviesto privilegiado por la ontología histórica en el análisis de cada uno de esos tres campos, hasta el punto de resultar cada campo recubierto por uno de los tres ejes de prácticas². Y esas dos perspectivas se sintetizan en los tres dominios en que Foucault ha distribuido su ontología histórica, según su propia interpretación retrospectiva:

«Tres dominios de genealogía son posibles. Primero, una ontología histórica de *nosotros* mismos en relación con la verdad a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de *nosotros* mismos en relación con un campo de poder a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; tercero, una ontología histórica en relación con la ética a través de la cual nos constituimos como agentes morales»³.

A cada una de esas tres ontologías históricas asignaremos uno de los tres capítulos que siguen dentro de esta primera parte del presente libro, dedicada a la *ontología del presente*, sin tener en cuenta el método desplegado por el historiador (¿arqueología o genealogía?) ni el objeto cuya constitución se considera (que en las tres es el mismo: el sujeto); se distinguirán entre sí por la *formalidad* bajo la cual es contemplado ese objeto:

1) El sujeto en cuanto objetivado en el saber de las ciencias humanas (capítulo segundo).

2) El sujeto en cuanto objetivado mediante unas prácticas de poder (capítulo tercero).

2. Cfr. K. Racevskis, «Michel Foucault, Rameau's Nephew, and the Question of Identity», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 12, n° 2-3, 1987, p. 134.

3. M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics» (entrevista de H. Dreyfus y P. Rabinow), en *The Foucault Reader*, op. cit., p. 351-

3) El sujeto en cuanto objetivado éticamente en su propio *si mismo* (capítulo cuarto).

Este mismo plan puede expresarse en un juego de sentido ontológico más genérico: el juego de *lo Mismo* y de *lo Otro*.

Entendemos por *lo Otro* aquello que para una cultura se revela como algo a la vez interior y extraño, y destinado a ser excluido (para conjurar el peligro interior) y encerrado (para reducir la alteridad); *lo Mismo*, al contrario, para una cultura a la vez lo disperso y emparentado, y debe por ello distinguirse mediante marcas y reducirse a identidad⁴. *Lo Otro* es el orden de la diferencia, de los límites de una cultura; *lo Mismo* es el orden de la semejanza, de la identidad, de la manera como se reconocen las cosas y se reducen las diferencias⁵. Sinrazón, enfermedad y muerte, desvío social y moral... son, en nuestra cultura, valores de *lo Otro*; razón, normalidad, hombre sujeto y objeto de las ciencias humanas... son, en nuestra cultura, valores de *lo Mismo*.

En estos términos, la problemática del sujeto, objeto de nuestra reflexión, se enunciaría de la siguiente manera:

1) *Lo Mismo* ante *lo Mismo* (la manifestación de *lo Mismo* en los discursos consagrados dentro de nuestra cultura).

2) *Lo Mismo* ante *lo Otro*: constitución de *lo Mismo* en relación con su Otro, por tres operaciones:

* exclusión de *lo Otro* (exclusión de la locura, la enfermedad, la desviación...);

* *mismificación* de *lo Otro*-, reducción de la alteridad, reducción de *lo Otro* al orden de *lo Mismo* (captura de la locura, desviación, etc., bajo la categoría de *anormalidad*);

A. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 9.

5. Cfr. M. Foucault, «Entrevista con M. Foucault», en R. Bellour, *El libro de los otros*, Barcelona, Anagrama, 1973, p. 9.

* *sobremismificación* de *lo Mismo*: formalización de *lo Mismo* mediante las estrategias instauradas para *mismificar lo Otro* (utilización del par *normal/patológico* en el control disciplinario de los individuos y en la administración de la vida de las poblaciones).

3) El *pliegue* o *reflexión* de *lo Mismo* (el *sí mismo*, la *automismidad*, la interioridad de *lo Mismo*).

Más tarde, en la segunda parte de este libro, la *ontología del porvenir* apostará por una *otrificación* de *lo Mismo*, por un más allá de *lo Mismo* y una apertura a *lo Otro* (apuesta por un ser libre de ese dispositivo de saber y poder que es la figura del sujeto, mediante la aventura hacia un pensamiento del *afuera* y una experiencia de los límites).

1.2. La disolución del sujeto en la Historia

Entre los principios epistemológicos de la historiografía al uso, ninguno más obvio quizás que el de la continuidad en el tiempo (aliado del esquema causal lineal), gracias al cual es posible concebir una historia continua y sin cortes, que es «correlato indispensable de la función fundadora del sujeto» y del devenir de la conciencia⁶. Pero en nuestros días el *cogito* ha perdido su papel fundamental y, habiendo de fundarse él mismo en algo que no sea ni el pensamiento divino ni la conciencia ni la razón universal, se encuentra reducido a una exterioridad tejida por reglas discursivas y relaciones de fuerza, que la arqueo-genealogía pretende hacer explícitas.

Los modelos continuativos, evolucionistas, al pasar por alto la diferencia, validan en el fondo el viejo principio de la identidad del ser consigo mismo y de un *logos* que

6. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 20-21.

pretende conjurar la diferencia mediante el concepto⁷. Para liberar la diferencia, Foucault apuesta por un pensamiento sin contradicción, sin dialéctica y sin negación: un pensamiento libre de las categorías de la identidad, que diga *sí* a la divergencia, a la multiplicidad dispersa no limitada ni reducida por las coacciones de *lo Mismo* (es la «lógica de la diferencia», presente en Heidegger y Deleuze)⁸. Y, para ello, se acoge a una historiografía donde las cesuras rompen y dispersan cualquier sujeto de la historia. Ahora bien, la discontinuidad histórica no es un supuesto del método arqueológico, sino consecuencia del mismo y de la puesta entre paréntesis obrada sobre el sujeto, pues, como la epistemología francesa expone, si se describen las trayectorias históricas de las ciencias en términos de reglas anónimas, entonces lo aparentemente continuo desde la perspectiva del sujeto deja al descubierto las discontinuidades enmascaradas⁹.

La historia ofrecida por Foucault lleva hasta sus últimas consecuencias la disolución del sujeto. En efecto, cuando, desde principios de este siglo, el psicoanálisis, la lingüística y, más tarde, la etnología comenzaron a presentar, como independientes del hombre, las leyes del deseo, las reglas del lenguaje y los sistemas subyacentes a los discursos míticos, aún quedaba la historia como devenir remitente al flujo de la conciencia y a la actuación del sujeto. Por ello, la arqueología, sin miedo a la discontinuidad, destruye el último refugio de la conciencia en cuanto sujeto de saber y de toda práctica histórica¹⁰. Destruye

7. Cfr. F. Jarauta, *La filosofía y su otro* (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, Foucault), Valencia, Pre-textos, 1979, p. 134.

8. M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 28.

9. M. Foucault, «Georges Canguilhem: filósofo del error», *op. cit.*, pp. 204-205. Cfr. A.I. Davidson, (Arqueología, Genealogía, Ética), *op. cit.*, pp. 245-246.

10. M. Foucault, «Respuesta al Círculo de Epistemología», en W.

el sujeto, pero no la historia, a no ser que ésta se defina, al modo de Sartre, como praxis en que la subjetividad se constituye por un continuo movimiento hacia dentro y hacia fuera"; pues, considerada no pertinente la oposición *estructural'devenir*, para reducirse al acontecimiento, sólo queda en entredicho un tipo particular de historia, la «historia para filósofos», forma de continuidad donde se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales, donde las discontinuidades resultan reducidas a continuidad soterrada, como si se temiese pensar el *Otro en el tiempo de nuestro propio pensamiento*¹¹.

Ya que el prejuicio continuativo permite ofrecer el pasado como origen que lleva inevitablemente al presente y, así, lo legitima, Foucault pretende desligarse de los efectos de poder que aquél implica, y apuesta por una historia que, concebida cual serie de cambios calidoscópicos, no disimule las discontinuidades, sino, antes bien, ponga al descubierto el paso de uno a otro tipo de saber, de poder y de ser¹³; optando por esta teoría de los sistemas discontinuos y ordenados por el azar, distanciamos el presente del pasado, socavamos la legitimidad del *nosotros*, como advertimos en la historia serial de la *Escuela*

AA., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 225-226.

11: Cfr. J.-P. Sartre, «Jean Paul Sartre répond», *L'Arc*, n° 30, octubre de 1966, pp. 90, 91, 93,

12. Cfr. M. Foucault, «Foucault responde a Sartre» (entrevista con J.P. El Kabach), en M. Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. AA; *La arqueología del saber*, pp. 19-20. Cfr. P. Watte, «Michel Foucault ou la fin de l'histoire», *Revue Nouvelle*, vol. 52, n° 10, 1970, pp. 309-311.

13. Cfr. M. Foucault, «Du pouvoir», *VExpress*, 6-12 de julio de 1984, pp. 58-59; *La arqueología del saber*, pp. 286-287. Cfr. J. D'Hont, «L'idéologie de la rupture», *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 4, 1971, p. 261.

de *Anales* (Braudel, Febvre, Le Roy, Ladurie...), en la epistemología histórica francesa (Cavaillés, Bachelard, Canquilhaem), en el estructuralismo o en el movimiento literario del *Nouveau Román..*}'

Anulada la figura del sujeto en la historia, la arqueología repudia cualquier pretensión de *historia global*, asentada sobre los supuestos de que, entre todos los fenómenos de un área, se entabla una red de relaciones de causalidad o analogía, y de que una misma historicidad arrastra los acontecimientos de diversos órdenes bajo un principio de cohesión: esa historia global agruparía todos los fenómenos en torno a un centro único atribuyéndoles significación unitaria bajo las figuras del espíritu de la época o del modo de producción, figuras remitentes en todo caso a un sujeto soporte del cambio. Por el contrario, la arqueología nos abre a una *historia general*, que sólo describe series poniendo de relieve cortes, desnivelaciones, desfases, singularidades cronológicas, en un espacio de dispersión¹⁵.

1.3. Nuestro origen

Subvertir la historia del sujeto implica el ingreso en el sistema *subyacente*, a partir del cual se constituye el sentido, de acuerdo con un modo de exégesis que ha producido las mayores heridas en el pensamiento occidental, introducido por Marx, Nietzsche y Freud, quienes nos advierten que el sentido de los enunciados y palabras no aparece en la inmediatez de una lectura confiada y franca; exégesis que nos concierne en cuanto que, intérpretes,

14. J. Sauquillo, *Michel Foucault: Una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 35-63.

15. Cfr. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 15-16; «Gastón Bachelard, le philosophe et son homme: 'Piéger' sa propre culture», *Le Figaro Littéraire*, 30 de septiembre de 1972, p. 16.

nos vemos obligados a interpretarnos a nosotros mismos mediante tales técnicas. Foucault, a semejanza de ellos, no trata de descubrir una *interioridad* ideal, sino de restituir esa *exterioridad* que fue recubierta y enterrada; se compromete con una labor exegética que no es elucidación pura y neutral de la verdad, sino violencia que rompe a martillazos la máscara de nuestras verdades en un proceso sin fin, buscando los aconteceres que las han solidificado¹⁶.

«¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican ideales en la tierra?» —preguntaba Nietzsche¹⁷—. Hay que mirar hacia abajo, como hace el genealogista Nietzsche, como hace el genealogista Foucault, para sorprender el punto en que son puestos en circulación los valores y, sobre todos ellos, el valor del sujeto humano: entonces veremos que todo era un invento. No busquemos, pues, el *origen* (*Ursprung*) de nuestro ser presente, sino su *invención* (*Erfindung*), su *procedencia* (*Herkunft*), su punto de singular emergencia (*Entstehung*)¹⁸.

Pero ¿por qué rechazar la búsqueda de un origen para el *nosotros!* Según el genealogista, remontarse a un origen es suponer algo previamente dado, dotado de una identidad *transhistórica*, ajeno a las peripecias del tiempo, lo cual equivaldría a concebir el comienzo de las cosas como

16. Vid. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Afane*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 9, 30, 36-37.

17. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 53.

18. M. Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia», en M. Foucault, *Microfísica del poder*, pp. 8-18. Se ha dicho que una lectura inexacta sobre el uso del término *Ursprung* en Nietzsche ha servido de ocasión, sin embargo, a Foucault para llegar a interesantes intuiciones. Cfr. J. Pizer, «The use and abuse of 'Ursprung'. On Foucault's Reading of Nietzsche», *Nietzsche Studien*, vol. 19, 1990, pp. 476, 478.

el momento solemne de su perfección y el lugar de la verdad, anterior a todo conocimiento positivo". Rechazando la búsqueda del origen, el genealogista descubre qué, detrás de nuestra máscara de sujetos^ no hay nada^. ⁱ pues ésta ha sido construida mediante piezas extrañas y discordantes (discursos dispersos en el anonimato» relaciones de fuerzas que actúan "al azar); se reirá de las solemnidades de nuestro origen cuando proponga un comienzo rastroso, mezquino o inconfesable, para el gran mito humanista, localizado en medio de avatares cuyos héroes son las figuras miserables del loco, del enfermo, del desviado, del sexo... En fin, el genealogista nos mostrará que, ~en el comienzo de la verdad, no hay sino una voluntad de verdad arraigada en dispositivos de poder, cual es el caso de las Ciencias Humanas, discursos interesados en el dominio del hombre, cuya soberanía ellas mismas proclaman.

Esta historia contradice el gran relato de la Razón contado por ella, pues se presenta al margen de la oposición *racional/irracional*. No hay una racionalidad ideal de la que el acontecer efectivo se habría desviado, origen al que debería retornarse mediante el ejercicio de un pensamiento emancipador, a la manera de Habermas²⁰. Dado que no hay una racionalidad, sino racionalidades, no puede hablarse de irracionalidades en sentido absoluto, sólo puede hablarse de diversas formas de racionalidad dominantes en diferentes épocas y sometidas a transformación incesante, formas que el arqueólogo procura diagnosticar; por ello profesaremos un sano *relativismo* epistemológico que se pregunte por las condiciones a

19. Cfr. M. Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia», *op. cit.*, p. 10.

20. Vid. Th. Me Carthy, *The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School*, *Political and Theory*, vol. 18, n° 3, 1990, pp. 437-469. Vid. J. Sauquillo, *Michel Foucault...*, *op. cit.*, pp. 65-74.

priori de posibilidad, en cada momento, de la racionalidad *defacto*, sin olvidar que ese *a priori* no es intemporal, sino histórico²¹.

Con esto, Foucault se presenta como un etnólogo de la historia que intenta llevar a cabo la «etnología de la cultura a la que pertenecemos», de nuestra racionalidad, para descubrir cómo ha emergido nuestro ser presente²². Sin duda llevaba razón Roland Barthes cuando situaba a Foucault dentro del movimiento de la etnología moderna o de la historia etnológica —al igual que Febvre, Mauss, etc.— por transformar en hecho de civilización lo que hasta entonces se tomaba como un hecho natural descubierto por la ciencia²³. La tarea de Foucault, generalizando, consiste en devolver a la historia diversos fragmentos tomados por nosotros como naturales (locura, enfermedad, desviación, sexualidad), y, entre ellos, el fundamento de todos: el objeto-sujeto *hombre, nosotros*; así se nos hace posible plantear de un modo inédito cuál sea el espacio de libertad del que aún podemos disfrutar y qué cambios pueden realizarse todavía²⁴.

1.4. Nuestro estatuto ontológico

El principio de esta ontología es que no hay objetos ¿revisos a las prácticas históricas, discursivas o de lenguaje otro tipo, pues los objetos se forman en las prácticas mismas.

Por lo que se refiere a las prácticas discursivas, Foucault ha teorizado sistemáticamente este principio en *La*

21. Vid M. Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, pp. 214-223.

22. M. Foucault, «Conversación con Michel Foucault» (de P. Caruso), *op. cit.*, p. 73.

23- Cfr. R. Barthes, «Por ambas partes», en *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1983, p. 202.

24. M. Foucault, «Verdad, individuo y poder», en M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 144.

arqueología del saber. El discurso no es signo de una cosa que esté más allá de él y antes de él; por tanto, hay que dar de lado a las *cosas*, presuntamente anteriores al discurso, para ceñirse exclusivamente a «la formación regular de los objetos que en él se dibujan» y «las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica»²⁵. El objeto pierde, de esta manera, su carácter tradicional de *ob-iectum*, de entidad disponible para una conciencia que se abre a él -conciencia desechada por la arqueología-; es, más bien, algo formado sistemáticamente en el interior de las prácticas, que lo ponen en circulación, formado en la misma historia y no extrínseco a ella —como advierte Farge²⁶—.

Por esto hay que situarse *en el nivel del discurso mismo*, tomado en su *rareza* o singularidad de acontecimiento, en su exterioridad e inmediatez, sin buscar totalidades, instancias transcendentales u orígenes que le presten fundamento; de aquí resulta una especie de positivismo discursivo, positivismo anómalo ya que Foucault no pretende hablar de prácticas discursivas como si se tratara de hechos al estilo positivista —según señala Veyne—, sino que se atiene a la originalidad irracional, *rara*, inquietante e histórica de las prácticas²⁷.

Estas sugerencias pueden aplicarse también al campo de las relaciones de poder, que Foucault parece haber desatendido en un momento de su trayectoria (el de *Las palabras y las cosas*), marcado presuntamente por el «prejuicio de la autonomía del discurso». Ya, sin embargo, desde su *Historia de la locura*, se encuentra presente la cuestión del poder, no de manera explícita quizás, en un

25. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 78-79.

26. *Ibid.*, p. 81. Cfr. A. Farge, «Face á l'histoire», *Magazine Littéraire*, n° 217, mayo de 1984, p. 41.

27. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 200-204, 212-213. Cfr. P. Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 236, 238.

proceso donde los discursos se verán vinculados, cada vez más claramente, a prácticas sociales y dispositivos de poder²⁸, a medida que la arqueología se deje atravesar por la perspectiva de la genealogía nietzscheana, con el consiguiente alejamiento de la preeminencia otorgada a lo simbólico por el estructuralismo. Así pues, el *nosotros*, cuya ontología interesa al arqueólogo, no solamente es sujeto y objeto para un saber, sino también punto de tránsito de unas relaciones microfísicas de poder, tema preeminente a partir de *Vigilar y castigar*. Finalmente, en la última fase de su trayectoria, Foucault descubrirá un nuevo tipo de prácticas, no reductibles necesariamente a las de saber y poder, a partir de las cuales podrá explicarse una nueva dimensión del sujeto: la subjetividad ética.

Alguien ha querido ver en este pensamiento la moderna versión del viejo relativismo sofista; el relativismo, sin embargo -opinamos con Paul Veyne-, afirmaría que los hombres han pensado, a lo largo de los siglos, cosas distintas del *mismo objeto*, mientras que la ontología histórica no reconoce objetos previos a las prácticas que los constituyen, sino prácticas que, en distintos momentos históricos, ponen en juego objetos que guardan discontinuidad con los de prácticas de otras épocas²⁹. Debemos dar de lado a las *cosas, des-realizarlas*, conjurar su rica, maciza e inmediata plenitud, para atender exclusivamente a la formación regular de los objetos, que sólo se perfilan en el discurso³⁰.

Se puede creer que, hallándose desde hace mucho tiempo en nuestro lenguaje términos para designar la locura, la enfermedad o el crimen, la arqueología de tales objetos consistirá en el análisis de los significados que los

28. Vid. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au déla de l'objectivité et la subjectivité*, vers. franc, París, Gallimard, 1984, p. 20.

29. Cfr. P. Veyne, *Cómo se escribe la historia*, p. 231.

30. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 78-79.

hombres han conferido a esas palabras, su organización léxica y sus campos semánticos; sin embargo, tales estudios resultan impertinentes cuando se trata de saber, por ejemplo, cómo la desviación sexual ha podido perfilarse como tema posible del discurso psiquiátrico. Así pues, anuladas las cosas, se han de poner fuera de juego también las palabras para mantenerse en el nivel del discurso mismo, aflojando «los lazos aparentemente fuertes entre palabras y cosas», y dejando al descubierto un conjunto de reglas adecuadas a las prácticas discursivas, reglas que definen el «régimen de los objetos». Y, para determinar dicho régimen, habrá que describir también las instancias remitentes a las prácticas no discursivas y, en una perspectiva más propiamente genealógica, los diagramas de poder³¹.

En particular, ha de rechazarse la vía fenomenológica que nos lleve a suponer una «experiencia salvaje» de los objetos: eso sería —afirma Paul Veyne— tanto como incurrir en el error de la fenomenología en su intento de volver a «las cosas mismas» como correlato de una conciencia primitiva y constituyente, sin tener en cuenta que la conciencia misma es constituida en el seno de prácticas históricas³². Foucault mismo estuvo cargado - en sus comienzos de ese lastre fenomenológico, y así lo indican las sucesivas remodelaciones del prólogo a *Historia de la locura*, donde inicialmente se aludía a la «inaccesible pureza primitiva» de la locura en «estado salvaje», previa a su captura por el saber, y que invocaba todavía una experiencia salvaje del «mundo de la vida» (*lebenswelt*)³³; de ese lastre lo libraré su oscilación hacia una filosofía del

31. *Ibid.*, pp. 79-81, 66-68.

32. *Ch.* P. Veyne, *Cómo se escribe la historia*, op. cit., p. 235.

33. Cfr. M. Foucault, «Preface», *Folie et déraison: histoire de la folie a l'âge classique*, París, Librairie Plon, 1961, p. VII; «La folie n'existe que dans une société» (entrevista con J.-P. Weber), *Le Monde*, 22 de julio de 1961, p. 9. Cfr. P. Macherey, «Aux sources de 'L'Histoire de

saber y del concepto, tal como la cultivaron Cavaillés, Koyré, Bachelard o Canguilhem³⁴. El problema planteado por la arqueología no es averiguar de qué modo enfermedad, locura, etc., dejarían de ser significaciones inmediatas para convertirse en objeto de un saber racional: se trata de ver, no cómo surge el sentido, sino cómo se *interrumpe* para dar lugar al objeto científico³⁵.

1.5. El estatuto de sujeto

No sólo hemos sido constituidos como objetos de un saber: también como sujetos de discurso; no sólo como objetos sobre los que el poder se ejerce: también como sujetos de acción y de deseo. Por ello la tarea consiste en «ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituye en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella»³⁶. Ignorar esto implicaría entender la formación de los objetos en el seno de los discursos como una caída en cierto idealismo transcendental, acostumbrados a que, a lo largo de la historia de la filo-

la folie': Une rectification et ses limites», *Critique*, n° 471-472, 1986, pp. 755-757.

34. Vid. M. Foucault, «Georges Canguilhem», *op. cit.*, pp. 201-202.

35. M. Foucault, «Conversación con Michel Foucault» (de P. Caruso), *op. cit.*, p. 69. Cfr. L. Shiner, «Foucault, Phenomenology and the Question of Origins», *Philosophy Today*, vol. 26, n° 4, invierno de 1962, pp. 313, 315.

36. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 2ª ed., 1986, p. 16.

sofía, siempre que el objeto ha recibido un papel derivado, ha sido a costa de conceder el primario al sujeto. Foucault pretende superar la vieja oposición *sujeto/objeto* para tomar como único dato primigenio las prácticas históricas, donde se constituyen objetos y sujetos, donde se constituye nuestro ser presente como sujeto y objeto de las mismas. Copérnico tomó el Sol como centro para ver de explicar más fácilmente las trayectorias de los cuerpos de aquel mundo celeste; Kant remedó la revolución copernicana con su intento de explicar el conocimiento asignando al sujeto el papel fundamental antaño conferido al objeto; y Foucault —destructor de cualquier *revolución copernicana*— ha disuelto todos los centros para contemplar qué pasa cuando las prácticas dimanantes del antiguo3yfiíjres^d^n_dje^centradas^y_re^ducidas a un difuso/íl;tf;^^i2_4;n^«jfe£^^_f£^f^./

En primer lugar, el sujeto que conoce y habla, sea en su versión psicológica, sea en su versión transcendental (tal como se advierte en la *teoría del sujeto* de Kant o Husserl), queda eliminado por el método arqueológico para dejar en su dispersión inmediata los enunciados, como monumentos que testifican con su presencia, y no como documentos por los que hablan los hombres³⁷. En vez del sujeto, debe hablarse de «posiciones de sujeto», que se definen por condiciones múltiples y dispersas —como el estatuto del hablante o los ámbitos institucionales—, y que pueden ser ocupadas por diferentes individuos, quienes, a su vez, pueden ocupar diferentes posiciones de subjetividad; lo inmediato sería un murmullo, un *se habla* anónimo donde se disponen distintos emplazamientos para posibles sujetos, y ajeno a toda conciencia individual o colectiva³⁸.

37. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 89-90; también «Respuesta a una pregunta», en *M. Foucault et alii, Dialéctica y libertad*. Valencia, Fernando Torres, 1976, p. 21.

38. M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 156. G. Deleuze, *Foucault*, pp. 32, 33, 83.

Aquí, como en el estructuralismo, el lenguaje pierde su estatuto de herramienta ordenada a expresar las ideas del sujeto, para convertirse en mero sistema de relaciones en cuyo campo de superficie emerge el sentido y su origen, el objeto y el sujeto; de ahí el repudio de cualquier forma de *comentario* en cuanto exégesis del sentido primero, originario e implícito, dimanado del sujeto creador y oculto en el espesor de la escritura³⁹. En relación con este tema, Foucault ha realizado una profunda reflexión sobre el estatuto del autor. En efecto, una vez que la escritura moderna se ha liberado del tópico de la expresión, se libera también del sujeto que se expresa: el autor queda reducido, así, a una mera especificación de la función *sujeto*, la «función autor», la cual caracteriza el modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos en el seno de una sociedad; de aquí que la única cuestión relevante se reduzca a determinar cómo se ejerce la función *autor* y cómo se ha constituido ese personaje por obra de la crítica e historia literaria en las diversas formas⁴⁰.

De modo similar al análisis de las prácticas discursivas, la figura del sujeto queda fuera de circulación en la analítica de las relaciones de poder, donde la dominación no puede explicarse ya como ejercida sobre sujetos y causada por sujetos dados previamente a esas relaciones, pues éstos resultan constituidos en las relaciones mismas

39. M. Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 11ª ed., 1986, pp. 10-13.

40. Cfr. M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 63 année, n° 3, julio-septiembre de 1969, París, Librairie Armand Colin, 1968-1969, pp. 77-83. Vid. M. Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., pp. 24-27, 53. Peto decir -como hace Sluga- que la función autor es un puro ente de razón, equivale a quitar realidad también a los enunciados. Cfr. H. Sluga, «Foucault á Berkeley. L'auteur et le discours», *Critique*, n° 471-472, agosto-septiembre de 1986, p. 853.

de poder⁴¹; con ello nos alejamos de la teoría crítica habitual, tanto en su versión liberal como en su versión marxista.

Puesto que el sujeto se constituye en el seno de las prácticas históricas, en el análisis de las mismas habremos de prescindir de dicha figura; y el prescindir de ella se justifica al comprobar cómo el sujeto es una figura constituida históricamente⁴². De *este* modo, objetivo y método se refuerzan mutuamente en la ontología histórica. El recurso a la figura del sujeto *hombre* es tan innecesario como impropio para explicar el funcionamiento de los discursos, del poder y de cualesquiera prácticas por medio de las cuales los seres humanos se hayan cuestionado a sí mismos; es, al mismo tiempo, despreciable porque forma parte de los dispositivos de saber-poder que actualmente nos someten⁴³. Contra el humanismo, el arqueólogo, etnólogo de la historia, descubre que la idea de hombre y el modelo de humanidad que han ido desarrollándose a través de distintas prácticas (psicología, medicina, penalidad, pedagogía, sexología...), por más que para nosotros se hayan vuelto normativos, evidentes y universales, no dejan de ser un hecho relativo, propio de nuestro presente⁴⁴; lejos de ser un hecho de *naturaleza* recientemente descubierto —podríamos decir—, nuestro ser es tan sólo un hecho de civilización recientemente inventado, y esto precisamente nos abre la posibilidad de ir más allá de ese humanismo y de las condiciones que le subyacen.

41. Vid. M. Foucault, «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», en *Microfísica del poder*, op. cit., pp. 156-157.

42. M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 49.

43- M. Foucault, «L'homme est-t-il mort?», *Arts et Loisirs*, n° 38, 15-21 de junio de 1966, p. 8.

44. M. Foucault, «Verdad, individuo y poder», en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 144.

El genealogista de los valores escarbará hasta los bajos fondos de la figura del hombre y descubrirá que el humanismo, en cuyo corazón está la teoría del sujeto (en el doble sentido de *subiectutn* y término de *sujeción*), nos ha inventado como soberanos sometidos. Nos ha inventado como alma, soberana sobre el cuerpo, pero sometida a Dios; como conciencia, soberana en el orden del juicio, pero sometida al orden de la verdad; como individuo, sujeto soberano de derechos, pero sometido a las leyes naturales o a las reglas de la sociedad⁴⁵. De aquí que superar el humanismo signifique combatir los efectos de control y normalización que esa doctrina ejerce en el plano teórico y práctico.

45. M. Foucault, «Más allá del bien y del mal», en *Microfísica del poder*, p. 34; «Conversación con Michel Foucault» (de P. Caruso), p-85.

Capítulo II

Arqueología del sujeto de saber

2.1. Constitución de la figura *Hombre*

La filosofía de manual suele contarnos cómo, desde que Sócrates y los sofistas centraran por primera vez su atención sobre el hombre, el tema antropológico viene siendo motivo clave en el pensamiento europeo; se ha afirmado, por ejemplo, que el Renacimiento ha sido la edad del humanismo y que la *época clásica* (en la acepción francesa) se ha centrado en la naturaleza del hombre, hasta el punto de que las Ciencias Humanas, cuya aparición plena testimonia el pasado siglo, no serían sino fruto de un largo proceso epistemológico por el que ciertos sectores de un pensamiento secular, cada vez más maduro, sobre el ser humano, habrían alcanzado el rango de saberes positivos¹.

Acostumbrados a tales tópicos, quedamos perplejos ante las palabras de Foucault: «el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado al saber humano», sino «una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de

1. Cfr. M. Foucault, «L'homme est-il mort?», *op. cit.*, p. 8.

nuestro pensamiento»; la arqueología ha descubierto cómo, en la cultura anterior al siglo XIX, no había un lugar para el hombre². Pero, entonces, siendo esto así, ¿qué valor tienen tantos textos filosóficos que hablan del hombre? Pues bien, la arqueología nos muestra que, confiados en lecturas ingenuas, caemos víctimas de una ilusión retrospectiva, y, para disolver tales engaños, nos invita primeramente a abandonar las incuestionables evidencias suministradas por la *historia de las ideas*, que toma los discursos como expresión de significados susceptibles de génesis y de continuidad en el saber; nos invita a prescindir de una historia del saber concebido como luz desplegada sobre objetos previos. Sólo hay que atenerse a los enunciados y lo que éstos enuncian, sabiendo que, entre ambos términos, no se extiende la relación reinante entre la proposición y su referente, o entre una frase y su sentido; el correlato del enunciado es un conjunto de dominios en que los objetos discursivos aparecen y existen contrayendo relaciones, en el mismo instante y en la misma escala de tiempo en que el enunciado acontece⁴.

Así pues, ni el ser humano, ni la inquietud por el hombre, ni la coherencia de los conceptos y persistencia de los temas antropológicos deben ser nuestro guía si queremos evitar un análisis discursivo ingenuo que nos llevaría a reconstruir un relato humanista muy antiguamente nacido; más bien hemos de encarar cada uno de esos enunciados en cuanto algo material, dotado de una substancia, un soporte, un lugar y una fecha, en cuanto acontecimiento estricto y singular, para determinar sus condiciones de existencia discursiva, sus correlaciones con

2. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 375. Cfr. «L'homme est-il mort», op. cit., p. 8.

3. Vid. M. Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., pp. 231-235.

4. *Ibid.*, pp. 148, 152.

los otros enunciados y qué otras formas de enunciación excluye⁵.

De este modo, aislada una formación discursiva que parezca tratar el tema antropológico, no intentaremos iluminar su sentido, sino indagar en el suelo arqueológico de sus condiciones de existencia para descubrir si esas reglas *subyacentes* permiten o exigen poner en discurso la figura epistemológica del hombre. Por ello, lo que Foucault proclama con su sorprendente declaración sobre lo reciente y efímero de esta figura en el reino del saber, es algo muy sencillo: que, antes de la llamada *episteme moderna*-, las reglas de la función enunciativa no permitían la emergencia de la forma *hombre* como figura epistemológica; y, por consiguiente, la presencia del tema antropológico en los discursos anteriores a dicha *episteme* resulta de un espejismo motivado por la ilusión retrospectiva, que nos conduce a captar en el interior de esos enunciados un sentido anticipador del que hoy nos es connatural⁶.

En este razonamiento se supone un principio arqueológico fundamental que marca distancia evidente con el método hermenéutico, donde el intérprete intenta revivir la experiencia vivida por el autor del texto pasado, mediante un acto de *comprensión* o un diálogo en que se funden los horizontes de texto e intérprete en el elemento de la tradición —como querría Gadamer⁷—: prisioneros, como estamos, de las reglas definidoras de nuestra *episteme*, y separados por una profunda falla de la *episteme* anterior, el pensamiento de las épocas pasadas, el sentido de sus discursos, no es asimilable por nosotros, de suerte que tan sólo nos es posible objetivar, como el etnólogo

5. *Ibid.*, pp. 45, 47, 169.

6. Cfr. M. Cousins y A. Hussain, *Michel Foucault*, Londres, McMillan, 1984, p. 49.

7. Cfr. H.G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sigüeme, 1991, p. 366

estructuralista, el sistema o reglas de construcción subyacentes. Quienes nos precedieron han vivido en un mundo cerrado que tenía su lógica propia, ajena a la nuestra, a pesar de que la aparente inmediatez de las cosas y la aparente transparencia de las palabras nos permitan creer en la posibilidad de mantener diálogo con ellos⁸.

En cuanto al hombre, se trata de una invención, «una *autointerpretación* reciente en respuesta al derrumbe de Dios y de la metafísica»⁹. El hombre aparece aquí como un mero producto histórico, producto efímero, de un proceso sin sujeto, sin origen y sin meta; como Dumézil, Lévi-Strauss o Lacan, Foucault no sólo borra la imagen tradicional del hombre, sino que convierte en inútil la idea misma de hombre para la investigación y el pensamiento: la arqueología viene a ser así una consumación del proyecto estructuralista pues, si éste opera un destrocamiento del sujeto en favor del sistema, aquélla describe, además, cómo se ha constituido ese centro, el hombre, en la superficie de una cultura, la cultura moderna¹⁰.

La arqueología de las Ciencias Humanas es una historia de distintas configuraciones discursivas encarnadas en el orden de nuestra cultura, sin referirlo al *afuera* del mismo, orden en el cual son reconocidas las cosas, y en cuya más reciente disposición nos hemos reconocido como *hombres* sujetos y objetos de saber. Esta arqueología del discurso antropológico es arqueología de lo *Mismo* de nuestra cultura y, por ello, arqueología del *hombre* en cuanto enraizado en el orden de *lo Mismo*; pero hay otra

8. Cfr. R.-M. Aibérés: «L'homme n'est plus dans l'homme», *Les Nouvelles Littéraires*, n° 2035, 1 de septiembre de 1966, p. 5.

9. H.L. Dreyfus: «Foucault et la psychotérapie», *Revue Internationale de Philosophie*, 2/1990, n° 173, p. 214.

10. Cfr. M. Foucault, «A propósito de *Las palabras y las cosas*» (entrevista con M. Chapsal), en M. Foucault, *Saber y verdad*, op. cit., pp. 33-34.

arqueología del *nosotros*, que no indaga en el interior del orden de nuestra cultura, sino en sus márgenes, arqueología de lo *Otro*, de los márgenes del *hombre* (*Historia de la locura*, la primera gran obra de Foucault, sería su más emblemática manifestación)": esta arqueología, que se auna con la tarea genealógica, queda reservada para el siguiente capítulo.

2.2. El hombre en el discurso

Las palabras y las cosas nos ofrece una arqueología de ciertas prácticas discursivas que, desde el Renacimiento hasta nuestros días, han puesto en circulación diferentes dominios de objetos concernientes al lenguaje, a los seres vivos y a la producción económica, señalando sus agrupamientos, sus configuraciones, sus conexiones, sus rupturas...; en uno de los pliegues de ese territorio discursivo emergerá la figura del hombre. No encontraremos en este trabajo correlación alguna con el plano institucional, social o económico, como se hacía en *Historia de la locura* y en *El nacimiento de la clínica*, testimonios suficientes para descartar en Foucault una ceguera ante lo no discursivo; no obstante, parece advertirse que, hasta *La arqueología del saber* inclusive, aun reconociéndose el valor fundamental de las prácticas no discursivas, se atribuye a las discursivas cierto papel regulador en último término, pues son éstas las que dibujan «el sistema de reglas que ha debido ser puesto en obra para que un cambio en otros discursos (en otras prácticas, en las instituciones, las relaciones sociales, los procesos económicos) pueda transcribirse en el interior de un discurso dado»¹². Más tarde, con la noción de

11. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 9.

12. M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 123. Vid. H. Dreyfus,

no como instancia originaria de los discursos estudiados. Frente a una historia del saber entendida según el modelo de la biografía, la arqueología analiza los discursos cual prácticas dispersas y anónimas, susceptibles de transformaciones; y, a modo de medida profiláctica dirigida contra el efecto embaucador de esas unidades o síntesis antropológicas, emprende la labor de analizar el conjunto de enunciados en cuyo seno ha emergido el mismo sujeto del discurso¹⁶.

2.3. El *a priori* del hombre

La pregunta antropológica fundamental, «¿qué es el hombre?», deja paso para la arqueología a la pregunta «¿qué condiciones explican la puesta en discurso del hombre, cuáles son las condiciones de emergencia de los enunciados cuyo *referencial* es el objeto discursivo *hombre*, cuál es la ley de coexistencia de éstos con otros, la forma específica de su modo de ser...?»; en definitiva, se trata de descubrir cuál sea el *a priori* del *hombre*, en un interrogar cuyos ecos kantianos tantas veces se han indicado¹⁷.

Ahora bien, la noción de *episteme*, que sirve a la arqueología para responder a esa pregunta sin contar con la figura del sujeto, se presta a ciertas interpretaciones que la hacen aparecer como sujeto de nuevo cuño. Así ocurre, por ejemplo, en David Carroll, quien, basándose en la afirmación foucaultiana de que antes del siglo XIX

16. M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 49; también *La naturaleza humana: ¿justicia o poder?* (debate con Chomsky y Elders), Valencia, Cuadernos Teorema, 1976, pp. 26-27.

17. Vid. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 215-216. Cfr. I. Hacking, «Mejora de uno mismo», en D.C. Hoy, (comp.), *Foucault*, op. cit., pp. 260-261.

«no había conciencia epistemológica del hombre», achaca al filósofo la idea de que, por debajo de la conciencia de los individuos o de los grupos humanos, hay una «conciencia arqueológica» cuyo sujeto es la *episteme*, sujeto en sentido metafísico tradicional, presencia continua que se manifiesta en una serie de eventos¹⁸. De aquí la necesidad de no atribuir sentido real a ciertos términos de matiz substancial o antropológico.

Frente a un *a priori* intemporal como el kantiano, alojado en el sujeto transcendental, o frente *a. un a priori* natural, depositado en la mente humana —según la versión de Lévi-Strauss—, el *a priori* arqueológico posee una naturaleza histórica en cuanto que no funciona como condición de validez de *todos* los juicios posibles, sino como condición de existencia —de emergencia, de coexistencia, de transformación, de modo de ser...- para unos enunciados singulares y concretos, determinados por sus marcas espacio-temporales¹⁹. Pero este «*a priori* histórico» no debe entenderse como un *a priori* formal que estuviese dotado de historia, especie de «transcendental sincopado» que se impusiera sobre el pensamiento de los hombres bajo diferentes variedades, lo que equivaldría a hacer depender los discursos de una instancia dotada de los mismos rasgos del sujeto transcendental²⁰.

Tampoco debe entenderse el *a priori* arqueológico a modo de un conjunto de reglas depositadas en los suje-

18. D. Carroll, «The subject of Archeology or the Sovereignty of the *episteme*», *Modern Language Notes*, 4, 1978, pp. 709-713.

19. En este sentido, la arqueología se sitúa en el polo opuesto de la «lógica o teoría de la ciencia». E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, I, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 50.

20. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 215-218. Cfr. J. Rajchmann, *Michel Foucault, The freedom of philosophy*, New York, Columbia University Pr., 1985, p. 103; P. Buguélin, «La arqueología del saber», en W. AA., *Análisis de Michel Foucault, op. cit.*, p. 25.

al *paradigma* casi inconsciente de Kuhn, pues no requiere sujeto²⁵. Este *a priori* —inconsciente— es ajeno a cualquier forma de interioridad subjetiva, como también sucede en la fenomenología existencial de Heidegger, en el *behaviorismo* de Wittgenstein y en las distintas manifestaciones de estructuralismo; y es que Foucault pertenece a una generación que, a diferencia de la de Sartre y Merleau-Ponty (la generación de *Temps modernes*), se halla arrasada por la pasión del concepto y del *sistema*²⁶. En lugar de recorrer el eje *conciencia-conocimiento-ciencia*, ligado necesariamente a una teoría del sujeto cognoscente, la arqueología recorre el eje *práctica discursiva anónima-saber-ciencia*, donde el sujeto juega un papel derivado²⁷.

Desde luego, si el concepto de enunciado se aproxima al de *speech act*, entonces el sujeto deja de ser una mera posición definida por el enunciado y pasa a convertirse en origen del mismo —observa Sluga²⁸—. Por nuestra parte, creemos que la arqueología, para cumplir sus objetivos, puede referirse a los enunciados como actos de habla, siempre que lo sean, de un modo *sui generis*, como partes de un anónimo *se habla* o *se dice* entendido como «el conjunto de las cosas dichas», donde el *¿quién?* se reduzca a mera posición vacía, definida cual función derivada a partir del discurso²⁹. Cuestiones relativas al

25. P. Ricoeur, «Structure et herméneutique», *Esprit*, n° 11, noviembre de 1963, p. 600.

26. M. Foucault, «A propósito de *Las palabras y las cosas*», *op. cit.*, pp. 31-32. *Vid.* H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: un parcours*, *op. cit.*, p. 88.

27. Cfr. M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 237. Cfr. R. Machado, «Arqueología y epistemología», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 26.

28. Cfr. H. Sluga, «Foucault, the Autor, and the Discourse», *Inquiry*, vol. 28, n° 4, 1985, pp. 407, 409, 410.

29. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 207-208. *Vid.* J.

sujeto hablante en cuanto origen pueden interesar a la psicología, a la sociología de la comunicación o a la historia de las ideas, pero imposibilitan una historia del saber que sólo atienda al saber. Que, en este caso -como observa Sluga—, el análisis formal venga a sustituir al de la realidad concreta y material de la vida humana, vale como crítica, a condición de suponer, contra la arqueología, que vida y hombre son datos de naturaleza, previos a toda práctica, y no objetos discursivos constituidos en la historia, según Foucault pretende demostrar en *Las palabras y las cosas*³⁰.

Para evitar cualquier malentendido, consideremos las reglas discursivas, ante todo, como *ley de rareza* de los enunciados, que define la singularidad inmediata y *azarosa* de éstos. El *a priori* arqueológico en una época dada viene a ser como la curva que pasa por todos los *puntos-enunciado* pertenecientes al archivo correspondiente: el *a priori*, la *episteme*, sólo es la función cuyo *campo de existencia* está formado por el archivo (es «un espacio de dispersión» y no una especie de teoría subyacente)³¹. Este *a priori*, concebido como función en la contingencia, permite escapar de la tentación de *hipostasiarlo* a modo de una especie de «función transcendental» que actuaría como substancia³², de suerte que caigamos en lo que Francois Wahl ha denominado la «idéologie de la fondation», por la que lo dado se dobla en un imposible fondo que sirve de condición a la experiencia con el

Duvignau, «Ce qui parle en nous, pour nous, mais sans nous», *Nouvel Observateur*, 21 de abril de 1969, pp. 42-43.

30. Cfr. H. Sluga, «Foucault, the Author, and the Discours», *op. cit.*, pp. 411, 412.

31. M. Foucault, «Respuesta a una pregunta», *op. cit.*, pp. 15-17.

32. Así parece afirmarse en A. Guedez, *Foucault*, París, Éditions Universitaires, 1972, p. 91.

mismo papel que el desaparecido hombre³³. Por ello, con la búsqueda de este *a priori*, de esta función discursiva, no se pretende descubrir una instancia profunda y previa, sino definir la *topología* del discurso, hacer visible lo que es invisible solamente por estar escondido en la superficie discursiva (regla de la *exterioridad*)³⁴.

Con esto, la *episteme* pierde el carácter absoluto, cerrado y unitario que ciertas expresiones de *Las palabras y las cosas* sugieren, para presentarse simplemente como el conjunto de las relaciones que, en una época determinada, pueden descubrirse entre ciertas formaciones discursivas seleccionadas previamente. La arqueología no pretende descubrir la «esencia de una época», sino explorar el archivo o el juego de las reglas discursivas definidoras de las condiciones de existencia de las ciencias humanas, y de las que serían sus antecedentes bajo una ilusión retrospectiva, sin subordinarlas a instancia absoluta y totalizadora alguna³⁵. Entendida así la *episteme*, se evita la tentación de interpretarla como forma de alcance total; pero, además, dicha noción, aun tomada tal como se presenta en *Las palabras y las cosas*, carece de la preten-

33. F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme? 5. Philosophie*, París, Seuil, 1973, pp. 102-103. Vid. M. Corvez, «Les nouveaux structuralistes», *Revue Philosophique de Louvain*, t. 67, n° 96, noviembre de 1969, pp. 596-598.

34. M. Foucault, «Michel Foucault explique son dernier livre», *Magazine Littéraire*, n° 28, abril-mayo de 1969, pp. 23-25; también «Distance, aspect, origine», *op. cit.*, pp. 932-933; *El orden del discurso*, p. 44.

35. Cfr. M. Foucault, «Respuesta al Círculo de Epistemología», en W. AA., *Análisis de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 268; también *La arqueología del saber*, pp. 322-324. Vid. G. Cottier, «La mort de Thomme. Une lecture de Michel Foucault», *Revue Thomiste*, n° 86, abril-junio de 1986, p. 270; G. Teyssot, «Eterotopie e storia degli spazi», en W. AA., *Il dispositivo Foucault*, Venecia, Cluva Libreria Editrice, 1977, p. 28.

sión uniformadora que algunos comentarios parecen atribuirle. En efecto, las discordancias que se observan entre los discursos pertenecientes a una misma *episteme* testimonian que ésta se presenta también como el lugar donde radican «puntos de difracción posibles del discurso», opciones *doxológicas* diferentes, que necesariamente implican la consideración de instancias no discursivas (casos de Cuvier frente a Darwin, o de Ricardo frente a Marx)³⁶.]•

De todas maneras, frente al papel central y ambiguo que la noción de *episteme* jugaba en *La arqueología del saber*, el concepto de *archivo y formación discursiva*, como campo de acontecimientos, ahorra las tentaciones de asignar a aquélla el significado de totalidad cultural o *visión de una época* —al modo de Dilthey—, dependiente de la teoría del sujeto; precisamente por esto, la arqueología se distingue del análisis de la lengua como sistema finito que autoriza un conjunto infinito de enunciados posibles, para sólo centrarse en el campo siempre limitado y actual de .algo concreto y realmente dicho³⁷; así, lo que *Las palabras y las cosas* nos presenta no es la sucesión de tres formas históricas de pensamiento, correspondientes a sendas *epistemes*, sino la descripción de las condiciones arqueológicas que han dado lugar a tres formaciones discursivas particulares en la época clásica, y otro tanto en la época moderna, sin pretender atribuir a tales configuraciones ningún valor preeminente³⁸.

36. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 105-116. Cfr. E. Verley, «L'archéologie du savoir et le problème de la périodisation», *Dix-Huitième Siècle*, n° 5, 1973, pp. 158-159; también W. AA., «Entretiens sur Michel Foucault», *La pensée*, n° 137, febrero de 1968, pássim.

37. Cfr. M. Foucault, «Respuesta a una pregunta», *op. cit.*, p. 17.

38. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 27, 42-43, 264-268. Cfr. J. Wiele, «L'histoire chez Michel Foucault. Le sens de l'archéologie», *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 81, n° 52, noviembre de 1983, pássim.

No esperemos que la figura *hombre*, cuyas condiciones positivas se encuentran radicadas en la *episteme* moderna, sea el *telos* de un proceso ordenado y continuo: el cambio de *epistemes* surge de una ruptura, el pensamiento antropológico y las Ciencias Humanas se vinculan exclusivamente a la racionalidad propia de la *episteme* moderna (del mismo modo que, en Spengler, cada ciencia se vincula con una totalidad cultural incommunicable con las demás totalidades)³⁹. Este corte, si bien guarda afinidades con ella, se distancia de la noción de *ruptura epistemológica* de Bachelard (basada en la idea de obstáculo) y de Althusser (dependiente de la dualidad *ideología/ciencia*, contenida en sus primeros escritos), que remite al sujeto de conocimiento y a cierta idea de progreso⁴⁰. Sólo interesan a la arqueología las rupturas en el orden del saber, en la disposición interna de las formaciones discursivas, único terreno donde debe situarse el nacimiento de una ciencia⁴¹.

Ciertamente, suprimida toda instancia subjetiva, ocurrirá que las mutaciones en la *episteme*, las sustituciones de un *a priori* histórico por otro, quedan sin explicar, cual acontecimientos enigmáticos⁴². Cabe, sin embargo, considerar los cambios en las *epistemes* como «signos, sacudidas, efectos de un inaccesible acontecimiento radical», según escribe Le Bon; cabe, recordando la preferencia

39- M. Amiot, «El relativismo culturalista de Michel Foucault», en W. AA., *Análisis de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 87.

40. Cfr. D. Lecourt, «Sur l'archéologie et le savoir», *La pensée. Revue du rationalisme moderne*, n° 152, agosto de 1970, p. 73; también C. Ysmal, «Histoire et archéologie. Note sur la recherche de Michel Foucault», *Revue Française de Science Politique*, 22 de agosto de 1972, p. 785. Cfr. G. Albiac, «Sabiduría y poder. Por una lectura materialista de Michel Foucault», *El Cárabo. Revista de Ciencias Sociales*, n° 13-14, 1978, pp. 170-171.

41. Cfr. M. Foucault, «Respuesta a una pregunta», *op. cit.*, p. 21.

42. J. Piaget, *El estructuralismo*, Barcelona, Oikos-Tau, 1980, pp. 153-155.

explícitamente manifiesta de Foucault hacia Heidegger, apelar a la *epocalidad del ser*, bajo la cual se sucederían los *a priori* como acontecimientos⁴³. En esta perspectiva heideggeriana, Umberto Eco, ateniéndose a la distinción entre el ser como ausencia y el ser como presencia —ignorada en la tradición metafísica—, nos permite remitir el cambio de *epistemes* a un *no origen*, sin el carácter *numinoso* o místico de Heidegger, y afín a la idea de juego derivada de Nietzsche⁴⁴; los cambios de *episteme*, y la aparición de la figura *hombre* en particular, se reducen, pues, a acontecimientos, que por sí mismos no exigen explicación alguna.

En cualquier caso, ese carácter inexplicado que sobreviene a los discursos cuando dejan de ser mera expresión de una subjetividad, atestigua la originalidad de la *semiótica* foucaultiana, donde el signo se presenta como una *erupción*, como un evento que irrumpe en el tiempo, impulsado por el propio poder del discurso en un campo de aleatoriedad⁴⁵. Si algunos hombres de orden, como Lévi-Strauss o Chomsky, buscan, bajo las caóticas formas de los fenómenos culturales, o bajo la novedad de las realizaciones lingüísticas, unas estructuras subyacentes, especie de *mundus intelligibilis* formal incardinado en la mismísima mente humana, Foucault se aplica a lo inmediato del discurso ¿n suponer jristancia transcendental^ previa, respetando su inquietante acontecer, conocedor de que todo orden es una interpretación disimuladora del azar.

43. S. Le Bon, «Un positivista desesperado: Michel Foucault», en W. AA., *Análisis de Michel Foucault*, op. cit., p. 110; vid. M. Dufrenne, «L'épistémologie archéologique», en *Pour l'homme*, París, Seuil, 1968, p. 41.

44. U. Eco, *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen, 1972, pp. 442-443.

45. D.E. Wellbery, «Theory of Events. Foucault and Literary Criticism», *Revue Internationale de Philosophie*, n° 162-163, 1987, pp. 428-

2.4. Sin lugar para el hombre

2.4.1. El *hombre-signo*

En la cultura del siglo XVI, el mundo es un gran texto: en él todas las cosas son signos. Ahora bien, en un mundo donde todas las cosas hablan y todo es signo de todo, no hay lugar para un sujeto fundador de signos, pues él mismo y las cosas son igualmente signos: en este momento, cuando el lenguaje existe en su ser bruto y primario, no puede existir el hombre ni como fuente, ni como depositario, sino como un elemento más de ese lenguaje que lo funda a él mismo⁴⁵.

Deleuze habla de *fuerzas del hombre*, como las de imaginar, recordar, concebir, querer..., que no suponen al ser humano en cuanto forma epistemológica pues sólo equivalen a funciones, puntos de aplicación, en una región de lo existente (simplemente suponen un *x* que imagina, un *x* que recuerda, etc.). Por tanto, esas *fuerzas en el hombre* no necesariamente entran en la composición de ¡a forma *Hombre*, sino que pueden combinarse con *fuerzas del afuera* y dar lugar a otras formas⁴⁷. Pues bien, apropiándonos esa estrategia, nos aventuramos a decir que, en la *epistémica* renacentista, las *fuerzas en el hombre* se combinan con unas *fuerzas del afuera*, en este

429. Cfr. R. García del P., «El signo y el pensamiento del exterior en una arqueología del conocimiento», *Themata*, n° 4, 1987, p. 41.

46. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 42-43. Partir del Renacimiento no significa situar ahí el comienzo de nuestra cultura, sino acotar un intervalo en la historia, contra ciertas malas interpretaciones como la de B. Lemaigre, «Michel Foucault ou les malheurs de la raison et les prospérités du langage», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 51, n° 128, 1967-, p. 455.

47.- G. Deleuze: *Foucault*, pp. 117, 159.

caso las fuerzas del lenguaje en su ser opaco, misterioso y cerrado sobre sí mismo; éstas serían fuerzas del afuera por ser el lenguaje en este momento algo anterior a la naturaleza humana, algo que, identificado en este momento con el ser, precede y posibilita el ser mismo del hombre. De este modo, las *fuerzas en el hombre* vendrían a ser fuerzas referidas a la naturaleza del signo, y de tal combinación no podría resultar como compuesto la forma *hombre*, sino la forma *signo*, la palabra, el *verbum* (Dios es el Verbo, la gran Palabra, y el mundo, su gran Texto).

Ahora bien, desde una perspectiva arqueológica ¿qué condiciones discursivas propician esta concepción? La *semejanza (resemblance)* es lo que constituye al signo en su singular valor—Té signo, pues una cosa, un signo, significa en la misma medida en que guarda similitud con lo significado⁴⁸. De aquí que no exista un saber sobre el hombre en cuanto figura epistemológica recortada sobre una realidad que le sirva de fondo, sino una hermenéutica que descifra al hombre en cuanto signo de las cosas dentro de la hermenéutica ejercida sobre el gran libro del mundo; y una semiología que aborda el lenguaje humano dentro del lenguaje del mundo desde las formas de la similitud.

Hay, sin embargo, un elemento en el saber renacentista que parece testimoniar el papel fundador que la figura del hombre jugaba: el hombre como *microcosmos*, en que se comprime todo el universo. Ahora bien, si indagamos en el nivel arqueológico, se disolverá cualquier ilusión antropológica. En efecto, puesto que toda cosa y toda similitud remiten a las demás por vía de similitud, mostrar y justificar una similitud cualquiera implicaría la necesidad de recorrer todas las demás en un proceso de acumulación infinita que jamás alcanzaría su consumación;

48. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 26, 37-42.

entonces, el saber sólo podrá realizarse si se encuentra dotado de un límite real que marque su fin, y ésta es precisamente la función desempeñada por el concepto de *microcosmos*". El ser privilegiado del hombre en cuanto microcosmos reside en ser un signo que refleja el macrocosmos con más riqueza que cualquier otra cosa, pero, al fin y al cabo, signo entre signos, no sujeto de significación.

2.4.2. El hombre-representación

A principios del siglo XVII la semejanza queda excluida" en cuanto causa de error e ilusión, según revelan la descarriada figura de Don Quijote y las críticas de Descartes o Bacon; en su lugar, se consagra una forma de análisis que contrasta identidades y diferencias dentro de una *mathesis* o «ciencia general del orden» por la que todos los seres se sitúan en la superficie de un cuadro⁵⁰. El lenguaje, cuyos signos son ahora marcas de identidad y diferencia, se convierte en vehículo que permite traducir a un orden las representaciones evidentes y definidas mediante el análisis de las cosas, y construir complejidades por composición. Lo que realmente ha cambiado ha sido el mismo régimen de los signos —según se advierte *erTísTCogica de Port Royal*, Malebranche y Berkeley, Condillac y los ideólogos—: la relación entre significante y significado se sitúa en el enlace entre ideas por el que una representa a otra, de suerte que el dominio de los signos se hace extensivo al de la representación, al pen-

49. *Ibid.*, pp. 38-40.

50. *Ibid.*, pp. 53-56, 63-69. Vid. V. Pratt, «Foucault and the History of Classification Theory», *Studies in the History and Philosophy of Science*, 8, 1977, pp. 163 y ss.

Samiento entero, y todas las representaciones se ligan entre sí como signos⁵¹.

Foucault ha examinado tres formaciones discursivas que, a la luz de la epistemología al uso, dirigen su luz sobre el ser del hombre y prefiguran otras tantas ciencias (filología, biología, economía); la arqueología, sin embargo, muestra cómo el hombre era imposibilitado por las condiciones *epistémicas* de tales discursos.

En cuanto a la primera formación discursiva, el *análisis de las riquezas*, el hombre sujeto de necesidades y de producción económica no podía aparecer en la representación, pues las riquezas lo son porque las representamos mediante la moneda como objetos deseables, en los procesos de cambio⁵²; pero, en ese cuadro, lo que estaba más allá de la necesidad en cuanto representación, como podían ser la energía productiva y el sujeto productor, quedaban ausentes por innecesarios e imposibles: empleando a nuestro arbitrio el modelo de Gilíes Deleuze, diríamos que esa fuerza en el hombre llamada *deseo* se ha *comb'mado*^sonkis *fuerzas de la representación*, para producir el deseo como representación del deseo.

En cuanto a la segunda formación discursiva, la *historia natural*, ésta abarcaba un saber sobre los seres vivos, pero no sobre la vida, reducida a mero carácter taxonómico que representa, como cualquier otro, una clase de seres dentro del cuadro: la de los seres vivos⁵³; y, al no *haber* vida en cuanto algo profundo, tampoco había lugar dentro del cuadro para el hombre en cuanto sujeto de vida, que la vive y la representa: en él sólo puede aparecer lo que nos atrevemos a denominar *el hombre-representación*, constituido en un espacio representativo

51. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 69-73.

52. *Ibid.*, pp. 172-173, 178-187.

53. *Ibid.*, pp. 160-161. Una crítica a estas conclusiones puede encontrarse en V. Labeyrie, «Remarques sur l'évolution du concept de biologie», *La Pensée*, 135, 1967, pp. 125 y ss.

autónomo e infinito, que no lo presupone pues él mismo se da en éste.

Por último, en cuanto a la tercera formación discursiva, la *gramática general*, el arqueólogo parece decirnos que aquélla excluía el ser lingüístico y, por tanto, el sujeto fuente de significación. En efecto, puesto que todo lo que se da, se da en la representación, las palabras representan el pensamiento, no como un vehículo dotado de consistencia exterior a éste, sino tal como el pensamiento puede representarse a sí mismo, o sea, como *discurso*'*.

Por otra parte, la época clásica no pensaba al hombre positivamente, por sí mismo, sino negativamente a partir de lo infinito, hecho histórico del que Descartes da buena prueba⁵⁴, pues, si toda perfección puede elevarse al infinito, toda perfección humana se piensa como limitación de una perfección infinita, ostentadora así de prioridad en el orden de la representación. Por ello Deleuze, mediante el interesante juego conceptual que anteriormente empleábamos, afirma que en la *episteme* clásica sólo había lugar para la forma *Dios*. En efecto, las *fuerzas en el hombre* (entendimiento, voluntad, etc.) entrarían en composición con las *fuerzas del afuera*, en este caso las *fuerzas de la representación*, que permiten elevar al infinito —«fuerzas de elevación al infinito»—, e inexplicables para el hombre, ser finito; como compuesto, resulta la forma *Dio*?. Habrá que esperar a un cambio en el interior de la *episteme*, para que se actualicen nuevas *fuerzas del afuera* que, en combinación con las *fuerzas en el hombre*, den como resultado la forma *hombre*. ~Á

54. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 83-88.

55- R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Aguilar, 1980, p. 78. G. Canguilhem, «Mort de l'homme ou épuisement du 'cogito'», *Critique*, n° 242, julio de 1967, p. 614.

56. Vid. G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 160.

Pero ¿qué es el hombre en este orden de la representación? El hombre no es más que la representación cuyo contenido objetivo es el hombre; por tanto, el hombre sólo en cuanto representación figura en el cuadro del saber. Pero ¿y el hombre en cuanto sujeto de tal representación y de cualesquiera otras?: necesariamente queda fuera de lo representado. Son representables en un cuadro las palabras —pues ellas mismas son representación—, las necesidades humanas —que definen las riquezas— y los rasgos que identifican y diferencian al ser humano en contigüidad con los restantes seres; pero no es representable el hombre-sujeto que se representa sus representaciones, sus palabras, sus riquezas y sus rasgos naturales, ya que está Ojias allá (Je la representación misma. Sólo es representable el *hombre-representación*: la existencia del hombre dentro del saber es puramente .especular⁵⁷. Es lo que Foucault ejemplariza en su bello análisis sobre *Las Meninas*.

La representación es transparente para sí misma y no precisa de un sujeto ante el cual desplegarse. Por ello, en el *cogito, sum* —advierte Foucault—, el paso del *pienso* al *soy*, tan incomprensible a muchos intérpretes escolares, era evidente, al realizarse en el interior de un discurso, como el clásico, donde pensar y ser se articulan perfectamente; y de aquí el error en que se incurre, según el arqueólogo, desde Husserl (Heidegger, Sartre...) cuando se reprocha a Descartes el no haberse preguntado por el modo de ser del *cogito* en cuanto sujeto intencional, ^in .advertir que dicha pregunta se hallaba excluida por las mismas condiciones de posibilidad definidoras de la *episteme clásica*^*.

57. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 300. Vid. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: un parcours*, p. 41; también J. Jara «El hombre y su diferencia histórica», *Revista Venezolana de Filosofía*, n° 9, pp. 58-59.

58. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 302-303. Cfr. B.Ch. Flynn, «Michel Foucault and the Husserlian Problematic of a Trans-

2.5. Constitución del sujeto *hombre*

2.5.1. Un lugar para el sujeto *hombre*

La *episteme* clásica inicia su ocaso cuando en el saber empieza a perfilarse algo oscuro y profundo que sale fuera del espacio bidimensional de la representación: el lenguaje no será la pura representación de las palabras, que a su vez representan, pues, más allá de ella, se vislumbra el espíritu del hablante; la naturaleza viviente no será la simple representación de los seres vivos, pues, fuera de ese cuadro, irrumpen la vida en cuanto fuerza; la riqueza no será la pura representación de la necesidad, pues, más allá de la representación, aparece la energía del deseo capaz de producirla. En conclusión, la realidad deja de identificarse con la representación, surge un más allá de ésta, una nueva dimensión, rebelde a dejarse representar; y, en esa dimensión que se abre, podrá tener cabida el hombre⁵⁹. He aquí el cambio topológico definidor de la nueva *episteme* —la *episteme* moderna—, cambio de *a priori* histórico acontecido a fines del siglo XVIII y principios del XIX, que ha posibilitado la constitución de los objetos discursivos *trabajo*, *vida* y *lenguaje*, y, en correlación con ellos, del sujeto hombre⁶⁰, i*—

En cuanto a la *economía*, primera formación discursiva, la riqueza deja de ser mera representación de la necesidad humana, para remitir a algo perteneciente a un

«Cendental Philosophy of History», *Philosophy Today*, vol. 22, n° 3-4, otoño de 1978, p. 235.

59. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 207-209.

60. Vid. M. Foucault, «La naturaleza humana...» (debate con Chomsky), *op. cit.*, pp. 16, 17, 56. Para una interpretación estructuralista del cambio de *epistemes*, vid. Th. Flynn, «Foucault and the Spaces of History», *The Monist*, vol. 74, n° 2, abril de 1991, pp. 173-174.

plano anterior al del deseo representable, desde el cual la fundamenta: el trabajo humano, que hace necesario el sujeto de fuerzas. Así lo vemos en Ricardo, quien distingue entre tiempo de trabajo que se compra y vende (y, por ello, representa un valor), y tiempo de trabajo en cuanto actividad que origina el valor representado⁶¹. La necesidad y el trabajo remiten ahora al hombre y su finitud, en un tiempo histórico continuo condenado a la inmovilidad final debido a la finitud de los recursos; y de esta idea se hacen cargo dos opciones teóricas en lo más superficial del discurso, dos variantes *doxológicas* -en el sentido ya explicado-: el estancamiento final, según Ricardo, frente la supresión de la historia desarrollada hasta el momento, según Marx. Puede imaginarse la polémica suscitada por este emparejamiento⁶².

En cuanto a la segunda formación discursiva, la *biología*, la vida deja de ser mera representación de un carácter de los seres vivos, para remitir a algo perteneciente a un plano fundamental, anterior al de los caracteres visibles: la vida como dinamismo. En efecto, con [^]Cuvier la subordinación entre caracteres abandona su valor meramente taxonómico, para remitir a una organización profunda nunca representada y siempre por pensar, a una gran unidad funcional, externa a ese cuadro, de donde dimanar todas las diferencias. Aparece la vida como conjunto de fuerzas oscuras que el nuevo saber unifica en el origen fundamental del sujeto viviente⁶³.

61. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 248-249.

62. *Ibid.*, pp. 255-257; «Segunda entrevista con Michel Foucault», en R. Bellour, *El libro de los otros*, *op. cit.*, p. 64. Vid. A. Kremer-Mariétti, *Michel Foucault. Archéologie et Généalogie*, París, Le livre de poche, 1985, pp. 155-162; R. Aron, *D'une sainte famille a l'autre: essais sur les marxismes imaginaires*, París, Gallimard, 1969, pp. 258 y ss.; O. Revault, «Michel Foucault: las palabras contra las cosas», en *Análisis de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 47.

63. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 258-263. Es ahora

Por último, en cuanto a la tercera formación discursiva, la *filología*, vemos cómo la palabra deja de ser mera representación de otra representación para remitir a algo perteneciente a un plano fundamental, anterior al de los contenidos representables del pensamiento: el ser del lenguaje. En efecto, la palabra forma parte de una organización gramatical —externa a su valor representativo— que, como algo ontológicamente primero, posibilita su poder decir lo que dice (de ello dan testimonio acontecimientos como el estudio de las flexiones o la formulación de leyes fonéticas, e investigadores como Grimm, Schlegel, Rask y Bopp)⁶⁴. Cuando el lenguaje deja de ser un sistema de representaciones universales, aparece como fruto de la actividad de un sujeto, según bien manifestaba Humboldt al definirlo como *energeia* remitente al espíritu de un pueblo⁶⁵: el hombre es el sujeto de las fuerzas del lenguaje.

2.5.2. Arqueología del hombre

Lo que ha cambiado con el paso a la *episteme moderna* ha sido la misma *representación* que, si antes hacía imposible la figura del sujeto, ahora la exige: si antes era superficie, ahora es superficie más profundidad, y en esa profundidad puede alojarse el sujeto que representa. Desde el momento en que el orden de la representación se disuelve, los seres vivos, los objetos de cambio y las pala-

también cuando se instaura ese diagrama de poder que Foucault denomina *biopolítica*, objeto de nuestra investigación al final del segundo capítulo.

64. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 274-276.

65. Cfr. J. Langlois, «Michel Foucault et la mort de l'homme», *Science et Esprit*, vol. 21, n° 2, mayo-septiembre de 1969, pp. 220-221.

bras adquieren consistencia propia y entran en un nuevo espacio —el de las cosas mismas— donde son regidos por leyes autónomas. Entonces, la representación, habiendo dejado de ser el plano general donde las cosas se despliegan en sus identidades y diferencias, pasa a convertirse en efecto de una conciencia, en lugar donde una conciencia establece su relación con las cosas. Y aquí se hace presente la figura del hombre⁶⁶.

La representación apunta ahora hacia algo más allá de sí misma que la limita al mismo tiempo que la fundamenta; algo que no puede darse a la misma representación, pero que es supuesto por ella: he ahí el lugar reservado al sujeto. Así lo revelaba Kant al afirmar que «el *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones», que ese *Yo* es la «unidad transcendencia! de la conciencia», dada *a priori*. Pero ese apuntar remite a un límite nunca alcanzado, que se ofrece en movimiento indefinido, y es esa finitud constitutiva la que funda su ser.

Fuera del plano de la representación, la metafísica de lo infinito se hace ya innecesaria, pues la finitud ahora sólo se concibe en sí misma y no como negación de la infinitud, *^finitudpositiva*. Esto explica la emergencia en el pensamiento moderno de una *analítica de la finitud* y una *analítica de la existencia*, llevadas a cabo por Heidegger y Sartre⁶⁸. Esa idea de finitud positiva se abre

66. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 304. Vid. M. Larrauri, *Conocer Foucault y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980, p. 50.

67. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 153-156.

68. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 308-309. Cfr. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: un parcours*, op. cit., p. 51; J. Habermas, «Apuntar al corazón del presente», en D.C. Hoy, (comp.), *Foucault*, op. cit., pp. 122-123; P. Burgelin, «La arqueología del saber», en W. AA., *Análisis de Michel Foucault*, op. cit., p. 32.

paso con el sujeto transcendental kantiano en cuanto que los límites del conocer humano, definidos por sus formas *a priori*, son también las condiciones de posibilidad de ese conocer⁶⁹.

El hombre aparece, pues, en el momento en que la finitud es referida a sí misma. Según el análisis de Deleuze recordado en varias ocasiones, en la *episteme* moderna las *fuerzas en el hombre* entran en relación con nuevas *fuerzas del afuera*, en este caso fuerzas de finitud porque incluyen esencialmente lo negativo (muerte en la vida, pena en el trabajo, inadecuación en el lenguaje), y fuerzas exteriores al hombre, al que le imponen una historia que no es la suya⁷⁰. La composición es la forma *hombre*, que sustituye a la forma *Dios*.

Lo positivo de la finitud humana se muestra en el *carácter empírico-transcendental* del sujeto hombre (el hombre, en la *episteme* moderna, se revela como el lugar donde a partir de lo empírico vislumbramos lo transcendental⁷¹); se muestra también en que hay en él una *dimensión inconsciente*, jamás determinada totalmente por su pensamiento, que funda el acto de pensar y que, por ello mismo, se le da como lo no pensado⁷²; la finitud positiva del hombre se muestra, finalmente, en que el

69. Cfr. G. Lebrun, «Nota sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., pp. 39-40.

70. G. Deleuze, *Foucault*, pp. 117-118, 162-164.

71. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 310. Cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 314.

72. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 314. Sobre la estructura del par «*cogito*»/«*impensado*» en relación con la teoría freudiana, vid. H.L. Dreyfus, «Foucault et la psychothérapie», op. cit., pp. 214-220.

lenguaje, el trabajo y la vida, que lo requieren como sujeto, poseen una historicidad propia, que lo domina, y, por ello, el hombre es un ser *sin origen*, por no poder encontrarlo en el origen de esas historicidades (esto último revela la suerte del *Dasein*, que se halla simplemente en su estado de *yecto*, arrojado en el ser —no puesto por sí mismo en su *ser-ahí*—, que es *siempre ya* en el mundo, en la naturaleza y en el lenguaje, y que, por ello, no puede retroceder más allá de ese estado)⁷³. Ar

En resumen, el sujeto hombre aparece en el saber moderno atravesado por tres dobles, cada uno de los cuales contiene un polo subjetivo que sugiere su autonomía, racionalidad e infinito valor, pero también un polo objetivo que lo desposee de tales privilegios⁷⁴; y esta duplicidad indica la inestabilidad de su figura. El pensamiento sobre el hombre en la *episteme* moderna se lleva a cabo en la figura del Doble (lo finito y el fundamento, lo empírico y lo trascendental, el pensamiento y lo impensado, el retroceso del origen y su retorno); es un pensamiento de la repetición de lo idéntico en la forma de la diferencia⁷⁵. ¿Cómo despertar de este sueño antropológico? Sólo destruyendo esos dobles que configuran la analítica humana. Pero ese despertar no puede realizarse dentro de la *episteme* moderna, sino en la apertura a un masaüá de esta época, que la arqueología, siguiendo el camino anunciado por Nietzsche, quizás esté forzando.

73. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 321-322. Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 152-153. Vid. R.K. Hill, «Foucault's Critique of Heidegger», *Philosophy Today*, vol. 34, n° 4, invierno de 1989, pp. 337-340.

74. Cfr. N. Fraser, «Michel Foucault: A 'Young Conservative'», *Ethics*, vol. 96, n° 1, octubre de 1985, p. 170. Vid. J.-C. Margolin, «L'homme de Michel Foucault», *Revue des sciences humaines*, n° 128, 1967, pp. 492-497.

75. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 331-333.

Capítulo III

Genealogía del sujeto de poder

3.1. Genealogía de las ciencias humanas

Si la arqueología de las ciencias humanas nos ha manifestado las condiciones de existencia que, en el jijo •üpi—dissuisixa. ¿ajri__^o¿ibilitado^esos saberes sobre el ,hombre_y el hombre mismo como objeto decuscurso, en la tarea genealógica que seguidamente analizamos, Foucault —motivado por su lectura sistemática de Nietzsche al final de los sesenta— pone en contacto las prácticas discursivas con las nuevas modalidades y mecanismos de poder, para sacar a la luz el régimen político de producción de verdad que sostiene dichas ciencias'. No se buscará ya el origen de las ciencias humanas, y de la figura *hombre*, en el *a priori* discursivo de la *episteme*

1. Cfr. M. Foucault, «Du pouvoir», *op. rit.*, pp. 61-62. Cfr. M. Morey, *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 67-68, 70, 72. Sobre el problema de la vinculación entre prácticas discursivas y de poder, *vid.* T. Keenan, «The 'Paradox' of Knowledge and Power: Reading Foucault on a Bias in Foucaultian Politics», *Political Theory*, vol. 15, n» 1, 1987, pp. 12-19.

moderna; ahora las condiciones del *deshielo epistemológico* de tales ciencias hallarán su explicación en prácticas más pedestres, en archivos innobles de hospitales y cárceles, en la administración de la vida biológica..., en esos bajos fondos de historia anodina, donde Nietzsche excavara la génesis de nuestros valores².

En este tercer capítulo abordaremos escritos que cubren prácticamente todo el período creativo del filósofo, atento desde sus comienzos a las relaciones de poder, si bien la conexión entre poder y verdad, en esta historia de la constitución del sujeto, no empieza a recibir tratamiento satisfactorio hasta el período posterior a los acontecimientos del 68³. Si, en *Las palabras y las cosas*, la noción de *episteme deserrada* el papel fundamental, desde *Vigilar y castigar* la primacía corresponde a los *úgositivos*⁴ de poder, sin que este cambio implique arrojar por la borda todo el anterior trabajo, pues el concepto de dispositivo puede alojar en su interior el de *episteme* como caso especial⁴.

3.2. Una analítica del poder sin teoría del sujeto

El sujeto humano se halla inmerso en relaciones de producción —estudiadas por la historia y teoría económicas—, en relaciones de significación —estudiadas por la lingüística y semiología—, y en relaciones de fuerza, de gran complejidad, que exigen nuevas modalidades de análisis, basadas en una nueva noción de poder, si queremos dar cuenta de la objetivación del sujeto. Así, encontra-

2. Cfr. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 10^a ed., 1986, pp. 29-30.

3. Vid. R. Bodei, «Foucault: pouvoir, politique et maîtrise de soi», *Critique*, n° 471-472, septiembre de 1986, pp. 906-913.

4. M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», *Ornicar?* (París), n° 10, 1977, p. 65.

remos a partir de *Vigilar y castigar* -«reescritura de toda su obra anterior»— una nueva versión del antagonismo contra la ideología antropológica ya observado en el tratamiento de los discursos, de suerte que el carácter anónimo e impersonal de éstos resulta transferido al campo de las prácticas de poder, donde los sujetos figuran también como meros resultados⁵.

El historiador nos sorprende con un nuevo axioma que, en toda su sencillez, surte efectos de la mayor fecundidad para la nueva teoría crítica y para la ontología del sujeto: *el poder es sólo una relación de fuerzas*, o más bien, toda relación de fuerzas equivale a una relación de poder (la expresión *el poder* debe servir como abreviatura de la expresión *relaciones de poder*). Dejemos, entonces, de meditar sobre la naturaleza del poder como si de una realidad sustantiva se tratara. «Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados; ¿se le llama el poder que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada»; sólo desde esta actitud nominalista podrá espantarse del poder la imagen de instancia transcendental que le permitiría ocupar el sitio del antiguo sujeto según la objeción de Habermas⁷.

5. M. Foucault, «El sujeto y el poder», p. 14. Cfr. J. Goldstein, «Foucault among the Sociologists: the 'Disciplines' and the History of the Professions», *History and Theory*, vol. XXIII, n° 2, 1984, p. 173. Vid. E. Balibar, «Foucault y Marx. La postura del nominalismo», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., p. 62.

6. Cfr. M. Foucault, «L'Éthique de soi de soi cõrame pratique de liberté» (entrevista con R. Fornet-Betancourt *et alii*), *Concordia*, n° 6, 20 de enero de 1984, p. 108.

7. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 5ª ed., 1987, p. 113. Cfr. J. Habermas, *El discurso filosõfico de la modernidad*, pp. 306-307, 328-329. Cfr. Freundlieb, D., «Rationalism versus Irrationalism? Habermas's Response to Foucault», *Inquiry*, vol. 31, n° 2, junio de 1988, p. 180.

En esta nueva analítica, el poder no presupone la realidad de unos sujetos previamente dados: eso sería caer en la concepción *jurídico-discursiva*, propia de la ideología liberal y según la cual el poder reside en el soberano⁸. Al igual que no hay objetos ni sujetos preexistentes al discurso, tampoco hay sujetos preexistentes al poder: no hay sujetos que cual punto de origen lo ejerzan, ni sujetos que cual punto de llegada lo sufran, pues las fuerzas se ejercen sobre fuerzas, y el poder sólo consiste en «un conjunto de acciones sobre acciones posibles»⁹; de esta manera resulta que en las relaciones de poder intervienen elementos de naturaleza *no subjetiva*, simplemente fuerzas.

El poder no es algo que se posea, sencillamente porque no es una substancia y, por tanto, carece de esencia: de ahí que carezca de sentido preguntar «qué es el poder», para quedarnos con la única cuestión de «¿funciona»¹⁰; de ahí que carezca de sentido preguntar quiénes poseen el poder, y sólo debemos preguntarnos cómo í'son constituidos los sujetos en esas relaciones de fuerza. A partir de tales términos, Major-Poetzl ha querido encontrar cierta correspondencia entre el nuevo concepto de *campo* construido en la Física actual y la concepción *relacional* del poder —y también del discurso—, reducido a campo de fuerzas donde los individuos-sujetos ejercerían un papel derivado".

8. Cfr. M. Foucault, «Curso del 14 de enero de 1976», en M. Foucault, *Microfísica del poder*, op. cit., p. 142; también *¿di redes del poder*, Buenos Aires, Almagesto, 1991, pp. 10-12.

9. M. Foucault, «El sujeto y el poder», pp. 20-21.

10. *Ibid.*, p. 19.

11. Cfr. P. Major-Poetzl, «The disorder of things», *Revue Internationale de Philosophie*, 2/1990, n° 173, p. 200; *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture. Toward a new Science of History*, The University of North Carolina Press, 1983, pp. 3-6.

El sujeto v objeto Ae poder es un resjtdado^ no un principio, y por eso el historiador genealógico debe prescindir de la figura del sujeto en sus análisis, para lo cual propone las siguientes precauciones metódicas¹²:

1) Al analizar el poder, no busquemos su origen en un *centro* de irradiación, sino en sus extremos, allá donde se torna capilar; las relaciones de poder son inestables, difusas, sin un foco soberano que pueda servirles de fuente: no hay un gran poder, como no hay un gran sujeto¹³. Quienes interpretan el poder, en la concepción de Foucault, como una substancia dotada de la ubicuidad del Dios teísta o como totalidad de sesgo spinozista que engulle individuos y acciones hasta imposibilitar cualquier resistencia, distorsionan su pensamiento. Por tanto, ha de recusarse teóricamente el imponente sujeto detentador de poder político que el pensamiento moderno -Hobbes, Hegel...— ha visto en el Estado bajo el modelo de la Soberanía del Padre, de la Monarquía o de la Voluntad General: el Estado sólo consiste en una maraña de hechos, un perfil de prácticas de *estatalización* que han de analizarse en su ser difuso a lo largo y ancho del espacio social; entre las personas (padre/hijo, maestro/discípulo, jefe/subordinado...), pasan relaciones de poder que componen el suelo movedizo de condiciones donde ese poder global se desarrolla¹⁴.

2) Al analizar el poder, descartémoslo como fenómeno de *dominación* masiva y homogénea de un sujeto o grupo sobre otro. No se trata de concebir al sujeto como un núcleo inerte sobre el que se sustenta el poder, sino de comprender qué es «lo que hace que un cuerpo, unos

12. M. Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 114-119. También «Curso del 14 de enero 1976», *op. cit.*, pp. 142-147.

13. Cfr. M. Foucault, «Curso del 14 de enero», *op. cit.*, 142.

14. Cfr. M. Foucault, «Fobia al Estado», en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990, p. 309; «Las relaciones de poder penetan en los cuerpos», *op. cit.*, p. 157.

gestos, unos discursos, unos deseos, sean identificados y constituidos como individuos»¹⁵. Cuando se objeta que, si se ejerce el poder, necesariamente se ejerce sobre alguien, sobre un sujeto que sirve de blanco, se olvida que el poder necesariamente se ejerce sobre un *algo* que no tiene por qué ser un *alguien* o sujeto de acción y pasión. Reducido el poder a una ñmaraña de relaciones entre fuerzas, el llamado *sujeto personal* queda definido, al modo nietzscheano, como una pluralidad de impulsos en constante dinamismo, de manera que la aparente unidad que los enmascara, el *yo*, equivale a una mera construcción resultante de esas fuerzas. No se crea, sin embargo, que la hipótesis del filósofo pretende explicar la génesis psicológica de los individuos, quienes, siendo en sus inicios sujetos en blanco, merced a los estímulos aportados por el poder irían constituyéndose en su ser pleno¹⁶: el único origen interesante para la genealogía es el de los valores que conforman nuestra subjetividad presente.

3) El carácter plural y difuso del poder obliga a realizar sobre éste un análisis ascendente, partiendo de los mecanismos infinitesimales extendidos de manera discontinua en el espacio y el tiempo, encontrando sus correlaciones, hasta llegar a las formas más generales de dominación¹⁷. Con el *talante* fuertemente nietzscheano de esta genealogía, se parte de lo pre-subjetivo, de las fuerzas tal como se despliegan en sus luchas inacabables, para ir ascendiendo y ver cómo se constituyen los sujetos individuales, los grupos y las instituciones.

15. M. Foucault, «Curso del 14 de enero», *op. cit.*, p. 144.

16. Cfr. R. Maíz, «Postmodernidad e ilustración. La ontología social del último Foucault», *Zona abierta*, n° 39-40, abril-septiembre de 1986, pp. 190-191. Cfr. Ch. Taylor, «Foucault. Sobre la libertad y la verdad», en D.C. Hoy (comp.), *Foucault*, ^, 105.

17. Cfr. M. Foucault, «Curso del 14 de enero de 1976», *op. cit.*, pp. 144-147.

4) Hay que rechazar la idea de un poder puramente negativo y rrpresni^ para arrihnrilf una función creativa —a la manera de Nietzsche—, pues el poder produce lo real. Y es que la concepción represiva, patente tanto en la teoría jurídico-liberal como en la marxista, descansando sobre el modelo de la soberanía, hace el poder más soportable en cuanto que aparenta dejar intacto un reducto de libertad, el mismo que, según las teorías de la revolución, impulsa a los sujetos rebeldes¹⁸. Pero, aparte de resultar inadecuada para explicar la persistencia del poder represor, la concepción en términos negativos supone necesariamente la función del sujeto dominador y supone también el concepto de naturaleza humana, reorimida por el poder, del que no han podido desprenderse ni siquiera ciertas formas de crítica moderna¹⁹. Por el contrario, sólo una concepción positiva (que no excluye radicalmente aspectos anuíadores) puede dar cuenta de la producción del sujeto.

5) Hay que rechazar la noción de poder como creador de ideologías, y descubrir en él, más bien, una fuente productora de saber, en la línea de Nietzsche, quien ya vio una voluntad de poder en la misma verdad²⁰. Además de su inadecuación, por remitir a un sujeto cognoscente, la noción de ideología descansa sobre una concepción negativa del poder según la cual éste, ejercido represivamente por el sujeto *clase dominante*, distorsionaría la verdadera conciencia, convertiría en víctimas del poder al individuo portador de intereses verdaderos —previamente

18. M. Foucault, *La voluntad de saber*, p. 104. Vid. J. Minson, «Strategies for Socialists? Foucault's Conception of Power», *Economy and Society*, n° 9, 1980, pp. 1-43.

19. Cfr. A. Honneth, «Foucault et Adorno. Deux formes o'une critique de la modernité», *Critique*, n° 471-472, septiembre de 1986, pp. 813-814. Vid. R. Comay, «Excavating the Repressive Hypothesis: Apodas of Liberation in Foucault», *Telas*, n° 67, 1986, pp. 111 y ss.

20. F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, p. 307.

constituido y dotado de una identidad auténtica— y encubriría la realidad de las relaciones de producción económica²¹. En cambio, el abandono de la noción de ideología permite concebir un poder que no pasa por la representación y por las voluntades, sino por los cuerpos²². De este prejuicio parece preso Baudrillard, quien achaca a Foucault la ignorancia de que el poder es un puro simulacro que «se consume en un ciclo reversible de seducción, de desafío y de astucia», y que la única realidad es la relación entre *explotadores* y *explotados*, la cual no es reversible²³.

6) Por último, al analizar el poder, evitemos hacerlo en términos de *decisión* e *intencionalidad* de los sujetos preguntándonos quién lo detenta y qué intención tiene. Mientras que Hobbes y, en general, la teoría liberal del contrato pretenden comprender cómo, a partir de una multiplicidad de individuos, sujetos libres, puede formarse un cuerpo social único con la soberanía como alma, Foucault sólo intenta captar «la instancia material del sometimiento en tanto constituyente de los individuos»²⁴. Pero este asunto merece nuevas precisiones.

Poder sin sujetos...: todo es poder -dirán quienes sigan atados a la teoría del sujeto hasta el punto de adver-

21. Cfr. A. Pizzorno «Foucault y la concepción liberal del individuo», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, *op. cit.*, p. 200. Cfr. D.C. Hoy, «Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt», en D.C. Hoy (comp.), *Foucault*, p. 148.

22. Cfr. M. Foucault, «Curso del 14 de enero», *op. cit.*, p. 147; «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», *op. cit.*, p. 157.

[23] Cfr. J. Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 1978, pp. 56-69. Vid. J. Fontaine, «Foucault et Baudrillard: Deux méditations sur le pouvoir», *Revue Nouvelle*, vol. 67, n° 2, 1978, pp. 79-85.

24. M. Foucault, «Curso del 14 de enero», *op. cit.*, p. 143. Para una crítica a este postulado, Cfr. I. Hacking, «La arqueología de Foucault», en D.C. Hoy (comp.), *Foucault*, p. 44.

tir en los anteriores postulados una axiomática por la que el poder adquiere los atributos del mismo—. El poder deviene, entonces, una «esencia dispersa y circulante», o un misterioso fenómeno omnipresente que penetra todas las cosas, o un «oscuro fondo natural» del que surgen la verdad y los sujetos constituidos; esos reparos que posiblemente pueden hacerse contra la Voluntad de Poder nietzscheana, entendida como fondo eterno de fuerzas, quedan desautorizados por el austero nominalismo de Foucault(2).

3.3. Estrategias de poder sin estrategias

Que el poder no se origine en una subjetividad actuante, sino a la inversa, no impide que goce de *intencionalidad*^ «Las relaciones de j>oder son a la vez intencionales y no subjetivas^ Si, de hecho, *son* inteligibles, no se debe a que sean efecto, en términos de causalidad, de una instancia distinta que las 'explicaría', sino a que están atravesadas de parte a parte por un cálculo»²⁶. E^poder consiste tan sólo en una sucesión de situaciones estratégicas, dotadas cada una de coherencia propia en cuanto que sus componentes, sumados de manera vectorial, producen una dirección global como resultante; así se definen *a posteriori* ciertos objetivos, no derivados de la planificación de algún estrategia que busque el in-

25. Cfr. R. Maíz, «Sujeción/subjetivación: analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault», en W. AA., *Discurso, poder, sujeto*, op. cit., pp. 184-185; cfr. B. Alien, «Government in Foucault», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 21, n° 4, diciembre de 1991, p. 424.

26. • M. Foucault, *La voluntad de saber*, p. 115. Cfr. A. Videira y U. Pinheiro, «A Ética do poder na *Historia da sexualidades*, Manuscrito, vol. XII, n° 2, 1989, p. 43.

teres de un sujeto o de un grupo²⁷. En virtud de su naturaleza no subjetiva, esta *intencionalidad* del poder se distingue tajantemente del operar teleológico de una conciencia; así, por ejemplo, las instituciones pueden producir efectos que no tienen por qué coincidir con su *finalidad* y que pueden ser captados y utilizados ventajosamente en unas configuraciones estratégicas sin que exista un sujeto o grupo responsable de las mismas²⁸.

El poder contiene una racionalidad: la racionalidad de sus anónimas tácticas que, encadenándose entre sí, cristalizan en dispositivos de conjunto. Foucault denomina *diagrama de poder* al *mapa* o cartografía que expone las relaciones de fuerzas tal como se definen y organizan en todo un campo social; un diagrama es, por tanto, una máquina abstracta²⁹. Entre los diagramas de poder que pueden identificarse en formaciones sociales a lo largo de la historia, Foucault centra su atención en aquéllos que han jugado un papel fundamental en nuestro presente y en nuestro pasado más próximo, tres precisamente. El diagrama de exclusión o *pódelo de la lepra*, de especial relevancia en las antiguas sociedades a sabiendas de soberanía; el diagrama disciplinario o *nodelo de la peste*, en vigencia desde el siglo XVIII; finalmente, el diagrama de la *gubernamentalidad*, que se mezcla con el segundo en el *Estado-Providencia*. El primero ofrece la perspectiva desde la que se enfoca *Historia de la locura*; el segundo se describe explícitamente en *Vigilar y castigar*; el tercero aparece con *La voluntad de saber*. -f<—<t

En cuanto al primero, sabemos cómo la lepra siempre suscitó rituales de exclusión que establecían una división

27. Cfr. H. Krips, «Power and Resistance», *Philosophy and Social Science*, voi. 20, n° 2, 1990, p. 177.

28. Cfr. M. Foucault, «El ojo del poder», en J. Bentham, *El Panóptico*, Madrid, La Piqueta, p. 21; «¿A qué llamamos castigar?», en *La vida de los hombres infames*, op. cit., pp. 218-219.

29. Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, pp. 66 y ss.

binaria en el campo social mediante prácticas de rechazo y de exilio-clausura masivas; el modelo de la lepra viene a ser, entonces, cualquier mecánica de poder que, operando una escisión en el cuerpo social, distingue un Ótro para arrojarlo allende los límites del orden interior, en una estrategia materializada históricamente en el *Gran Encierro* de la locura. En cuanto al segundo, el modelo de la peste, más que a una división binaria, ¿pela a separaciones múltiples, a distribuciones individuales, a una organización de constantes vigilancias y minuciosos controles, en una topología reticular, con la consiguiente omnipresencia y ramificación del poder, para el buen encauzamiento de la conducta³⁰. Más adelante, el esquema disciplinario, centrado sobre el individuo, se complementará con el diagrama de la *gubernamentalidad*, según el cual se gestiona la vida de las poblaciones. ^

3.4. Las figuras de lo *otro*

Refiriéndose Foucault al segundo sector de su trabajo, decía que en él había estudiado «la objetivación del sujeto en lo que podríamos llamar 'las prácticas divisorias'» por las cuales el sujeto está dividido en el interior de sí mismo y de los demás, según ilustran la separación entre el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, el delincuente y el individuo honrado³¹; las prácticas de poder a continuación comentadas segregan, pues, un *Otro*, excluido al mismo tiempo que integrado. Quizás la figura señera de lo *Otro* sea la sinrazón; pero otras han sido también objeto de rechazo, doblado por un proceso de *normalización* que reduce su alteridad al orden vigente, o sea, al orden de lo *Mismo*.

30. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 202.

31. M. Foucault, «El sujeto y el poder», p. 14.

En toda cultura hay trazada una serie de líneas divisorias. Por lo que respecta a la civilización occidental, un conjunto de escisiones la define: *razón/sinrazón, vigilia/onirismo, salud/enfermedad, sagrado/profano, madurez/infancia, Occidente/Oriente...* apuntan hacia un gesto que, en el fondo de nuestra civilización, constituye el orden de su propia identidad, su *Mismo*, frente a un *Otro* extraño, al que se excluye para conjurar el peligro exterior y reducir su alteridad³². En el mismo movimiento que exilia la sinrazón, hallamos la razón constituyéndose; en el que excluye la enfermedad, la salud; en el rechazo de la desviación, la institución de la normalidad...: en esa escisión del ser se sitúa el punto de emergencia del hombre, lugar donde convergen razón, salud, normalidad, orden..., máscaras todas ellas³³, componentes de la gran máscara (*prósopon, persona*) que es el sujeto, el *Yo* personal. Este sencillo juego entre lo *Mismo* y lo *Otro*, de aparentes ecos hegelianos³⁴, revela el comienzo de nuestro ser: el pensar nuestro *Otro* permite el diagnóstico de nuestro ser presente, lo que nos *de-fine* o separa de nuestro *afuera*, de una posibilidad rechazada por esta cultura en un gesto inicial³⁵.

Si la analítica de la finitud, tal como se presentaba en

32. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 9. Vid. M.A. Gorga, «Il morivo átW'Altro nella filosofia di Michel Foucault», *Logos*, 1, 1971, pp. 83 y ss.

33. E. Trías, *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 40-47.

34. Según Corradi, en Foucault la oposición es posterior respecto al momento de la identidad, al contrario de la dialéctica hegeliana. Cfr. E. Corradi, *Filosofía della morte dell'uomo. Saggio sul pensiero di Michel Foucault*, Milán, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1977, p. 43. ParaíSerres, el juego *inclusión/exclusión*, en la arqueología, se refiere a relaciones meramente espaciales o geométricas. Vid. M. Serres, «Géométrie de l'Incommunicable: La Folie» (agosto de 1962), en *La Communication (Hermes I)*, París, Minuit, 1968, pp. 167-190.

35. Cfr. M. Blanchot, «L'oubli, la déraison», en *L'entretien infini*,

Las palabras y las cosas, es la forma de pensar que en la *episteme* moderna, desde Kant, se^djrige,ajos lírjkesjiel, hojnbre^bjiscando en^eUg^u^ fundamento, Foucault nos presenta ahora una investigación del modo como emerge el sujeto presente, fijando su mirada en uno de los límites que lo separan de su no-ser. Pero la ironía genealógica encuentra el *a priori* que nos fundamenta y limita, en una Alteridad vergonzosa compuesta por las figuras del loco, del enfermo, del criminal, del desviado... Si pensamos con Nietzsche que «el ideal no tiene origen» y que «fue inventado por una serie de pequeños mecanismos», no nos extrañarán estos relatos, escritos bajo la regla de que «el historiador no debe temer las mezquindades, pues fue de mezquindad en mezquindad, de pequenez en pequenez, como se formaron las grandes cosas»³⁶. ¿f~

La historia de lo *Otro* es un camino para la ontología del *nosotros*, que, narrando los avatares de unos objetos de conocimiento llamados *locura*, *enfermedad*, *delincuencia*, *anormalidad*..., no pretende decir simplemente la verdad sobre tales figuras, pues son estasjfiguras las que muestran las verdades dxjvuejtra^hl^torja. En conclusión, construyendoTa historia de los *otros* no describimos un tipo psicológico, médico o penal a lo largo de una serie de años, y las aventuras del ingenio humano hasta llegar a su descubrimiento y definición en el caminar del progreso científico³⁷. El *homo psychologicus* es un descendiente del

París, Gallimard, 1969, p. 292. Lo que, desde luego, no pretende Foucault es reconstruir una historia de lo marginal. Cfr. M. Maeschalck, «L'anti-science de M. Foucault face á la critique de J. Habermas», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 74, n° 4, 1990, p. 568.

36. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 21-22.

37. Cfr. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, II*, 2ª ed., 3ª reimp., Madrid, F.C.E., 1985, p. 290.

loco, como el hombre *normal* lo es del enfermo, y el ciudadano domesticado procede del elemento antisocial...; así pues, construir la historia de lo *Otro* equivale a ¿esjmonjaL Jajúsxma de lo *Mismo*, y del hombre, su habitante.

Simplificaríamos, sin embargo, erróneamente el pensamiento foucaultiano si todo lo redujéramos a la exclusión de un *Otro*, en una concepción negativa y represora del poder. Desde luego, *Qistoria de la locura* se escribe bajo ese modelo, simbolizado por *duran Encierro* de la *Sinrazón*, fiero, si esa idea negativa del poder ha funcionado, se ha debido a una casualidad venturosa, pues la locura en la edad clásica fue un caso excepcional de exclusión³⁸. Ahora bien, los nuevos temas de análisis permitirán advertir que el control social moderno no actúa tanto mediante la exclusión, cuanto por medio de la *^ncJ^usicSn^eJaja^erencia*, de la alteridad, en un espacio distribuido y organizado? junto al *modelo de la lepra*, que expulsa y purifica, el *modelo de la peste*, que ordena el propio ámbito interior, y el *modelo de arte de gobernar*, que administra en beneficio de todos. i¿-

Así, ese *Otro*, fruto de la escisión de lo *Mismo*, es *mismificado* —si se nos permite la expresión—, codificado dentro del orden cultural. Pero, cual nuevo efecto, esos mismos procedimientos de objetivación servirán para la constitución de un patrón de normalidad extendido a todo el campo social: el orden de lo *Mismo* se verá reforzado por un movimiento de *sobremismificación* que ha segregado nuestros valores positivos.

38. Cfr. M. Foucault, «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», *op. cit.*, p. 154. Sin embargo, muchas expresiones como «subyugación», «dominio», etc., empleadas por Foucault posteriormente, parecen remitir a una concepción negativa del poder. Cfr. R. Keat, «The Human Body in Social Theory», *Radical Philosophy*, vol. 42, invierno-primavera de 1986, p. 25.

39. Vid. J. Sauquillo, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, *op. cit.*, p. 133; R. Mandrou, «Trois clefs pour comprendre la folie á

3.5. El sujeto de razón

3.5.1. ¿Una edad de oro?

Ciertas escisiones que hoy nos resultan evidentes no se ejercieron en el pasado con el mismo valor. Así, por ejemplo, hasta mediados del siglo XVII, cuando pasa a ocupar el lugar vacío dejado por la lepra en los lugares de exclusión, la locura no suscitaba los afanes de separación y rechazo que le sobrevinieron después. En efecto, sinrazón del mundo y ridiculez de los hombres —según atestigua la literatura popular y culta—, la locura se asienta en el centro mismo de la razón y de lo verdadero, gozando de una familiaridad que llega hasta el punto de sustituir a la muerte como gran tema de inquietud desde el final del siglo XV; el mismo carácter nómada del loco, que andaba libremente por ciudades y campos, y las imaginarias *Naves*, manifiestan su inmanencia en la realidad humana⁴⁰.

Pero, sobre el espacio ambiguo de la antigua locura, se abre una grieta que señala hacia dos concepciones opuestas: una experiencia trágica o cósmica, y una experiencia crítica y moral. Por la *experiencia trágica* de la locura, el hombre descubre un secreto profundo y una vocación de su naturaleza (el Bosco, Brueghel, Thierry Bouts, Durero...); la *experiencia crítica y moral*, por el contrario, percibe la locura desde fuera y constituye una forma de objetivación de la misma (Brandt, Erasmo y

l'époque classique», *Aúnales. Economía, Societés, Civilisations*, n° 4, julio-agosto de 1962, pp. 768-769.

40. M. Foucault, *Historia de la locura*, I, *op. cit.*, pp. 18-25.

toda la tradición humanística)⁴¹. He aquí una separación desde la cual la experiencia trágica quedará soterrada en beneficio de su opuesta, para reducirse a corriente subterránea, mundo de lo *Otro* que apenas subirá a la superficie esporádicamente en las formas de la creación artística (con Sade y Goya, Hölderlin y Nietzsche, Van Gogh, Artaud, Raymond Roussel...). Partiendo de aquí, después del Renacimiento y en un proceso de creciente secularización, el loco perderá su antigua *codificación* sobrenatural para verse codificado de nuevo, ahora en un orden disciplinario donde la psiquiatría más tarde se hará cargo de él bajo el estatuto de la anormalidad.

Diríase que Foucault ha vuelto sus ojos nostálgicos hacia una Arcadia, el universo renacentista, cuando todo estaba unificado y abierto, sobre el cual se habría cernido un saber-poder que reprime la locura en su estado inocente y natural; el mismo filósofo se refirió a un *grado cero* de la locura en el prólogo a la primera edición de su libro, cargada de resabios fenomenológicos⁴². Pero, si se limpian tales páginas de toda alusión a «sentidos^origina-rios^ según el autor indicaba posteriormente, entonces la locura -y restantes objetos cuya ontología histórica presenta- aparece simplemente como algo que se da, con diversos estatutos ontológicos, en las mismas prácticas que lo constituyen⁴³. En este sentido, cuando Derrida observaba

41. Cfr. M. Foucault, *Historia de la locura, I*, pp. 38-65.

42. Cfr. M. Foucault, «Préface» a la primera edición (*Folie et déraison...*), *op. cit.*, p. 7. Esta obra no es todavía una arqueología del saber, sino una arqueología de la percepción (o una «mala arqueología»), no liberada completamente de la teoría del sujeto y de la conciencia constituyente. Cfr. R. Machado, «Arqueología y epistemología», *op. cit.*, p. 19; también M. El Kordi, «L'archéologie de la pensée classique selon Michel Foucault», *Revue d'Histoire Économique et Sociale*, vol. 51, n° 3, 1973, pp. 314-315.

43. Cfr. M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 27.

«el riesgo de constituir la división en acontecimiento o en estructura que sobreviene a la unidad de una presencia originaria, y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental», no hacía sino anticipar las rectificaciones que el mismo Foucault puntualizaría acerca de sus iniciales prejuicios⁴⁴.-^-

A la luz de estas precisiones, el arqueólogo aparece remontándose a un fingido universo ideal, llevado de una nostalgia que, sin embargo, se torna necesaria si eso significa contraer una relación seria y positiva con el propio presente; esa *Arcadia* tiene aquí el valor de *heterotopia* que nos permite distanciarnos de nuestro presente para comprenderlo como pura invención⁴⁵.

3.5.2. La exclusión y el orden

Observamos simplemente cómo una experiencia de la locura, constituida en cierta época merced a prácticas históricas, empieza a sustituirse por una nueva experiencia tan histórica como la anterior. Así nos lo hace ver el arqueólogo al referirse a la maniobra de reclusión generalizada, cuando afirma que al inicio de la época clásica se despliega por el espacio social (fundación del *Hopital General* de París en 1656). Ese encierro se cierne sobre una heterogénea masa de figuras (mendigos, insensatos, profanadores, libertinos, vagos...) que sólo tienen en común el ser percibidas como lo *Otro* que se ha de excluir; ello delata la presencia de unas operaciones subterráneas

44. J. Derrida, «Cogito e historia de la locura», en *La escritura y la diferencia*^ Barcelona, Anthropos, 1989, p. 60; *vid.* pp. 53-60.

45. M. Foucault, «Verdad, individuo y poder», *op. cit.*, pp. 145-146. Cfr. C. Thiebaut, «Foucault: toda armonía es una ficción», *Mathesis*, n° 3, enero de 1981, p. 32.

que suscitan en el mundo ético una partición desconocida hasta entonces: la que opone razón y sinrazón⁴⁶.

Sin atribuir a la estructura *inclusión/exclusión* un valor trascendental y *transhistórico*, podemos decir con Barthes, que, en *Historia de la locura* —historia estructural, según él—, Foucault pone de relieve «lo que en otro lugar se llamarían las *unidades de sentido*, cuya combinación define esta época y cuya traslación traza el movimiento mismo de la historia»⁴⁷. El encierro de los insensatos al inicio de la época clásica actúa de acuerdo con la oposición *para ser apartado/para ser dejado libre*, que cubre otras oposiciones concretas: oposición *productivo/ocioso*, en una experiencia de tipo laboral propia de la sociedad capitalista, > sociedad de encierro; oposición *orden/desorden*, pues el loco no sólo ha transgredido el primero, sino que es desorden él mismo; oposición *humano/inhumano*, que presta coherencia al trato animal recibido por aquellas gentes⁴⁸. En resumen, escisión de lo *Otro* por un *Mismo*, que, al pronunciar su sentencia, se constituye en cuanto tal⁴⁹.

3.5.3. El sujeto y la razón

Foucault nos hace asistir al instante en que la razón cartesiana, y el sujeto que la sustenta, pone distancia respecto de las formas de la sinrazón mediante un golpe de

46. M. Foucault, *Historia de la locura*, I, pp. 80, 167-168. Cfr. M. Blanchot, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 10; también «L'oublie, la déraison», *op. cit.*, p. 292.

47. R. Barthes, «Por ambas partes», *op. cit.*, p. 205. Cfr. E. Trías, «La obra de Michel Foucault», *Convivium*, n° 30, 1969, p. 61.

48. Cfr. M. Foucault, *Historia de la locura*, I, *op. cit.*, pp. 115, 222, 236-237. Cfr. M. Foucault (*et alii*), «Table ronde», *Esprit*, n° 413, 1972, p. 681.

49. M. Foucault, *Historia de la locura*, I, p. 224. Cfr. A. Sheridan, *Foucault. The will to truth*, Londres y N. York, Tavistock, 1980, p. 13.

fuerza análogo al que, por aquellos días, exilia del espacio social a los locos. Una misma regla se impone: la exclusión de un discurso *otro* frente a la constitución de un orden interior; y una misma estrategia: condena y rechazo. Ej^razón es poder, Foucault subvierte así el relato de la razón sobre su propia historia, cuya más conspicua versión fue dada por Hegel, y lo hace analizando la génesis de la razón cartesiana en su relación con estrategias nada elevadas⁵⁰.

Con Descartes, «el peligro de la locura ha desaparecido del espacio mismo de la razón»⁵¹. En efecto, la razón no puede estar loca porque, sencillamente, es imposible pensar que se está loco. Lo vemos cuando, en el camino de la duda metódica, Descartes pasa revista a los obstáculos que pueden interponerse entre mente y verdad: la posibilidad de error por parte de los sentidos, la dificultad de distinguir la vigilia del sueño, la posibilidad de estar loco⁵². Error y confusión del sueño son estados que pueden sobrevenir al pensamiento precisamente porque, con ello, no lo anulan, y así se explica que no carezca de sentido suponer, por un momento, que se está equivocado o que se sueña; la locura, por el contrario, anula la misma posibilidad de pensar y, por tanto, suponerse loco * es absurdo: pensar que se está loco equivale a pensar que no se puede pensar. Con ello, la escisión *razón/sinrazón* se ha simplificado bajo la pareja *posibilidad/imposibilidad de pensar*. —±3

Para Derrida, en cambio, la actitud cartesiana sería simplemente un_ inocente dar^de lado, un descuido del

50. Cfr. R. Boyne, *Foucault and Derrida. The Other Side of Reason*, London, Unwin Hyman, 1990, p. 46. Cfr. J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 10.

51. M. Foucault, *Historia de la locura*, I, p. 77. Vid. S. Natoli, *Ermeneutica e genealogía. Filosofía e método in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milán, Feltrinelli, 1988, pp. 137 y ss.

52. R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, p. 48.

caso, por no ser el de la locura un buen instrumento para la duda metódica: lejos de excluir la locura, hay que situarse en un punto originario, anterior a la oposición *razón/sinrazón*, desde el cual pueden pensarse todas las formas de intercambio entre locura y razón, lo cual revela una crisis de ésta, subyacente a la constitución de su reinado⁵³. Foucault, por su parte, acusa a Derrida de proseguir la misma exclusión cartesiana, y de ocultarla en tanto que aceptar esta exclusión significaría calificar de excluyeme el propio discurso filosófico⁵⁴.

En *La arqueología del saber* se refiere Foucault a la «posición de sujeto» como una de las variables que definen la función enunciativa y que viene determinada por el estatuto del hablante, sus ámbitos institucionales, el modo de hacerse cargo de los diversos dominios o grupos de objetos, etc.⁵⁵ Ahora bien, ¿qué *posición de sujeto* corresponde al loco en la meditación cartesiana?: ninguna. La exclusión caída sobre el loco indica que su discurso no puede figurar entre los discursos posibles, ni existe para él una *posición de sujeto*; puesto que la locura elimina la misma facultad de dudar, ésta queda excluida por el sujeto que duda, para poder calificarse como tal⁵⁶ y, por tanto,

53- J. Derrida, «Cogito...», pp. 75-79. Vid. L. Ferry y A. Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, París, Gallimard, 1985, pp. 123-128.

54. M. Foucault, «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», en *Historia de la locura*, II, apéndice 2, p. 366. Cfr. J.M. Beyssade, «Mais quoi ce sont des fous», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1973, pp. 273 y ss.; R. Schürmann, «Se constituer soi même comme sujet anarchique», *Les études philosophiques*, octubre-diciembre de 1986, pp. 457-460; P. Flaherty, «(Con)textual Context: Derrida and Foucault on Madness and the Cartesian Subject», *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 16, n° 2, 1986, pp. 157 y ss.

55. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 82-90.

56. M. Foucault, «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», p. 360.

como sujeto razonable. Así pues, la subjetividad razonable se constituye en el mismo movimiento que niega categoría de subjetividad a la sinrazón, de suerte que, cuando el loco adquiriera subjetividad propia, lo hará en cuanto sujeto anormal una vez se cumpla el proceso de su constitución patológica, y en cuanto objeto ante la mirada *científica*.

3.6. El sujeto psicológico

3.6.1. La constitución psiquiátrica de la locura

En este proceso iniciado con la sinrazón excluida, asistiremos a una inflexión que conduce a la objetivación de la anomalía mental y, al mismo tiempo, del psiquismo humano. Para la *historia de las ideas* se trataría de un recorrido en que el conocimiento progresivamente descubre la verdad de las cosas, y, en este caso, de esa entidad psicológica y natural en que la locura consiste según la ingenua visión del psiquiatra⁵⁷; para la arqueología, sin embargo, sólo se trata de la constitución de un nuevo pBjetp discursivo, la *enfermedad mental*, puesto en juego dentro de prácticas e instituciones: síntomas y procesos mentales poseen un carácter histórico, *se constituyen* como artificios en el seno de unas prácticas, son significantes pertenecientes a códigos variantes con el tiempo⁵⁸.

La anterior experiencia de la sinrazón, definida por el rechazo social, recibe ahora el trato de un nuevo dia-

57. Cfr. H. Ey, «Commentaires critiques sur *L'Histoire de la folie* de Michel Foucault», *L'évolution psychiatrique*, vol. 36, n° 2, abril-junio de 1971, pp. 243-258; también J. Broustra, «Quelques questions á Michel Foucault», *Le Nouvel Observateur*, 2 de abril de 1973, p. 10.

58. Cfr. A.F. Zoila, «Michel Foucault, anti-psychiatre?», *Revue Internationale de Philosophie*, n° 123, 1978, p. 68.

grama de poder, el *modelo de la peste*, cuya función no consiste en excluir, sino en organizar los espacios y distribuir los cuerpos; así, en el antiguo asilo, poblado por una masa heterogénea sólo unida por lo negativo del encierro, ahora se recortan diferentes ámbitos, y entre ellos, el que corresponde a la locura propiamente dicha, de lo que da testimonio el súbito establecimiento de casas destinadas a recibir exclusivamente insensatos⁵⁹. Diríase que la sensibilidad humanitaria ostentada por los hombres de la Ilustración ha cambiado la suerte del loco, guardado bajo cadenas en el Antiguo Régimen; pero el arqueólogo genealogista, sin cuestionar la honradez de tales filántropos, se aplica a una historia del saber externa al sujeto, donde los sentimientos carecen de relevancia y sólo cuentan los discursos y estrategias en cuyo interior se configuran los nuevos objetos. ¡A

El antiguo lugar de encierro reservado para los locos adquiere de improviso propiedades terapéuticas en cuanto lugar donde locura y loco muestran su verdad; pero esta verdad resulta creada por una mirada de objetivación que convierte la locura en cosa, e instaura sobre ella el dominio que la racionalidad científica moderna proyecta sobre el ser -reproduciendo ecos heideggerianos-, con lo cual la locura queda alienada con relación a ella misma al convertirse en puro objeto⁶⁰. De esta forma, cuando Tuke y Pinel, a fines del siglo XVIII, liberan al loco de sus cadenas, lo están liberando de la alienación exterior creada por el encierro clásico, que ahora se hace interior como alienación respecto de la persona misma: el loco,

59. M. Foucault, *Historia de la locura*, II, pp. 60, 70-71, 73; *Vigilar y castigar*, p. 202.

60. M. Foucault, *Historia de la locura*, II, pp. 158-160. Pero no se trata de una objetivación caída sobre una «locura en sí», según parece sugerirse en J. Lacroix, «La significaron de la folie selon Michel Foucault», *Panorama de la philosophie française contemporaine*, París, Presses Universitaires de France, 1968, p. 229.

antes excluido del orden de la razón en cuanto sujeto, ahora resulta incluido en tal orden sólo en cuanto objeto⁶¹.

De esto se sigue que, entre todas las estructuras que conforman el mundo del asilo a fines del siglo XVIII, la más importante es la «apoteosis del personaje médico», creadora de una relación de la que surgirá la configuración de la locura en cuanto enfermedad. La constitución médica de la locura y del asilo ha consistido simplemente en la introducción de la estructura *médico/enfermo* en cuanto intérprete de las grandes estructuras de la sociedad burguesa: allí está el padre y el juez, el representante del orden y de la autoridad⁶². Más adelante, Freud se tomará muy en serio esa estructura al ^sustituir el asilo psiquiátrico por el diván de la situación psicoanalítica, donde la alienación habla como sujeto a través del médico, y así se *libera*; por ello el psicoanálisis no puede comprender la sinrazón, cuyas figuras hablan al margen del dispositivo médico de diagnóstico-curación y a través de la expresión artística⁶³. Ahora ciertamente el loco conquista una posición de sujeto, pero ésta queda bajo el poder de una posición subjetiva superior y dominante,

61. H.V. White, «Foucault Decoded: Notes fromm Underground», *History and Theory*, vol. XII, n° 1, 1973, p. 39. Cfr. G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, *op. cit.*, p. 87.

62. M. Foucault, *Historia de la locura*, II, p. 255; también «La maison des fous», en F. Basaglia y F. Ongardo, *Les criminéis de paix*, París, PUF, 1980, pp. 154-155. Vid. J.L. Peset, *Ciencia y marginalian. Sobre negros, locos y criminales*, Barcelona, Editorial Crítica, 1983, pp. 88 y ss.

63. La anti-psiquiatría (Laing, Cooper, Szasz...) denuncia la misma noción de enfermedad mental como algo puesto en juego por el saber psiquiátrico. Cfr. D. Cooper, *El lenguaje de la locura*, Barcelona, Ariel, 1981, pp. 173 y ss.

desempeñada por el médico, único intérprete autorizado de su palabra⁶⁴. ••\$••

3.6.2. Objetivación de la subjetividad psicológica

La existencia de la locura denuncia en el interior de cada uno el peligro de estar loco, y este peligro hace posible y necesario en cada individuo convertirse en objeto de observación; de aquí que la psiquiatría positiva y la psicología como ciencia de la interioridad humana hayan surgido simultáneamente cuando el terreno de la patología parece encerrar la verdad del sujeto. De esta manera, la locura, «en el movimiento mismo que la objetiva, se convierte en la primera de las formas de objetivación: aquello por lo cual el hombre puede tener un dominio objetivo de sí mismo»⁶⁵. Si la subjetividad humana ha alcanzado el estatuto de objeto para la ciencia, se ha debido a la posibilidad de ser loco, natural a todo hombre; así se explica que lo pretendido por Foucault en *Historia de la locura* no haya sido fundamentalmente una arqueología del objeto *locura*, sino del sujeto *hombre* en cuanto objeto psicológico. La psicología contemporánea es, en su origen, un análisis de lo anormal, de lo patológico, de las contradicciones del hombre consigo, y ha sido el reducir tales contradicciones lo que ha desembocado en una psicología de lo normal⁶⁶: lo *Otro*, excluido antes, y ahora sometido al orden de lo *Mismo*, permite a éste reforzarse en un proceso de *sobremisificación*.

64. Cfr. R. Castel, *El orden psiquiátrico*, Madrid, La Piqueta, 1980, pp. 298-301.

65. M. Foucault, *Historia de la locura*, \\, pp. 187-189.

66. *Ibid.*, p. 290; también M. Foucault, «La psychologie de 1850 á 1950» (1955), *Revue Internationale de Phihsophie*, 1990 (2), n° 173, p. 161.

Un importante episodio en esta historia corresponde al psicoanálisis. Su papel en la constitución del sujeto moderno puede ejemplificarse con la interpretación —asumida por Foucault— que Deleuze y Guattari ofrecen sobre el papel de la figura edípica: el Eijhpj^lejo^deser iuiaesmicnira^atural^de la existencia humana, según" Freuopretende hacernos creer, ha sido~"puesto en juego como un instrumento de limitación y coacción empleado por el psicoanalista para contar el deseo e insertarlo en una estructura familiar, en una relación de poder que la familia, la sociedad y las instancias políticas establecen a través de esa terapia⁶⁷. Así, el psicoanálisisj"esulta_Ja, estrategia más refinada en la constitución y reconstitución del sujeto^ y oculta~~su~caractéF haciendo pasar~por factor natural, con valor constituyente, lo que sólo es una estructura dimanada de nuestra civilización, j\$~

El loco, antaño figura señera de lo *Otro*, se ha convertido en vigilante de lo *Mismo*. Con ello, el pasado imperativo moral que advertía contra la locura, ¡*sed razonables!*, se resuelve en el imperativo higiénico ¡*vigilad vuestra salud mental!*, y el hombre queda prendido, para poder seguir gozando idel estatuto de sujeto, de la exigencia de ser objeto de constante atención ante la mirada médica en cuanto sujeto supremo que vigila y califica, reconstruye y condena.

Pero, conforme la medicina, en el umbral de nuestra *episteme*, se otorgue como función también el bienestar fisiológico y moral de la sociedad, la dicotomía *salud/enfermedad* se desplazará bajo un nuevo esquema binario: el esquema *normal/patológico*, que vendrá a ser el instrumento de evaluación común siempre que nuestros juicios no puedan enunciarse en términos de bien y mal⁶⁸. Ese

67. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 37-38. Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973, pp. 31, 54, 62, etc.

68. Cfr. M. Foucault, «Más allá del bien y del mal», *op. cit.*, p. 40;

esquema dual que parece pertenecer al orden evidente de las categorías científicas, sólo es un instrumento con que la máquina psiquiátrica ejerce funciones de poder y se reproduce a sí misma⁶⁹.

Cuando los muros del asilo se hacen cada vez más permeables, lo psiquiátrico está rompiendo sus ámbitos primitivos para desparramarse por la sociedad, incrementar sus dominios y extender sus efectos de normalización, pues su meta reside en la *higiene* pública, más que en justificar la existencia de los manicomios⁷⁰. En un primer momento, mediante el peritaje psiquiátrico, la medicina aumenta sus efectos de poder al apropiarse la criminalidad -según delata el caso Rivière, estudiado por Foucault-; más tarde ha caído sobre la vida cotidiana al extenderse por todo el espacio social gracias a un complejo dispositivo formado por psicólogos de toda especie, orientadores profesionales, consultores de *sexología*, asistentes sociales..., fenómeno propio de la sociedad racionalizada que Weber diagnosticó⁷¹.

Hoy el dispositivo de lo patológico es el principal mecanismo que controla cualquier desvío, cualquier diferencia, cualquier transgresión de límites, cualquier nuevo {mrisojaie_^e_sei;. Como bien ha interpretado Habermas, Foucault nos ha mostrado la emergencia de una nueva

«El poder, una bestia magnífica» (entrevista de M. Osorio), *Cuadernos para el diálogo*, 19 de noviembre de 1977, p. 61.

69. M. Foucault, «En guise de conclusión», *Le Nouvel Observateur*, 13 de marzo de 1973, p. 92.

70. M. Foucault, «Presentación», en R. Castel, *El orden psiquiátrico*, *op.cit.*, pp. 7-11. *Vid.* F. Alvarez-Uría y J. Várela, «Psicoanálisis y control social», *Negaciones*, n° 2, diciembre de 1976, pp. 151 y ss.

71. *Vid.* «Entretien avec Michel Foucault», *Cahiers du cinema*, n° 271, 1976, pp. 52-53; «Encierro, psiquiatría, prisión» (mesa redonda), en M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, pp. 88-90.

forma de racionalidad -patente en la tecnología psiquiátrica- que muestra el parentesco de humanismo y *terror*, para invitarnos a una crítica hacia nuestra modernidad, bajo cuyos cantos de liberación se ocultan las finas mallas de nuevas relaciones de poder⁷².

3.7. El ojo que penetra los cuerpos

3.7.1. Un dispositivo para la objetivación del sujeto

Esas estrategias que, según acabamos de ver, han constituido la locura como enfermedad mental, ¿onflu^ y en justamente en ese punto con las que, viniendo de un sitio distante, han llegado a constituir el *emplazamiento subjetivo* de la medicina y el objeto discursivo *enfermedad*. Lejoj>dejratarse^d£jin desarrollo encaminado hacia ^m_finjbb que observamos es el curso de dos series, extrañas la una a la otra, que se cruzan a fines del siglo XVIII y producen la superposición de las estructuras *razón/locura* y *normal/patológico*^.

El dispositivo médico, en cuanto modelo de una forma de poder que se da como objetivo el control minucioso de indjyjd^uos^y^pobjaciones, es el representante canónico del *modelo de la peste*, diagrama propio de la sociedad disciplinaria (por ello *El nacimiento de la clínica* revela un punto de cruce entre *Historia de la locura* y *Vigilar y castigar*). Su función es la mirada, y los objetos sobre los que se ejerce, constituidos en correlación con ella, son los cuerpos; así, con esta «historia de los cuerpos», Foucault no se pierde en una digresión dentro de la historia de la constitución del sujeto, pues, haciendo

72. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 295.

73. M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 274.

honor a Nietzsche, en el cuerpo se sitúa el origen del hombre y de sus valores⁷⁴.

Entre los elementos que definen las formaciones discursivas —objetos, modalidades enunciativas o posiciones de sujeto, conceptos, elecciones temáticas—, a la hora de elaborar su arqueología del (di^positjvc^lríeico) Foucault se centra en la *posición de sujeto*; más tarde cuando en *La arqueología del saber* sistematice sus presupuestos metodológicos, al tratar de la formación de las posiciones de sujeto, ajenas a la actividad de la consciencia, adoptará la figura del médico como paradigma (condiciones que definen su estatuto como hablante, ámbitos institucionales, posiciones que puede ocupar en relación con la enfermedad, etc.)⁷⁵. Tales elecciones se comprenden si se tiene en cuenta que la mirada médica, el ojo de la clínica, [representa un modelo] para ese *Ojo del poder* que se cierne sobre taTTñalsáTyatiende al individuo concreto. Por ello, además, la mirada médica es la primera en establecer una ciencia sobre el individuo -y un modelo, la clínica— contra el principio de la metafísica antigua⁷⁶.

3.7.2. El cuerpo individual

No se ha reparado en el carácter histórico del cuerpo humano, en cuanto producto cultural constituido en el seno de las prácticas, y eso ha permitido presentar el cuerpo enfermo como realidad autónoma que emite sus mensajes, percibidos e interpretados por la medicina en un diálogo cada vez más nítido, mediatizado por el có-

74. M. Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia», p. 14.

75. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 82-90.

76. M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 7. Recuérdese, p. ej., Aristóteles, *Metafísica*, Libro VII, 15.

digo natural de Jos *síntomas*⁷⁷; pero ni la enfermedad ni el cuerpo han sido en discursos pasados lo que hoy son para nosotros⁷⁸. En efecto, la *localización primaria* de la enfermedad hasta el final del XVIII se sitúa en el cuadro abstracto donde cada especie nosiológica tenía su lugar como una esencia trascendente relacionada con las restantes, de manera que la prioridad ontológica corresponde a la enfermedad en sí, no al enfermo (habríase de invertir el dicho «no hay enfermedades, sino enfermos»); de esta manera, sólo a modo de *localización secundaria* la enfermedad se localiza en el cuerpo, donde se modula y hasta se trastorna según las singularidades de éste⁷⁹.

Pero la enfermedad también se localiza -mediante una *localización terciaria*- en el cuerpo social; y será precisamente aquí, por la necesidad de atender a la individualidad espacial y temporal de las enfermedades endémicas y epidemiales, donde la enfermedad como esencia maligna empieza a disolverse para convertirse en singularidad fundida con la singularidad de cada cuerpo⁸⁰. Se requería, según Foucault, un cambio estructural profundo en la misma organización de la mirada y del lenguaje médicos para que realmente pudiera existir una clínica. Y a esas transformaciones de reajuste entre lo visible y lo

77. Cfr. M. Foucault, *et ali'u* «Colloque sur la pensée médicale», *Le concours medical*, 88 année, 22 de octubre de 1966, pp. 6285-6286. Cfr. F. García Vázquez, *Foucault y los historiadores*, *op. cit.*, p. 59.

78. M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 17. Cada cultura define de manera propia el ámbito de las anomalías, desviaciones y perturbaciones funcionales: una enfermedad es, en una época, sólo aquello que se encuentre *medicalizado*. Cfr. M. Foucault, «Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII», en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, *op. cit.*, p. 25.

79. M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, pp. 23-24, 26-34.

80. *ibíd.*, pp. 43-47.

enunciable dedica Foucault gran parte de su libro en un estilo considerado por algunos como típicamente estructural⁸¹.

En un primer momento, al final de la época clásica, la mirada se independiza del lenguaje dogmático al que debiera ajustarse, con lo que la enfermedad se identifica sencillamente con sus síntomas, ordenados ahora mediante un nuevo lenguaje; *más* tarde, libre de toda palabra, la mirada se convierte en tacto y abre un espacio tridimensional, el espacio del cuerpo, gracias a su alianza con la anatomía patológica⁸². La anatomía clínica remite a una profundidad, "en que consiste lo patológico, y a través de tal movimiento constituye el cuerpo individual en toda su solidez: lo patológico, estructurado en volumen, se funde por vez primera y sin residuo alguno con el volumen del cuerpo. Se anuncian los días en que esa oscura mirada médica llegue a su exaltación, cuando se constituya en ojo de un poder que se cierne sobre los cuerpos para penetrarlos en todos sus rincones"⁸³.

3.7.3. La muerte, *principium individuationis*

La muerte, como la vida, ha cambiado en las prácticas que la constituían como objeto discursivo. Si fue, hasta el comienzo de la *episteme* moderna, lo negativo respecto de la vida, lo *Otro* que no se puede vivir, sino, a lo sumo, prever, esperar y temer, hoy —nos dice Heidegger— la muerte es inherente al *ser en el mundo*, es la

81. *Ibid.*, p. 81. Cfr. M. Clark, *Michel Foucault. An Annotated Bibliography*, «Introduction», New York and London, Garland Publishing, 1983, p. XXVII.

82. M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, pp. 131-133, 175-176.

83. M. Foucault, *La voluntad de saber*, p. 184. Vid. Ph. Venault, «Histoite de...», *Magazine Littéraire*, t.^o 101, junio de 1975, pp. 14-19.

máxima posibilidad del *ser-ahí*, por fundar todas las demás posibilidades; así pues, lejos de ser para el hombre moderno pura realidad negativa, la muerte permite definir nuestra finitud como algo positivo, y no como negación de la infinitud divina⁸⁴.

A esas conclusiones llega también Foucault con su arqueología de la clínica. En efecto, gracias a la lección del cadáver, Bichat descubre que la muerte goza de procesos propios, con sus propias leyes, dispersos en los mismos procesos vitales bajo la forma de muertes sucesivas en el tiempo y de muertes en cadena dentro del espacio del organismo; con ello la muerte abandona definitivamente su ser trascendente, confunde su tiempo con el de la vida, y, así, la enfermedad se objetiva positivamente identificada con el organismo enfermo⁸⁵. A partir de entonces, sólo hay enfermos, no enfermedades, y el cuerpo adquiere toda su solidez gracias a que la muerte se ha erigido en principio de individuación de la enfermedad y del cuerpo.

La experiencia de la individualidad en nuestra cultura se halla vinculada a la muerte: lo *está en* el saber científico en cuanto que, objetivando y dominando la muerte, que es su *a priori* histórico, la medicina objetiva el organismo individual; y lo *está en* una experiencia trágica que dice *sí* a la muerte (el *ser-ahí acepta*, la muerte como su posibilidad más auténtica) desde el *Empédocles* de Hölderlin al *Zaratustra* de Nietzsche. En un lugar tan inesperado como la medicina, la arqueología nos presenta la muerte como una de las fundamentales condiciones de posibilidad de lo que hoy somos, como ya lo habían hecho antes, además de Heidegger, y en un terreno más esperado, Rilke, Scheler y el psicoanálisis⁸⁶.

84. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 268. Cfr. P. Cohn, *Heidegger. Su filosofía a través de la nada*, Madrid, Guadarrama, 1975, p. 96.

85. M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, pp. 215-216.

86. *Ibid.*, p. 276. Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 290.

3.7.4. Sujeto normal, ciudadano modelo

La mirada médica inauguraba con su intervención sobre las epidemias y endemias una forma de control y gestión de las poblaciones -basada en el análisis, distribución y vigilancia continua- que sustituía el viejo rechazo del encierro; de aquí se siguió la definición de un estatuto para el médico, la creación de una conciencia médica generalizada en los más diversos ámbitos de la realidad social, y un saber médico-administrativo que entraba a formar parte de las instancias de poder⁸⁷. Por otra parte, el ser de lo patológico se constituye cuando la anatomía clínica de Bichat, a través del concepto de *degeneración* de los tejidos y gracias a la lectura del cadáver, revela una forma de vida que se desvía siguiendo sus leyes específicas⁸⁸; y formada la idea de vida patológica, por contraste se forma la de *vida normal*.

En este intrincamiento entre medicina y sociedad nace la dualidad *normal/patológica*. Se ha creído que el concepto de *hombre-norma* ha surgido de una reflexión sobre la naturaleza humana, o que las ciencias del hombre tienen su origen en la adaptación del concepto biológico de

Recuérdese *Muerte y supervivencia* de Max Scheler, *Libro de horas* de Rilke, *Vie et mort en psychanalyse* de Laplanche.

87. Cfr. M. Foucault, «La política de la salud en el siglo XVIII», en M. Foucault, *Saber y verdad*, pp. 93-95, 96-101.

88. M. Foucault, «Georges Canguilhem: filósofo del error», p. 209. Canguilhem sostiene que el concepto de «normal» -a diferencia del de *norma*, que sería de carácter escolástico- es una categoría de juicio popular. Cfr. G. Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 1978, p. 185. Cfr. A.F. Vázquez García, «Medical Objectivism and Abstracter Pathology: Two Critical Texts», *Analecta Husserliana*, vol 29, 1990, pp. 432-433.

organización a la vida psicológica o a la vida de los grupos. En contra del narcisismo humanista, tales conceptos han nacido de una reflexión sobre el hombre enfermo en un espacio médico-social. De aquí que esas ciencias se encuentren afectadas desde el principio por el sello de lo negativo (*lo enfermó*) bajo la figura positiva de lo normal⁹⁰.

Objetivado lo patológico positivamente, queda listo para su aplicación a los más variados dominios del comportamiento y del orden social: la enfermedad es forma patológica de la vida en general, como la locura es forma patológica de la vida psíquica y la delincuencia lo es respecto a la vida social... Qrams^1^isjjosjt^Q^mécücqj, s^fonnaja_jamiliaf indefinida Me los *anormales* y se inicia un proceso de percepción en términos de patología, extensible a todos los rincones de la vida⁹¹: se está en vías de constituir un mecanismo de poder que produce al individuo como algo real a través de los distintos procesos de *normalización*, en los que siempre la medicina ha jugado el papel de denominador común⁹². Como la enfermedad es, por una parte, desorden, peligro, alteridad respecto al cuerpo y la vida, y, por otra, se percibe dentro del orden del saber, se comprende su función mediadora entre una historia de lo *Mismo* y esta historia de lo *Otro* que venimos comentando⁹³.

90. Cfr. M. Foucault, «Georges Canguilhem», pp. 206-207; *El nacimiento de la clínica*, p. 62.

91. M. Foucault, «Los anormales» (resumen del curso 1974-75), en *La vida de los hombres infames*, op. cit., pp. 83-91; «La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina», *ibíd.*, pp. 108-114.

92. M. Foucault, «Poder-cuerpo», en *Microfísica del poder*, p. 110.

93. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 9.

3.8. El sujeto disciplinado

3.8.1. La aparición del hombre en el poder punitivo

Al contemplar las prácticas de suplicio vigentes hasta el final del Antiguo Régimen, diríase que la conciencia fue ciega ante la dignidad humana; mas el historiador genealógico, prescindiendo de apriorismos axiológicos y de evaluaciones *historiocéntricas*, comenzará por describir la *^cmiojr^fadepoder*, subyacente a las distintas estrategias punitivas y pondrá de manifiesto cómo el reconocimiento del hombre en las nuevas prácticas de castigo, con la suavidad de éstas, es sólo el resultado superficial de una nueva economía política de los cuerpos⁹⁴. *Vigilar y castigar* se abre analizando el *sistema de suplicio*, su coherencia interna, su racionalidad técnica sometida a principios y a preasasregks^^cálailo, para que, en el cuerpo supliciado, se naga presente ostentosamente el poder del antiguo soberano; ,la^jacionrialidad. no es un invariable metafísico ni antropológico, realidad casi transcendental —como parece suceder en Habermas-, sino aOTntecimignto Jhjstórico⁹⁵.

Habría que explorar qué mutaciones se han producido en la tecnología política del cuerpo para que el carácter inhumano del antiguo castigo devenga aborrecible: con

94. M. Foucault, «Postface», en W. AA., *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle réunies par Michelle Perrot*, París, Seuil, 1980, pp. 316-317. Cfr. F. Ewald, «La conjuntura Foucault», en W.A.A., *Recordar Foucault*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1986, p. 45.

95- Vid. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 36-60; M. Foucault *et alii*, «Table ronde du 20 mayo 1978», en W. AA., *L'impossible prison*, *op. cit.*, p. 47. Vid. B. Smart, *Michel Foucault*, pp. 136-141.

ello estaremos plantando ante la mirada de las almas buenas el *origo pudenda* de las proclamas humanistas⁹⁶. Y se apreciará que, hacia el final del *Antiguo Régimen*, la economía de los cuerpos, lejos de malgastar fuerzas, se propone producirlas, hacerlas crecer y administrarlas para aprovecharlas al máximo⁹⁷. A esta nueva economía de poder, provechadofa^deja^yida, Foucault jienomina *biopolítica* desarrollado, desde el siglo XVII, en dos formas no opuestas: la *anatomo-política* del cuerpo humano, centrada en el individuo mediante procedimientos denotados como *disciplinas*, que consideramos en este apartado, y la *biopolítica de las poblaciones*, que reservaremos para el siguiente, ^p"

Con el cambio de época, los códigos ofrecen la progresiva desaparición del suplicio y va abriéndose paso una *penalidad incorpórea*, dirigida inmediatamente a suprimir los derechos del sujeto jurídico (derecho a la vida, a la libertad de movimiento, etc.). Esta penalidad *humanizada* se centra en el alma más que en el cuerpo; por ello, además de los actos definidos como delitos, se empieza a juzgar el modo de ser del delincuente, ^sujilmajk por medio de exámenes periciales, juicios apreciativos, diagnósticos, pronósticos..., relativos al sujeto encausado: aquí radica el origen de una antropología criminal, de una psiquiatría penal y otras ciencias humanas que indican la aparición del ser humano ante la penalidad (buen ejemplo es el caso Rivière)⁹⁸. @

96. M. Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia», *op. cit.*, p. 14. Cfr. G. Lardreau, «Une figure politique», *Magazine Littéraire*, n° 207, mayo de 1984, p. 50.

97. M. Foucault, *La voluntad de saber*, p. 167.

98. Cfr. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 15-23, 24-27; «¿A qué llamamos castigar?», *op. cit.*, pp. 226-227; «Les meurtres qu'on raconte», en W. AA., *Moi, Pierre Rivifre...* (presentado por M. Foucault), París, Gallimatd/Juillard, 1973, p. 266.

En la penalidad intenta realizar Foucault su *genealogía del alma moderna*, de un alma cuyo origen se encuentra en el cuerpo -como Nietzsche diría—, pues éste, lejos de ser una entidad políticamente neutra, mera realidad fisiológica, se halla atravesado por relaciones de poder que ponen en juego

alma": he aquí una muestra del «materialismo de lo incorpóreo» que ve en los *fantasmas*, no una prolongación de los organismos en lo imaginario, sino una topología que se cierne sobre la materialidad del cuerpo¹⁰⁰.

3.8.2. La *fábrica* de individuos

En los siglos XVII y XVIII las disciplinas, surgidas en multitud de procesos diseminados en diferentes ámbitos del espacio social (colegios, talleres, hospitales, cuarteles...), se extienden progresivamente por éste y, más allá de sus finalidades específicas, definen una microfísica de poder. Así se llega a fundar una verdadera *anatomía política* que constituye

ciones de poder, el cual ya no se ejerce en forma de dominación pesada, constante, represiva y destructora de fuerzas rebeldes, sino de acuerdo con un cálculo y economía para el buen encauzamiento de las fuerzas vitales¹⁰¹. *

99. Cfr. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 31-35. Vid. B. Ch. Flynn, «Foucault and the Body Politic», *Man World*, 20, 1987, pp. 65 y ss. Cfr. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 69; J. Sauquillo, «Poder político y sociedad normalizada en Michel Foucault», *Revista de Estudios Políticos*, n° 56, abril-junio de 1987, p. 189.

100. M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, p. 13. Vid. *El orden del discurso*, op. cit., pp. 47-48.

101. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 142-145; *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 127-136; «Poder-cuerpo», p. 105.

El poder disciplinario explora los cuerpos, los analiza, *4^§3iBS^USS9ISPQBS* P''' hacerlos dóciles y útiles. En él reside el *a priori* del modo de producción capiralista, pu^s^antes^jiparecer_fi|ado a unjystón^productivg^e^ jrgguiere que~jllhombj3tjnisma^sea consumido^comojuerza de trabajo^de esta suerte las ciencias humanas, en cuyo ámbito surge el hombre en cuanto objeto de saber, lejos de ser una creación ideológica asentada sobre la estructura económica, posibilitan las relaciones productivas definidoras del capitalismo¹⁰².

En su función de producir individuos dóciles y útiles, el poder disciplinario obra por medio de ^^úras^modej-tasj^ero^galculadas; la vigilancia jerárquica y distribuida, la sanción sutil con arreglo a la norma, y el *examen*. En particular, mediante éste último, los individuos entran dentro de un ^camgodoc^miejital^constan^ través de técrucas~He registro y códigos de individuación, formalizados y homogéneos, que permiten identificar, clasificar, normalizar: ^^^inj^vgJKj^n^^úJx^ví: djuo. como objeto descriptible y analizable en sus rasgos singulares. Por ello, las ciencias surgidas de tal dispositivo —pedagogía, criminología, psicología...—, aun aparentando rectificar los efectos de la disciplina, no hacen sino remitir al individuo a instancias disciplinarias nuevas¹⁰³; de esta suerte -en contra de la Escuela de Frankfurt—, la racionalidad que sustenta las ciencias humanas es por sí misma dominante del hombre, y no por derivar de la misma razón instrumental que domina la naturaleza. 7

102. M. Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 170-171; *La verdady las formas jurídicas*, pp. 138-140. Cfr. P. Gaudemar, «Preliminares para una genealogía de las formas de disciplina en el proceso capitalista del trabajo», en W. AA., *Espacios de poder*, pp. 86-88 y ss.

103. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 189-197; resumen del curso 1971-72 («Histoire des systémes de pensée»), en *Annuaire du College de France, 1972*, pp. 284-285.

Se trata de normalizar individuos, cuyas diferencias se organizan y regulan en torno a la *Norma*¹⁰⁴. Así se explica la aparición de las ciencias *clínicas*, que dan entrada en el saber al individuo, y no a la especie, y que individualizan analizando y midiendo diferencias y desviaciones con respecto a una *norma*, constituida gradas a formas de ser sentidas previamente como anormales*?·-?

Figura arquitectónica del poder disciplinario es ese proyecto de edificio diseñado por Bentham, el *Panóptico*, donde, desde una torre central, se vigila, sin ser visto, cada una de las celdas de su alrededor¹⁰⁶. Su racionalidad descansa sobre un principio de visibilidad constante que, cerniéndose sobre los vigilados y dejando invisible el punto vigilante, induce por sí misma efectos de poder; descansa también sobre un principio de distribución espacial de los individuos, que rompe las masas heterogéneas y amorfas del antiguo internado; finalmente, descansa sobre un principio de individuación descendente, pues, si el poder de vigilar es un hueco ocupado por no importa quién, los vigilados lo son en su singularidad concreta¹⁰⁷.

El panóptico, en cuanto idealidad, define un diagrama de poder que se concreta con diferentes contenidos en los distintos ámbitos —cárceles, colegios, talleres, hospitales...- e instaura una nueva *anatomía política*. Hoy recibe

104. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 182-189; *La voluntad de saber*, pp. 174-175. Cfr. P. Macherey, «Sobre una historia natural de las normas», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., p. 181.

105. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 196-198. Cfr. F. Ewald, «Un poder sin un afuera», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., p. 167; D. Bruger, «Foucault's Critique of the Liberal Individual», *The Journal of Philosophy*, vol. 86, n° 11, noviembre de 1989, pp. 620-621.

106. Vid. J. Bentham, «Panóptico», en *Tratados de legislación civil y penal*, Madrid, Editora Nacional, 1981, pp. 539 y ss.

107. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 199-205; «El ojo del poder», op. cit., p. 21.

un formidable empuje gracias a los modernos medios de información que, en ayuda de un proceso de extensión burocrática, extienden el poder de normalización hasta los más mínimos detalles de nuestra vida, hasta hacer irrelevante el mismo concepto de «aparato ideológico del estado» de la teoría marxista¹⁰⁸.

3.8.3. Desviados e integrados

La cárcel se instaló con éxito en el sistema penitenciario moderno porque respondía, como ninguna otra institución, a la racionalidad del poder disciplinario. Pero el haber sobrevivido a pesar de todas las críticas que desde el comienzo la acusaron de no cumplir sus objetivos, indica que su fin no reside tanto en disciplinar a los de dentro cuanto a los de fuera¹⁰⁹. Entre otros efectos, lo carcelario produce un corte entre plebe *proletarizada* y plebe no *proletarizada*, cada vez más profundo gracias a la intervención de los dispositivos policiaco, judicial y penal, que inducen un *legalismo de base* sobre el que descansan los principios de propiedad, ahorro, docilidad en el trabajo, estabilidad familiar¹¹⁰; recorta y aísla, den-

108. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 208-220. M. Cacciari, «Poder, teoría, deseo», *Viejo topo*, n° 29, febrero de 1979, p. 26; M. Poster, *Foucault, el marxismo y la historia*, pp. 144-145.

109. Vid. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 269-278. Por las razones expuestas, la psiquiatría y otras técnicas humanas no presentan una verdadera alternativa al régimen carcelario, al estar ligadas a la misma racionalidad de poder. Cfr. M. Foucault, «De los suplicios a las celdas», en *Saber y verdad*, p. 85- Cfr. F. Alvarez Uría, «De la policía de la pobreza a las cárceles del alma», *El Basilisco*, n° 8, julio-diciembre de 1979, p. 66.

110. Cfr. M. Foucault, «¿A qué llamamos castigar?», *op. cit.*, p. 288. Cfr. M. Foucault *et alii*, «Table ronde», *Esprit*, n° 413, 1972, p. 698.

tro del difuso campo de las conductas ilegales, cierto ámbito cerrado, pero penetrable y bajo relativo control (la *delincuencia* propiamente dicha); rompe posibles solidaridades en el pueblo, al sufrir éste, más que otra clase, perjuicios delictivos¹¹¹.

Pero lo carcelario invade el exterior de la cárcel pues su misma existencia extiende y legitima el poder de castigar, ahora más natural y tolerable gracias al *continuum* carcelario que le permite pasar imperceptiblemente de institución en institución, de reglamento en reglamento y de un mecanismo disciplinario a otro; así, el individuo resulta vigilado y castigable en casi todos los momentos y situaciones de su vida, dentro de una escala donde el más alto grado corresponde a la prisión¹¹². Por ello la delincuencia es ocasión para extender un rastreado de ^vigilancia y control sobre la población entera, según manifiesta en nuestros días la lucha contra el tráfico de drogas, que, aparte de exaltar al hombre normal e integrado valiéndose de las ciencias humanas, permite legislaciones reveladoras de una sociedad vigilada¹¹³.

3.9. Sujetos felices

3.9.1. «El estado es mi pastor: nada me falta...»

La segunda modalidad del *biopoder*, la *gubernamentalidad*, formada hacia mediados del siglo XVIII, no mira

111. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 277-286; «Vous êtes dangereux», *Liberation*, 10 de junio de 1983, p. 20; también «Michel Foucault on Attica: an Interview», *Telos*, n° 19, 1974, pp. 154-161.

112. *Vid.* M. Foucault, «La sociedad punitiva» (resumen del curso 1972-1973), en *La vida de los hombres infames*, pp. 61 y ss.

113. M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 286-291; «De los suplicios a las celdas», pp. 83-88; *op. cit.*, «Más allá del bien y del mal», *op. cit.*, p. 38 .

ya hacia el cuerpo individual, sino hacia el cuerpo-especie, y funciona como una *biopolítica* de la población, atenta a nacimientos, mortandad, higiene, nivel de salud, etc.; separadas aún en el siglo XVIII, disciplinas y *gubemamentaliedad* se articulan en el siglo siguiente hasta desembocar en una gran tecnología de poder entre cuyos dispositivos la sexualidad juega papel relevante"¹⁴. Tras haber estudiado la tecnología disciplinaria que fabrica individuos, el genealogista pretende explorar desde 1763 las estrategias por las que esos mismos individuos se integran en el ámbito colectivo para constituir una *subjetividad social*"¹⁵.

La vida humana aparece en el campo de las técnicas políticas por obra de un poder que ya no la contempla como objeto sobre el que puede ejercerse para permitirle o quitarla, sino como algo valioso que precisa ser gestionado"¹⁶: en lugar de un pacto jurídico, nos une esa vida compartida por todos en una nueva *subjetividad social*, correlato de un arte de gobernar nuevo. Ciertamente antes existió la reflexión sobre el arte de gobernar el Estado en los tratados de ciencia política o en los *consejos de príncipes*, pero, en el marco de un poder de soberanía, sólo puede actuar el poder que debe actuar en cambio, el *arte de gobierno* propiamente dicho se aloja en un biopoder que administra la vida y tiene por objeto la población debido al valor de ella misma y no en cuanto simple medio de aumentar el poder del soberano"¹⁷.

114. M. Foucault, «La gubemamentaliedad», en M. Foucault *et alii*, *Espacios de poder*, op. cit., p. 24; *La voluntad de saber*, pp. 168-170.

115. Vid. M. Morey, «Introducción. La cuestión del método», en M. Foucault, *Tecnologías del yo*, pp. 40-41. Cfr. P. Pasquino, «Michei Foucault: la problemática del 'governo' e della 'veridizione'», en W. AA., *Effetto Foucault*, op. cit., pp. 47-48.

116. M. Foucault, «Del poder de soberanía al poder sobre la vida», en *Genealogía del racismo*, pp. 249 y ss. *h⁵⁰C FCE*

117. Cfr. M. Foucault, «La gubernamentalidad», op. cit., pp. 11-12.

La genealogía del Estado moderno trata de explicar cómo el Estado administrativo cae paulatinamente bajo el modelo gubernamental¹¹⁸, racionalidad política que ha producido esa entidad llamada *población*, donde nos reconocemos como *sujeto en plural*, tal genealogía centra su atención en diferentes líneas que confluyen en el Estado moderno, tales como el modelo arcaico de la pastoral cristiana, las nuevas técnicas diplomático-militares y la técnica de *policía* en su primigenio sentido.

De la modalidad de poder que Foucault denomina *pastorado*, combinada con el poder global del Estado administrativo, le viene al Estado moderno su atención a las condiciones y necesidades de los individuos en cuanto tales. El pastorado, gobierno de los hombres, se encuentra en antiguas sociedades orientales, de donde pasa después al mundo cristiano para adoptar forma institucional en el pastorado eclesiástico y extender su función hasta alcanzar al Estado moderno¹¹⁹. Así aparece un *mevopoder* Dastoral_que, en vez de darse por objetivo la salvación eterna, intenta asegurar el goce terrenal de la salud, seguridad y bienestar; para su ejercicio, actúa desde diferentes focos cuales son ciertos aparatos estatales (la *policía* con sus fines de orden, salubridad, abastecimientos...), la familia, las instituciones privadas, los dispositivos médicos, etc.¹²⁰.

118. Cfr. A. Serrano González, «Poder *sub specie legis* y poder pastoral», en W. AA., *Discurso, poder, sujeto*, op. cit., p. 131.

119. Cfr. M. Foucault, «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la 'razón política'», en M. Foucault, *Tecnologías del Yo*, pp. 98-103, 112-117; también resumen del curso 1977-78 («Histoire des sistemas de pensée»), en *Annuaire du Collège de France*, 1978, pp. 445-446, 449; «El sujeto y el poder», op. cit., pp. 304-305. Cfr. J. Rollet, «Michel Foucault et la question du pouvoir», *Archives de Philosophie*, n° 51, octubre-diciembre de 1988, p. 663.

120. M. Foucault, «The Political Technology of Individuáis», en M.

Frente a la gratificadora idea que lo presenta como adquisición lograda por la clase trabajadora en sus luchas, Foucault nos presenta el *Estado Providencia* como efecto de un reajuste entre el poder político, ejercido por el ciudadano, y el poder pastoral, actuante sobre individuos en cuanto dotados de vida¹²¹. Nacido a fines del siglo XIX en torno a la problemática de la seguridad, el *Estado Pjgvidencia* proclama el derecho, no sólo a la vida, sino también a la vida feliz, y dedica sus esfuerzos a la economía de esa gran riqueza que es la vida¹²². Da seguridad, una seguridad que se asocia, desde los años 50 y 60, a la independencia en cada ciudadano, ^taJid^enjrealidad cada servicigjiisfrmadoje crea^nue^s^ dependenejas y nuevos vínculos sociales; de esta suerte, la nueva subjetividad social se halla tejida por una red de pertenencias donde el deber liga a cada individuo con los otros, más allá de la oposición *individuo/Estado*; y esto, porque^ gon\$ejyajJ.a_vida^propia y ajena, más que un derecho, es Ain debe;^.

3.9.2. El valor de una vida

Indagando cómo emerge el gobierno de la población en el contexto del sistema disciplinario, Foucault encuentra

Foucault *et alii*, *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Pr., 1988, pp. 152-153; también «El sujeto y el poder», *of. cit.*, p. 18.

121. Cfr. M. Foucault, «Omnes et singulatim», p. 111.

122. Cfr. F. Ewald, «Le bio-pouvoir», *Magazine Littéraire*, n° 218, abril de 1985, p. 43.

123. M. Foucault, «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita» (entrevista con R. Bono), en *Saber y verdad*, *op. cit.*, pp. 210-213. Cfr. G. Procacci, «Il governo del sociale», en *Effetto Foucault*, *op. cit.*, pp. 188, 190, 191.

una vía fecunda en el proceso de formación de la medicina social, surgida durante el siglo XVIII a partir de distintos focos de atención. Esta *noso-política* se centra fundamentalmente en el cuidado de la infancia y la familia, en la higiene y en el fomento de la medicina como instancia de control social, y así rebasa su primitivo ámbito en un proceso indefinido de codificación médica¹²⁴.

Por todo esto, en el *Estado Providencia* la salud figura como partida en los cálculos macro-económicos para equilibrar la distribución de la renta nacional, como vehículo para socializar individuos, como objeto de reivindicaciones y debates políticos¹²⁵. Así, la medicina se extiende más allá de la demanda del enfermo hasta llegar a imponerse a todo individuo como acto de poder; amplía su dominio de objetos, no vinculados necesariamente a la enfermedad, tales como el sexo, para imponer un molde de normalidad; en fin, hace entrar la salud en los circuitos de producción y consumo, de suerte que el cuerpo, presente ya en el mercado por medio del salario, redobla su presencia al ser susceptible de salud y bienestar, objeto de sensaciones y deseos¹²⁶. Hemos llegado a lo que se ha dado en llamar *Estado clínico* o *Estado terapéutico*, donde se ejerce una especie de despotismo técnico sobre la vida, no como experiencia personal¹²⁷.

124. Vid. M. Foucault, «La política de la salud en el siglo XVIII», pp. 91-101.

125. M. Foucault, «La crisis de la medicina...», pp. 93-99.

126. *Ibid.*, pp. 106-120.

127. Cfr. F. Savater, *Humanismo impenitente*, Barcelona, Anagrama, 1990, pp. 130-132. Vid. A. Serrano González, «Poder *sub specie le-*», p. 111.

3.9.3. El sujeto y la cópula

Además de concernir a la relación de cada uno consigo —tema que aplazaremos para el capítulo próximo—, el sexo —las dos modalidades de biopoder consideradas pues, si por un lado depende de las disciplinas del cuerpo individual, cuyas energías son objeto de manipulación y economía, por otro interesa al gobierno de las poblaciones, al ser fuente de la vida que éste gestiona. Vivimos en una *sociedad de sexualidad* —distinta de la antigua *sociedad de sangre*—, donde los mecanismos de poder se dirigen al cuerpo y a la vida de la especie para administrarlos y hacerlos proliferar de acuerdo con un modelo de *normalidad*¹²⁸.

Recordando los supuestos de la *antología foucaultiana*, el sexo no es un hecho de naturaleza basado en lo genital, sino algo que remite a la exterioridad de unas prácticas históricas en que se constituye; una historia de la sexualidad tiene sentido porque se ha constituido históricamente un orden de conocimientos y verdades unificados alrededor de ese nombre¹²⁹. De este modo la sexualidad consiste en un dispositivo que cubre un conjunto heterogéneo compuesto por el cuerpo, los órganos, los placeres, las relaciones de alianza, el trato entre individuos, etc.; mas se trata de un dispositivo real de saber y poder, y no de un simple montaje, un simulacro o alucinación ideológica que siempre las prácticas han superado, según opina Baudrillard¹³⁰.

128. M. Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 176-179.

129. Cfr. B. Alien, «Government in Foucault», *op. cit.*, p. 436. Vid. D. Halperin, «Is there a History of Sexuality?», *History and Theory*, vol. 28, octubre de 1989, pp. 274-275.

130. Cfr. M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», *op. cit.*, pp. 76-77; *La voluntad de saber*, p. 185. Cfr. E. Gil Calvo, «Más allá de Foucault», *El viejo topo*, n.º 18, marzo de 1978, pp. 57-59. Cfr. J. Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pp. 40-41.

De acuerdo con lo dicho, Foucault puede alejarse de la idea de un sexo reprimido, presente tanto en los seguidores de la *hipótesis represiva* (Gramsci, freudomarxismo...) como en la formulación de Lacan (y Melanie Klein, Winnicott...), pues ambas concepciones se diferencian tan sólo en la manera de concebir los impulsos, pero no en la manera de concebir el poder: concepción jurídico-discursiva, piensa el poder en los términos negativos de la ley que prohíbe¹³¹.

3.9.4. El sujeto sexuado

Si, hasta finales del siglo XVIII, las prácticas sexuales sólo se valoraban según el esquema de lo lícito y lo ilícito con relación a las relaciones maritales, mientras que el resto de conductas tocantes al sexo permanecía confuso, la enorme abundancia discursiva de los siglos XVIII y XIX nos indica que está formándose un dominio autónomo del sexo, gracias a la atención dirigida hacia sexualidades periféricas (de los niños, de los locos y criminales, de las manías y obsesiones...). Cons^cuejiaajd^estOjse \djbuja un_ dominio^de W ^perversión, desvío de la norma, poblado por numerosas figuras,~lo cual revela la presencia de una nueva tecnología de control en que se incluyen medicina, pedagogía y psiquiatría: el dispositivo de la sexualidad es también un dispositivo de normalización. Fuera del ámbito de lo pecaminoso, y como asunto de Estado, acaba de aislarse un instinto *sexual* susceptible de patologías y tratamiento, nueva vía que se da el poder

131. Cfr. M. Foucault, «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», pp. 159-160; *Las redes del poder*, pp. 7-8; *La voluntad de saber*, pp. 99-104.

para penetrar los cuerpos en su afán de administrarlos, no de reprimirlos¹³². -0-

De esta manera se montan múltiples líneas de penetración en el cuerpo; se monta un dispositivo de vigilancia y examen permanente que indaga en la intimidad subjetiva; en fin, las perversiones y múltiples formas de sexualidad permiten individuar al sujeto y constituirlo en su identidad. Por esto las sexualidades, más que objeto de exclusión, son el correlato objetivo de procedimientos precisos de poder que, instaurándose en el cuerpo y sus placeres, los intensifican, aíslan e integran¹³³.

En el sexo radica nuestra más profunda verdad, según el psicoanálisis; de ahí la constante incitación a expresarlo, pues en él reside nuestra más profunda identidad de sujetos —en el doble sentido del término—. Surge un *sujeto de deseo* ligado a ese dispositivo de poder y saber llamado *sexualidad*. Con él acabamos de entrar en una nueva faceta del sujeto, que seguidamente estudiamos.

132. Cfr. M. Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 140-142, 49-54.

133. *ibíd.*, pp. 61-64.

Capítulo IV

Genealogía del sujeto de deseo

4.1. La relación consigo mismo

En esta historia de la subjetividad, elaborada por Foucault, hemos considerado ya la objetivación del sujeto en el orden del saber representado por las ciencias humanas; hemos asistido a la constitución del sujeto normal en unas prácticas de saber y poder; ahora, finalmente, tras habernos referido a un poder que gestiona la vida, nos centraremos en el tercer sector de *cuestionamiento* que al principio anunciábamos: la relación del sujeto consigo mismo. El arte de gobernar, estudiado al final del anterior capítulo en cuanto gobierno de los otros, aparece aquí bajo un nuevo aspecto: «el gobierno de sí por sí en su articulación con las relaciones hacia el otro». Por ello, la historia de la «inquietud y técnicas de sí» se sitúa en el cruce de las dos líneas antes tratadas: una historia de la subjetividad y un análisis de las artes de gobierno¹.

1. M. Foucault, resumen del curso 1980-81 («Histoire des *sythmes* de pensée»), *Annuaire du College de France*, 1981, p. 386. Vid. Th. Flynn, «Truth and Subjectivation in the Later Foucault», *The Journal of Philosophy*, vol. 82, n° 10, octubre de 1985, pp. 532-535.

Ahora encontramos una ontología histórica de la *subjetivación* en su sentido estricto, esto es, de la intimidad del sujeto, del *sí mismo*, a través de discursos y prácticas mediante los cuales los seres humanos han configurado y configuran su ser en una experiencia real e histórica². Con esto, Foucault estudia la interioridad del individuo, terreno típico de fenomenología, existencialismo y psicoanálisis; pero, a diferencia de esas concepciones, la ontología histórica del *Yo* no recurre a una experiencia originaria de la subjetividad, ni a teorías filosóficas tocantes al alma, a las pasiones o a los cuerpos³, pues tales factores presupondrían ya la subjetividad misma como algo previamente dado, con un estatuto ontológico independiente de la historia. Foucault muestra la historicidad de las formas de subjetividad y los medios por los que éstas se constituyen, o sea, por los que el individuo se constituye y reconoce como sujeto; la oposición al naturalismo profesada respecto al hombre o al cuerpo, también se aplica al deseo o al *sí mismo*⁴.

Así pues, la relación consigo ha de teorizarse fuera del esquema de la *intencionalidad*, de lo contrario, nos sería muy fácil decir que tal relación es la mera resultante de una consciencia plegada sobre sí. Hablaremos, más bien, de un *pliegue* constituyente del *sí mismo*, siempre que dicho pliegue se refiera a una *exterioridad* previa a todo sujeto: de este modo, si en el segundo capítulo hemos presenciado la constitución del sujeto refiriéndola a una exterioridad de prácticas discursivas al margen' del mismo, y en el segundo la hemos referido a la exterioridad

2. Cfr. Ch. Jambet, «Une esthétique de l'amour», *Magazine Littéraire*, n° 207, mayo de 1984, p. 26.

3. M. Foucault, resumen del curso 1980-81, *op. cit.*, p. 385.

4. M. Foucault, *El uso de los placeres*, *op. cit.*, p. 9. Cfr. D. Nikolinakos, «Foucault's Ethical Quandary», *Telos*, n° 83, primavera de 1990, p. 136; también P. Pasquino, «La voluntad de saber», *Le Débat*, n° 41, septiembre-noviembre de 1986, p. 95.

de las relaciones de poder, ahora asistiremos a la constitución del *sí mismo* del sujeto refiriéndola a la exterioridad de algo que no es un poder forjado por las formas de saber que codifican los dispositivos de poder. En definitiva, sólo quedará el pliegue de la interioridad subjetiva como pliegue de la exterioridad más radical, o sea, como «pliegue del *ajuera*», según haremos siguiendo la interpretación de Deleuze. «.

Pensaba Nietzsche que todo, incluso el *Yo*, se reduce a un campo de fuerzas e instintos que pugnan entre sí -un *ajuera*— Estas fuerzas pueden ejercerse sobre otras y dan lugar a relaciones de poder; las fuerzas también pueden afectarse a sí mismas, plegarse sobre sí, y este «pliegue del *afuera*» es lo que posibilita el pliegue de las fuerzas-en-el-hombre: el pliegue del *ajuera*, pliegue del Ser, abre un *sí mismo* en el hombre («el pliegue del ser -escribe Deleuze— aparece como tercera figura cuando las formas ya están entrelazadas, cuando las batallas ya se han iniciado: en este caso, el ser ya no forma un 'Sicet', ni un 'Possest', sino un 'Se-est', en la medida en que el pliegue del *ajuera* constituye un *sí mismo*, y el propio *ajuera* un *adentro* coextensivo»). Se trataría como de un *pliegue de ser*, a la manera intentada por Heidegger, Merleau-Ponty y Raymond Rous-
sel⁶.

Con esto, el esquema de la intencionalidad resulta superado en beneficio de una *topología* que concibe una *línea de subjetivación* producida en el interior de unos dispositivos imperantes, en la medida en que éstos lo

5. De esta manera podrá decirse que la subjetividad no es una formación histórica en el mismo sentido en que lo son la locura, el cuerpo o el sexo. Cfr. D. Cook, «The Turn towards Subjectivity: Michel Foucault's Legacy», *Journal of the British Society of Phenomenology*, vol. 18, n° 3, octubre de 1987, p. 223.

6. G. Deleuze, *Foucault*, pp. 148, 143-144. Cfr. P. Macherey, «Foucault avec Deleuze: Le retour éternel du vrai», *Revue de Synthèse*, n° 2, abril-junio de 1987, p. 283.

permitan; pero, por no derivar de ellos, se trata de una % *línea de fuga*, una especie de plusvalía⁷. Con el descubrimiento de esta nueva posibilidad, la del pliegue del ser, Foucault descubre en la constitución del sujeto un nuevo eje que no anula los otros dos, los del saber y el poder, aunque resulte irreductible a ambos; y esto permite presentar la relación con el *sí mismo* como un margen de singularidad dentro de las condiciones definidas por los dos ejes anteriores, los cuales le confieren naturaleza histórica, pues saber y poder cambian con el tiempo⁸.

Según comenta Deborah Cook, el pliegue del ser define una «relación *per se* consigo mismo» equivalente a cierta estructura no histórica, puramente formal, entendida como capacidad de plegarse sobre sí; y tal estructura se vería actualizada por los distintos modos históricos de subjetividad o relación consigo, que aportarían el contenido a esa forma intemporal, contenido variable con las prácticas⁹. De manera semejante, Poster distingue entre el *Yo* como término neutral y *tranhistórico* (sujeto en primer sentido) y *sujeto* como término activo e histórico que se refiere a un proceso de vida interior (sujeto en segundo sentido)¹⁰. Por nuestra parte, diríamos que Foucault distingue entre la subjetividad como estructura topológica de pliegue —previa a la intencionalidad de la consciencia—, y los distintos modos de relación consigo, posibilitados por aquella y constituidos en prácticas históricas.

7. G. Deleuze, *Foucault*, p. 144; también «¿Qué es un dispositivo?», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, pp. 157-158.

8. Cfr. P. Macherey, «Foucault: éthique et subjectivité», *Autrement*, n° 102, 1988, pp. 94, 95, 97.

9. Cfr. D. Cook, «The Turn towards Subjectivity», *op. cit.*, pp. 220-222.

10. Cfr. M. Poster, «Foucault y la tiranía de Grecia», en D.C. Hoy (comp.), *Foucault, op. cit.*, p. 233.

Ciertamente Deleuze, en un marco conceptual no formulado por Foucault, tal vez no explique lo bastante ese pliegue, y aquí entra en escena la imaginación del lector. En efecto, ya que todo sujeto, todo *Yo*, se presenta como algo constituido, al prescindir de la instancia de la subjetividad, sólo nos queda el *afuera* de fuerzas, algo no codificado en las prácticas. Ahora bien, tales fuerzas, al poder plegarse sobre sí mismas, definen la relación consigo *per se* como un *adentro* que a su vez posibilita los distintos modos de subjetividad histórica. Existe el pliegue de fuerzas y, con ello, la posibilidad de un *adentro*, variable ciertamente en la historia, que se constituye al margen de las relaciones por las que unas fuerzas se convierten en activas o afectadoras, y otras en pasivas o afectadas.

Podría pensarse que, en el sujeto moderno, la relación consigo mismo *per se*, universal y transhistórica (la subjetividad en sentido inocente), habría devenido sujeción (subjetividad en la perspectiva heideggeriana, subjetividad en sentido malo), lo que capacita a Foucault para criticar la modernidad (la *subjetivación* en el sentido malo) y defender los derechos humanos (la subjetividad en sentido inocente)¹¹. Pero, profesando esa tesis, nos remitimos a un fondo humano que se alienaría a causa de procesos históricos, llamado por eso a *sa^djrse^d^ejajppj^üön*; y esto equivale a contravenir los postulados esenciales del análisis arqueo-genealógico, según ya hemos manifestado en diversas ocasiones¹². En nuestra opinión, Foucault no puede hablar de entidades transhistóricas; siendo también aquí nominalistas, ¿*loj^ay^^^sí^mismo,^* sino practicaste, ¿elación consigo.

11. Cfr. L. Ferry y A. Renaut, *La pensée* 68, *op. cit.*, pp. 149-153.

12. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté», *Concordia*, n° 6, 1984, p. 100.

En conclusión, referidos a las prácticas históricas —única perspectiva interesante—, los términos *sujeto* y *subjetividad* adquieren varios sentidos en Foucault. Por una parte están las formas de subjetividad, entendidas como formas posibles e históricas de relación consigo: en cada formación histórica, lo mismo que en las diferentes situaciones de nuestra propia vida, se puede descubrir un modo de esta relación; por otra está el sujeto, entendido como figura moderna —en una perspectiva heideggeriana—, término en la oposición *sujeto/objeto*, que, por tanto, define la forma peculiar de relación consigo en nuestra cultura.

En los dos capítulos anteriores, hemos asistido a la constitución del sujeto moderno en prácticas históricas de saber y poder, y ahora, en el apartado 4.9 del presente capítulo, estudiaremos la constitución de tal sujeto en cuanto relación consigo: el *sí mismo* moderno, forma moderna de *subjetivación*, es también *sujeción*. Pero, además, el historiador ha considerado otras formas de subjetividad en cuanto relación consigo que, sea cual sea nuestra valoración, parecen disentir profundamente del modo de subjetivación que hoy nos constituye en sus varias vertientes (apartados 4.6 y 4.7). Se trataría de distinguir, según sugiere r[^]SbTñów) entre subjetivación pasiva, en que la persona resulta constituida como objeto de saber y de dominio, y subjetivación activa, en la que el individuo se constituye en sujeto por una acción moral sobre sí¹³.

4.2. La cuestión del sujeto

Al iniciar este capítulo, veámos cómo Foucault, en el resumen del curso 1980-81 en el *Collège de France*, consideraba la temática que ahora contemplaremos como

13. P. Rabinow, «Introduction» a *The Foucault Reader*, p. 11.

una continuación de su ontología histórica del sujeto. Sin embargo —según se esperaba—, algunos han señalado una ruptura respecto a su precedente postura contra el *humanismo* y un acercamiento a temas anteriores al estructuralismo: una reivindicación del sujeto, al cual se retorna igual que el hijo pródigo¹⁴. Diríase que, ante las dificultades para explicar el poder y, en particular, la libertad como resistencia a sus lazos, Foucault rompe con sus postulados anteriores para devolver al sujeto su lugar preeminente¹⁵; según tal interpretación, el sujeto no aparece ya surgiendo pasivamente, constituido en una red anónima de relaciones de saber y poder, sino como polo activo que puede constituirse a sí mismo al margen de tales sistemas, lo cual significa restaurar la figura del hombre¹⁶.

Por nuestra parte, en este último desplazamiento temático no hallamos sino un nuevo episodio de la ontología histórica del sujeto, dedicada ahora a la constitución del mismo en sus más profundos niveles: si en los dos capítulos precedentes hemos contemplado a Foucault preguntándose por los juegos de verdad a través de los cuales el hombre piensa su propio ser dentro del saber de las ciencias humanas, o por los juegos de verdad materializados en prácticas de poder a través de los cuales el hom-

14. Vid. p. ej. H. Joly, «Retour aux grecs», *Le Débat*, n° 41, septiembre-octubre de 1986, pp. 100-122; B. Brown y M. Cousins, «The Linguistic Fault: The Case of Foucault's Archaeology», *Economy and Society*, 9, 1980, pp. 251-278.

15. Vid. A. Páez, «Ética y prácticas sociales. La genealogía de la ética según Michei Foucault», en T. Abraham *et alii*, *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Biblos, 1988, pp. 98 y ss.

16. Cfr. Th. McCarthy, «Filosofía y teoría crítica en los Estados Unidos», *op. cit.*, pp. 74-75 y 78; G. Leroux, «Le sujet du souci: à propos de *l'Histoire de la sexualité* de Michei Foucault», *Philowphiques*, vol. 14, n° 1, primavera de 1987, p. 9.

bre piensa su ser cuando se percibe como loco, enfermo i o criminal, ahora se trata de analizar los juegos de verdad mediante los que el hombre se ha reconocido como *sujeto de deseo*¹⁷. Pero en este tercer campo de prácticas se repite el carácter derivado, producido, secundario y mutable del sujeto¹⁸.

En definitiva, contra quienes diagnostican una ruptura en el último Foucault, nosotros respondemos que toda su labor se ha reducido a una historia de la objetivación del sujeto, con vistas a determinar cómo se ha constituido en objeto para la ciencia el sujeto de vida, trabajo y lenguaje (segundo capítulo de este libro); cómo el sujeto hombre ha sido objetivado en cuanto individuo normalizado en unas relaciones de poder (capítulo tercero); finalmente (según veremos en este capítulo), cómo se constituye el sujeto en cuanto objeto para *sí mismo* a través de unos procedimientos de observación, análisis y, clescife de sí¹⁹. La ontología histórica indagado sobre tres grandes áreas de prácticas, no comunicables entre sí, y en la atención a ellas estriba —según Francis Wahl— su continuidad²⁰; pero siempre permanece inmutable el objetivo de mantener suspendida la teoría del sujeto sobre-

17. M. Foucault, *El uso de los placeres*, p. 10. Vid. D. Gluber, «Foucault and Theory: Genealogical Critiques of the Subject», en A. Dallery (ed.), *The Question of the Other*, Albany, SUNY Press, pp. 189 y ss.

18. M. Fiamini, «Foucault e l'etica della soggettivazione», *Paradigmi*, n° 21, 1989, p. 491.

19. Cfr. M. Morey, «Introducción» a M. Foucault, *Tecnologías del yo*, op. cit., p. 21. En defensa de la unidad temática, cfr., por ejemplo, B. Smart, *Michel Foucault*, op. cit., pp. 71-72.

20. M. Foucault, «What is Enlightenment?», pp. 48-49. Cfr. F. Wahl, «¿Fuera de la filosofía o en la filosofía?», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., p. 78.

rano y fundador en todos los análisis, encaminados a indagar cómo y mediante qué prácticas se constituye el sujeto mismo²¹.

El nuevo giro temático conlleva la atención hacia un nuevo tipo de técnicas. En efecto, partiendo de la distinción realizada por Habermas (técnicas de producción de cosas, técnicas de actuación semiológica y técnicas que determinan la conducta de los individuos), Foucault reconoce la existencia de una nueva clase de técnicas, a saber, las técnicas del *Yo*; y son éstas, en su interacción con las semiológicas y las de poder, las que ofrecen sus datos para el último tramo de la ontología histórica²². Tras haber estudiado el problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad a partir de formas puramente teóricas -consideradas en *Las palabras y las cosas*-, y haberlo hecho también a través de prácticas coercitivas —psiquiatría, sistema penitenciario, etc.—, ahora ha de hacerlo a través de las *prácticas de sí*, posibles de contemplar desde la Grecia clásica²³.

4.3. El sujeto de deseo

Advertíamos en la sexualidad el lugar donde se cruzan las dos formas de biopoder, o sea, la *anatomo-política* del cuerpo individual y la *biopolítica* de las poblaciones; también veíamos la sexualidad como centro donde el sujeto se autentifica definiendo su propia identidad. Sin embargo, aún antes de empezar a constituirse tal dispositivo

21. M. Foucault, «Une esthétique de l'existence», *Le Monde*, 15-16 de julio de 1984, p. XI; «L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté», *op. cit.*, pp. 106-107.

22. M. Foucault (con R. Sennet), «Sexualidad y Soledad», *El viejo topo*, n° 61, Barcelona, octubre de 1981, p. 50; también «Tecnologías del Yo», pp. 48-49.

23. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi», p. 99.

(en el siglo XVIII), es obvio que las relaciones de sexo han configurado un foco de gran interés en las distintas formas de relación consigo, en cuanto que aquéllas tocan directamente al cuerpo y la vida; por tanto, el historiador debe averiguar cómo y por qué esa actividad abrió un dominio moral, centro de cuestionamiento e inquietud ética, y por qué el sexo se ha convertido desde el cristianismo en «sismógrafo de nuestra subjetividad»²⁴.

Ahora bien, cuando, a partir del segundo tomo de su *Historia de la sexualidad*, Foucault se interesa por la constitución del *sí mismo* en la antigua Grecia, descubre que en aquella época lo más relevante eran las «técnicas del *Yo*», actuantes desde luego en el sector de la vida sexual, pero presentes con mayor interés en otros, como la alimentación y el régimen de vida, incluso hasta los primeros tiempos del cristianismo²⁵; es decir, se advierte que el cuestionamiento ético de las relaciones de sexo estaba ligado en la cultura griega y romana a unas prácticas o «artes de la existencia», prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres buscaban transformarse a sí mismos y elaborarse como obra de arte en relación con ciertos valores: así pues, el cuestionamiento del comportamiento sexual no resulta ser más que un aspecto —y no el principal— de aquella

Según lo anterior, la *Historia de la sexualidad*, después del nuevo plan presentado al comienzo de *El uso de los placeres*, ofrece la historia de la lenta transformación en las prácticas de sí, desde la época en que se privilegia la dietética o el régimen —como en la antigua Grecia— hasta el momento en que el sexo adquiere el papel prin-

24. M. Foucault, *El uso de los placeres*, p. 13; «Sexualidad y soledad», p. 51.

25. M. Foucault, «On the Genealogy of the Ethics: An Overview of Work in Progress», en *The Foucault Reader*, pp. 340-342.

26. M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 13-14.

cial²⁷. Por otra parte, para analizar la formación y evolución de la experiencia de la sexualidad desde el siglo XVIII, hacía falta realizar un estudio histórico y crítico del deseo y del *sujeto deseante*, analizando las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a sí mismos y a descubrir en ese deseo la verdad de su ser; y, en esta hermenéutica del deseo, la conducta sexual ha sido un dominio importante, pero no exclusivo. Se trata, pues, de inquirir las formas y juegos de verdad en que, a través de los siglos, el hombre occidental fue llevado a reconocerse como *sujeto de deseo* y, en particular, como sujeto de sexualidad²⁸.

4.4. ¿Un sujeto en libertad?

Un aspecto que ha dado pábulo a la presunta ruptura protagonizada por esta temática, ha sido la nueva actitud metodológica que transporta al historiador hacia épocas inusitadas por su lejanía temporal -como la Grecia antigua- o a distinguir largos períodos. ¿Por qué retroceder hasta los griegos? El historiador genealógico simplemente remonta la corriente del tiempo buscando la diferencia, la ruptura más ostensible con nosotros mismos. Ahora bien, en épocas cercanas, durante los siglos XVIII y XIX, la experiencia de la sexualidad estaba informada por sistemas de saber (biología, medicina, psiquiatría) y por sistemas de poder de normalización, que hacen difícil distinguir la forma y los efectos de la relación con el *Yo*

27. M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics», p. 340.

28. M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 9-10; «L'Anti-Oedipe: une introduction á la vie non fasciste», *Magazine Littéraire*, n° 257, septiembre de 1988, p. 50.

en su carácter específico²⁹; los griegos, sin embargo, ofrecen un punto de ruptura con nuestro presente, no sólo porque en su práctica sexual la^jaiy^adeíj^iestiQnada^ ^oj^jnuy diferentes^sino también porque lo especialmente cuestionado es la libertad ética³⁰.

Foucault indaga en formaciones históricas donde cree descubrir una relación consigo relativamente independiente de las relaciones de poder y saber. En efecto, a diferencia de las culturas orientales, la *polis* griega presenta unas relaciones entre hombres libres que permiten concebir una relación consigo libre también³¹, por la que el sujeto labora sobre «al margen de toda ley anónima u obligación impuesta. En ese espacio el sujeto sigue siendo un resultado, pero un resultado 4e_pracías_jlesí^obre^sí³²».

Al emprender Foucault una historia de las formas de subjetivación moral y de los medios destinados a lograrla, entra en una esfera distinta de *h momlidadpntcndida* como sujeción de los hombres a la ley moraXpara limitarse a la esfera de laQj«£g)entendida como tarea por la cual un sujeto se produce en una relación libre consigo³³. Nietzsche fue el primero en teorizar este ejercicio, sin necesidad de caer bajo la eterna metafísica del sujeto, gracias a su concepción estética de la libertad humana como ruptura del *Yo*; e igualmente Foucault ha podido

29. F. Recio, «Del dominio de los otros al dominio de sí», *Revista de Occidente*, n° 41, octubre de 1984, p. 145; A.I. Davidson, «Arqueología, genealogía, ética», *op. cit.*, p. 253.

30. M. Poster, «Foucault y la tiranía de Grecia», *op. cit.*, p. 253.

31. M. Vegetti, «Foucault et les anciens», *Critique*, n° 471-472, 1986, pp. 228-229.

32. M. Fiamini, *op. cit.*, p. 493. Vid. G. Leroux, «Le sujet du souci: á propos de X*Histoire de la sexualité*», *op. cit.*, pp. 5 y ss.

33. Vid. P. Macherey, «Foucault: éthique et subjectivité», *op. cit.*, pp. 92-93.

completar sus análisis anteriores sobre la constitución del sujeto gracias al modelo artístico suministrado por Grecia .

En esta esfera del *sí mismo*, Foucault descubre un nuevo eje donde se hace posible la constitución de una subjetividad no necesariamente reductible a formas de dominación, y nos abre una rendija, en la tupida red de saber y poder, que permite preguntarse «¿qué puedo hacer?». Ahora bien, al hilo de esta consideración, se suscitan dos cuestiones que habremos de responder más adelante: la primera es si en la antigua Grecia las prácticas de sí constituían ciertamente un modo de relación derivado, pero irreductible a relaciones de saber-poder, según cree Deleuze; la segunda es si, en nuestra época, la constitución de sí mismo no se hallará capturada por esas relaciones, ya investigadas. T

4.5. El sujeto ético

Si, dedicado a investigar tan largos períodos, Foucault hubiese adoptado como punto de referencia los valores y prescripciones componentes de los diversos códigos morales, o los comportamientos en cuanto adecuados o no a la moralidad vigente, tan sólo habría accedido a fenómenos de superficie, que le habrían permitido elaborar una historia de costumbres —*mores*— o una historia de los códigos de moralidad. Pero el historiador ha trazado agudamente distinciones conceptuales que le permiten cumplir su objetivo: junto a las costumbres reales y códigos morales vigentes en una formación histórica, cabe hablar de una nueva esfera, a saber, la esfera de la *etici-*

34. Cfr. K. Ansell-Pearson, «The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory», *Nietzsche Studien*, vol. 20, 1991, p. 281.

dad en cuanto manera de constituirse a sí mismo como sujeto ético³⁵. Y es esta última esfera la que el historiador se propone explorar al margen de la continuidad, las transferencias o rupturas en los códigos.

Para definir la relación ética consigo, propone Foucault determinar la *sustancia ética* o aspecto de sí que ofrece la materia prima a la que ha de darse forma mediante la conducta moral; el *modo de sujeción*, o sea, la manera como el sujeto establece su relación con las reglas morales; la *elaboración o trabajo ético*, que es el conjunto de medios por los que el sujeto se transforma y a sí mismo; finalmente, la *meta* o manera de ser (*éthos*) a que el sujeto aspira cuando actúa moralmente. Y estas distinciones, de valor puramente teórico, permiten realizar una historia de la manera en que los individuos se sienten llamados a constituirse como sujetos de conducta moral, una historia de la *ética* en cuanto historia de las formas de subjetivación moral y de las prácticas de sí destinadas a lograrla³⁶.

Tras estas prevenciones metódicas, comprendemos por qué el historiador ha remontado su investigación hasta la antigüedad griega: al menos a primera vista, las inquietudes morales de aquella época se orientaban hacia las prácticas de sí más que a la codificación de conductas en términos de *prohibido/permitido*, por lo que ofrecen material privilegiado para diagnosticar formas de constitución de sí mismo a través de lo que Plutarco, llamaba una *étho-poética*³⁷. Se abre así un campo nuevo de historicidad, que permite una genealogía de la ética —y no de la moral—, genealogía del sujeto ético.

35- M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 26-27'. Vid. M.C. Moore, «Ethical Discourse and Foucault's Conception of Ethics», *Human Studies*, vol. 10, 1987, pp. 81 y ss.

36. M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 28-29; también «On the Genealogy of the Ethics», *op. cit.*, pp. 352-355.

37. M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 31, 15.

4.6. Una estilística de *sí mismo*

4.6.1. La subjetivación ética como arte

En los pensadores griegos hallamos, según Foucault, una relación consigo encaminada a constituirse como *sujeto* ético, pero libre de toda teoría del sujeto en sentido actual³⁸. Ahora bien, con su *retorno a los griegos*, el historiador no propone como ideal un origen olvidado, lo cual significaría pensar el transcurrir histórico según el modelo, ya refutado, de la memoria; al volver la mirada a los griegos, Foucault busca, más bien, experimentar el fuerte golpe de la *diferencia*, que posibilita diferir de nuestro ser presente.

En primer lugar, en cuanto a la *sustancia ética* o materia sobre la cual el griego ha de realizar su tarea de estilización a fin de constituirse en sujeto moral, nos hallamos con *ta aphrodisia, la & cosas o placeres del amor*. Tal expresión denota la pluralidad de actos y prácticas tocantes a los placeres del amor y relaciones de sexo, que sin embargo no se unifica en torno a una presunta entidad (como ocurre con la *carne* o la *sexualidad* posteriormente). Sobre esos placeres se cierne una estilística, un *arte de la vida* (*téchne tou biou*) donde la vida se entiende como materia de elaboración artística³⁹.

El *modo de sujeción* de este arte no remite a un código que separe lo permitido de lo prohibido en cuanto a deseos y actos -ya que las *aphrodisia*, de por sí, no son objeto de valoración-, ¿ino^a^na^ctimd^d^pmd^nQa!. reflexión y cálculo sobre las condiciones, que dalugar a

38. Cfr. M. Foucault, «El interés por la verdad», en *Saber y verdad*, p. 232. Vid. M. Daraki, «Michel Foucaults Journey to Gkeece», *Telos*, 1986, n° 67, p. 96.

39. Cfr. M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 35-37; «On the Genealogy of the Ethks», pp. 352-353 y 348.

un estilo denominado por los griegos (*zhresji^aphrodsidnj* o *uso de los placeres*). Ha de practicarse el tírfó^-qulTnoTa sumisión a ley alguna— de atenerse a la satisfacción de la necesidad sin caer en la intemperancia, el arte de la oportunidad del momento, y la atención a las condiciones y estatuto del sujeto que ha de darse un estilo de vida⁴⁰; este modo de sujeción goza, pues, del mismo carácter optativo de un lujo.

En cuanto a la tarea o *trabajo ético* que el individuo debe realizar sobre sí, consiste en una actividad de dominio activo a fin de erigirse en dueño y señor de los propios deseos. Tal ejercicio sobre sí (*enkrateia*) se entiende como relación de lucha con las *aphrodisia*, no por ser negativas, sino porque pueden convertir al ciudadano libre en su esclavo. Así, se requiere un continuo entrenamiento, una *askésis* inserta en la *paideía* del ciudadano libre⁴¹.

Finalmente, en cuanto al modo de ser característico que esta ética pretende construir, se trata de un *éthos* o *gnkterjppottzáoi* de belleza, definido por la *sophrosyné*, libertad ante sí y anhelos demás, opuesta a la esclavitud respecto a las pasiones; un carácter definido también por la templanza, en su sentido viril, y por la sabiduría en cuanto relación con el *Logos* y la verdad. De esta suerte, el sujeto instaura en sí señorío y mando, y su *Yo* adquiere estructura *heautocrática*, tan distinta de la aniquilación oriental o de la renuncia cristiana⁴². Anda en juego una estética de la existencia, una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad

40. M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 51-61; «On the Genealogy of Ethics», p. 341.

41. M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 61-63, 70-76. Vid. G. Mallea, «El uso de los placeres», en T. Abraham *et alii*, *Foucault y la ética*, *op. cit.*, pp. 18, 20.

42. M. Foucault, *El uso de los placeres*, *op. cit.*, pp. 63-69, 70-76, 76-84.

con los códigos ni a una labor de purificación, sino a ciertos principios en el uso de los placeres, iluminados por el *logos*.

4.6.2. Prácticas de estilización del sujeto

La estilización de la existencia se desarrolló entre los griegos clásicos, según Foucault, en el arte de relacionarse cotidianamente con el propio cuerpo (dietética), en el arte de conducir la familia (económica) y en el arte de la relación amorosa entre varones (erótica)⁴³.

La elaboración intelectual en torno al amor entre varones, muestra del talante de esta ética, suscitó enorme inquietud, en el marco de los esquemas *temperancia/intemperancia* y *actividad/pasividad*. En efecto, habiendo un único apetito hacia lo bello (*eros*), la preferencia por un sexo u otro aún no poseía el carácter definidor de personas que presenta hoy; por ello la problemática se situaba en cómo armonizar el papel inferior y pasivo de uno de los amantes con el carácter activo y dominador que el mismo, ciudadano libre, había de ejercer en todos los ámbitos de su vida. El amor a los muchachos ofrece la solución óptima en cuanto que el polo pasivo corresponde a un ciudadano todavía alejado de su edad viril; pero, así y todo, esa relación había de someterse a un estilo especial que le confiriera carácter honorable y bello. Prueba de tal problemática es la doctrina socrático-platónica en cuanto vía para solucionar las dificultades intrínsecas a esa forma de amor⁴⁴.

43. *Ibíd.*, pp. 87-91. Vid. H. Joly, «Retour aux Grecs», *op. cit.*, pp. 100 y ss.

44. M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 172-178, 188-206, 209-213; «Des caresses d'hommes comme un art», *Liberation*, 1 de junio de 1982, p. 27; «An Interview with Stephen Riggins», *Éthos*, vol. 1, n° 2, 1983, pp. 6-7; «L'homosexualité dans l'antiquité», *Masques*, n° 13, primavera de 1982, pp. 15 y ss.

Acabamos reconociendo que los principios de una templanza sexual formulados en el cuestionamiento de las *aphrodisía*, si bien pueden asemejarse a los puestos en circulación más tarde por las morales cristianas, difieren con ellas profundamente por la forma de realizarse la elaboración ética del sujeto: tales principios no valen en cuanto ley represora y obligante para todos, sino en cuanto directriz para estilización de la conducta de quienes deseen dar a su existencia la forma más bella posible⁴⁵.

4.7. Una ascética de sí mismo

4.7.1. La estilística de un sujeto débil

En la época helenística continúan las *aphrodisía* siendo la materia o *sustancia ética*, objeto de elaboración en la relación consigo. Pero los placeres se dan ahora en un individuo que se percibe a sí mismo frágil, dotado de un cuerpo amenazado por pequeñas miserias capaces de afectar también al alma, en una perspectiva donde confluyen medicina y moral; de ahí la peligrosidad que esos placeres aun sin ser malos conllevan, y la constante atención a los temidos excesos o perturbaciones procedentes de elementos exteriores, que en el terreno que nos ocupa, se traduce en una intensa inquietud de sí y en un estilo de vida más riguroso⁴⁶.

Ahora el *trabajo zítico* consiste en un arte de la existencia regido por la necesidad de *cuidar de uno mismo* (*heautou epimeleisthai*), arte muy antiguo en la cultura

45. M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 226-230; «El interés por la verdad», p. 233.

46. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 2ª ed., 1987, pp. 37, 53-58; «Tecnologías del Yo», *op. cit.*, p. 67.

griega, consagrado desde Sócrates, y presente, sin sus anteriores significados filosóficos, en socráticos, epicúreos y estoicos⁴⁷. Esta nueva cultura de sí comporta un conjunto de prácticas (*áskesis*) tendentes a formar al individuo como un verdadero atleta que se prepara para triunfar frente a sus adversarios, y no como señor que es dueño de sí. Y esta *áskesis* concede ahora gran importancia al conocimiento de sí, de suerte que la cuestión de la verdad viene a situarse en el centro mismo de la constitución moral del sujeto. Con este fin se dispone de una serie de prácticas tendentes al conocimiento del propio estado (como la escritura de sí) y a la adquisición de verdades que sirvan para hacer posible el vencer los peligros⁴⁸.

El *modo de sujeción* en esta tarea implica el sometimiento a un arte de vivir, pero tal arte se fundamenta cada vez más en los principios universales de la razón y la naturaleza, vigentes para todos los hombres. Prueba de ello es la ética estoica, que, postulando una razón de la naturaleza, común a todos los hombres, llama a una relación consigo en armonía con la razón universal de la que el hombre participa⁴⁹.

Finalmente, en cuanto al *éthos* o carácter buscado, el cuidado de sí aspira a la *conversio ad se* (*epistrophé eis heautou*) entendida como actitud acompañante de cualquier actividad y como trayectoria que permite alcanzarse a sí mismo y escapar de toda servidumbre exterior: se logra con esta *conversión* una posesión de sí que es no

47. Cfr. M. Foucault, *La inquietud de sí*, op. cit., pp. 42-49; resumen del curso 1981-82 («Histoire des systèmes de pensée»), *Annuaire du Collège de France*, 1982, p. 396. Sobre la presunta interpretación deficiente de la moral helenística por Foucault, vid. P. Hadot, «Reflexiones sobre la noción de 'cultivo de sí mismo'», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., pp. 219-221.

48. Vid. M. Foucault, «L'écriture de soi», *Corps-Ecrit*, n° 5, 1983, pp. 6 y ss., 13-22; *La inquietud de sí*, op. cit., pp. 58-64.

49. Cfr. M. Poster, «Foucault y la tiranía griega», op. cit., p. 237.

sólo dominio (*potestas*), concebido bajo el modelo político (como en el período clásico), sino también gozo de sí mismo (*gaudium, laetitia*) permanente y total, placer suave al abrigo de los avatares del momento⁵⁰.

Aunque Foucault no lo declare, si comparamos esta forma histórica de subjetivación ética con la anterior y con la cristiana, parece como si ocupase un punto intermedio llamado a servir de transición; con todo, el hecho de que la *sustancia ética* siga siendo todavía las *aphrodisia*, permite señalar tan sólo una ligera inflexión con respecto al período clásico y un claro corte con el cristianismo, donde la *carne* ocupa ese antiguo lugar.

4.7.2. Los cuidados de sí

En el paso del aristocrático *si mismo*, propio de la etapa anterior, al ascético *sí mismo* de este momento, se revela la aparición de una ética *a la defensiva* —según apreciaba Ortega—: la relación consigo se intensifica a través de una inquietud que advierte las dificultades de la lucha, vista como algo que se puede perder, más que ganar. En la inflexión contemplada, diríase —a la manera de Nietzsche— que se ha producido un empobrecimiento de energías, degeneración de los impulsos, *resentimiento* contra la vida, en unos espíritus corruptores de aquella ética aristocrática consistente en la afirmación de sí mismo⁵¹. Foucault no podría subscribir esa evaluación ingenua, tan dependiente de la historia entendida como relato, pero se advierte con claridad un proceso descendente en que la actividad ética parece perder poco a poco su autonomía: en el ascetismo de esta estilística sólo encontraríamos un primer paso.

50. K4. Foucault, *La inquietud de sí*, pp. 64-66.

51. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 43.

En el marco de inquietud ya expuesto, la medicina plantea el cuestionamiento de los placeres y hace patente la necesidad de régimen; y en éste, el alma ha de controlarse a sí misma para que la entrega a las *aphrodisia* busque la satisfacción de una urgencia y no el puro goce. De aquí la aparición del matrimonio como marco natural donde tal práctica debe ejercerse, adornada por la entrega generosa, en menoscabo del amor entre varones, que se percibe como forma de relación insuficiente para quien busca darse a sí mismo la forma más bella⁵². No ha sido, pues, el enchj-recirniendo jde^los^ códigos, que se mantienen substancialmente idénticos, lo que ha propiciado esta austeridad, sino el cambio en una estilística de la existencia, basada en opciones libres; la hipótesis represiva tampoco tiene aplicación aquí.

Cae el telón sobre este primer acto. Saldremos de una estética de la existencia basada en opciones personales, para encontrar un *sí mismo* intensamente marcado por las relaciones de poder y saber, que debe moldearse con respecto a principios externos de valor universal, ya descansen sobre leyes morales transcendentales, como en el cristianismo (4.8), ya deriven de tecnologías de normalidad, en la sociedad moderna (4.9). En cualquier caso, se opera un desplazamiento por el que^la^jicnicas_4e_sí_ceden^su anterior relevancia ante la tarea de someterse a leyes o normas, y así la relación ética consigo entra bajo la instancia del sujeto en cuanto polo sometido.

4.8. Un *sí mismo* sujeto a la ley moral

4.8.1. El *sí mismo* y la *carne*

Al margen de las continuidades que en el nivel de los códigos puedan apreciarse entre la moral grecorromana y

52. M. Foucault, *La inquietud de sí*, pp. 94-99, 125-133, 137-139, 174-177.

la de los primeros cristianos, un profundo corte aparece entre ellas en lo concerniente al modo de constitución del hombre como sujeto moral y, más particularmente, en lo concerniente a la *sustancia ética*. En efecto, la materia sobre la cual el individuo debe centrar su atención, ya no son aquellas *aphrodisia* dispersas y de naturaleza neutra, sino algo concebido como estigma de la caída y del mal, unificado bajo la idea de la *carne*. A través de la experiencia cristiana de la *carne* (igual que modernamente a través de la experiencia de la *sexualidad*), el sujeto está llamado a sospechar y a reconocer en sus deseos la manifestación de un poder terrible e inexorable, enmascarado bajo diversas formas por descifrar⁵³. El deseo y el placer deben excluirse; los actos poseen naturaleza moral, marcada por los planes divinos⁵⁴.

En cuanto al *modo de sujeción*, lo hallamos en la forma de obediencia a la ley general, voluntad divina, bajo la guía del pastor, y no en la forma de elección libre sólo dirigida a estilizar la existencia. Y, si las reglas de conducta sexual conocen en el cristianismo cierta individuación al variar éstas según la edad, el sexo, o la condición personal, se trata simplemente de una modulación casuística que, sin embargo, aspira a universal validez⁵⁵.

En tercer lugar, el *trabajo ético*, o labor del sujeto sobre sí mismo, reviste ahora la forma de hermenéutica del alma y sus deseos para revelar la presencia de un Otro, ontológicamente extraño, contra el que se ha de

53. M. Foucault, *El uso de los placeres*, p. 40; «Le jeu de Michel Foucault», *op. cit.*, p. 83. Vid. J. Bernauer, «Michel Foucault's Ecstatic Thinking», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 12, verano de 1987, pp. 156 y ss.

54. M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 48-50; «On the Genealogy of the Ethics», pp. 358-359.

55. M. Foucault, *El uso de los placeres*, pp. 58, 60.

luchar. En efecto, la *áskesis* cristiana consiste en lucha contra la *carne*, que, bajo las formas más insidiosas, revela la presencia de un Otro -el poder demoníaco— con sus tretas e ilusiones; por ello el hombre ha de vigilarse constantemente a sí mismo para detectar los más insignificantes movimientos de su alma o de su cuerpo, y discriminarlos según su naturaleza y su origen⁵⁶. Y en esta hermenéutica de la *carne*, la *escritura de sí* cobra un nuevo valor: se trata de un medio para sacar a la luz y analizar los profundos pensamientos en busca de posibles artimañas diabólicas, se trata de un diario de combate y de un ejercicio purificador⁵⁷.

Por último, en cuanto a la *finalidad* a la que tiende la subjetivación ética, se aprecia un nuevo corte respecto a la moral pagana: ya no se trata de constituirse como obra artística, o de entrar en la posesión y gozo de sí sino de renunciar a sí mismo. Esta relación consigo funciona según el esquema *elucidación-renuncia*, encaminado a la purificación tomando por modelo la integridad femenina, y no según el esquema viril *mando/sumisión, señorío/servidumbre*. Cabe apreciar cierto paralelismo entre la interpretación de Nietzsche y la de Foucault: en la ética de la Grecia clásica el sujeto se constituye como señor a través de una voluntad de poderío, mientras que, en el extremo opuesto, la ética cristiana obedece a una voluntad de no-poder que arrastra a la aniquilación de sí mismo bajo la ley universal del rebaño⁵⁹.

56. *Ibid.*, p. 66. Cfr. M. Foucault, «El combate de la castidad», en *Saber y verdad*, *op. cit.*, pp. 179-180.

57. M. Foucault, «Le écriture de soi», pp. 3-5 y 8.

58. M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics», p. 362; también «L'éthique du souci de soi», pp. 102, 105.

59. M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics», pp. 365-366. *Vid.* F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, pp. 72-73.

4.8.2. Prácticas de renuncia a sí mismo

Las prácticas cristianas donde de forma más fehaciente descubrimos las nuevas tecnologías del *Yo*, son las encaminadas a la revejación de sí como renuncia a sí mismo. Antes de que la confesión de los pecados adquiriese estructura institucional, los cristianos primitivos utilizaron formas como la *exomologesis*, consistente en la asunción pública del estatuto de penitente, y la *exagouresis*, encaminada al escrutinio de los pensamientos ocultos para su purificación⁶⁰. Después de Trento, en la confesión, que se extiende sin cesar, se presta especial atención a las insinuaciones de la *carne*, raíz de todos los pecados, al mismo tiempo que aparecen en el mundo cristiano, junto a las antiguas técnicas, nuevos procedimientos para la puesta en discurso de la interioridad, dirección de conciencias, etc.⁶¹

Esta relación consigo ya no es la curvatura de unas fuerzas libres sobre sí mismas, pues la obediencia incondicional, el examen continuo y la confesión exhaustiva implican el gobierno de unos hombres por otros en la modalidad del poder pastoral⁶². Así, del cuidado de sí (*epimeleia heautoií*), se pasa a un cuidado de los otros (*epimeleia ton alian*): ahora se trata de la salvación individual, canalizada a través de una institución pastoral que cuida de las almas, y, en ese movimiento, el cuidado del *Yo* se integra en unas relaciones de poder, con lo que pierde gran parte de su autonomía.

60. M. Foucault, «Tecnologías del *Yo*», pp. 81-92.

61. M. Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 26-92. Vid. P. Fabri, «De Foucault a Leites», *Revista de Occidente*, n.º 113, octubre de 1990, pp. 24-25.

62. M. Foucault, resumen del curso 1979-80 («Histoire des systèmes de pensée»), *Annuaire du College de France*, 1980, p. 452.

4.9. Un sí mismo sujeto a la normalidad

4.9.1. El sujeto de sexualidad

Lo primero que apreciamos con la llegada del *sí mismo* moderno, según empieza a advertirse en el siglo XVIII, es un corte en cuanto a la *sustancia ética*: no es la *carne*, sino la *sexualidad* el terreno de elaboración ética del sí mismo⁶³. El sexo es instaurado por el dispositivo de la sexualidad como objeto de un discurso científico múltiple (demografía, biología, medicina, psiquiatría, pedagogía, moral...); este discurso, más allá de la ley de lo prohibido y lo permitido, busca regular, dirigir e insertar el sexo en el sistema de utilidades a fin de contribuir a la gestión de la vida humana en el seno de la biopolítica de las poblaciones. Objeto central en los dispositivos de confesión, el sexo, además de cuestión de sensación y placer, ha sido y es cuestión de verdad y falsedad, algo a la vez precioso y temible⁶⁴.

En cuanto al *modo de sujeción* profesado en la nueva relación consigo, eHiomj3rej;e^naiejati^^ a su identidad^ que él constantemente habrá de descubrir para seguir sus dictados; sujeto, por tanto, a relaciones de saber y poder que constituyen tal identidad dentro de la *norma*. La estructura de la confesión, en su versión secular, muestra, a nuestro juicio, el modo de subjetivación ética vigente en nuestra época, pues, en ese ritual discursivo, el sujeto hablante coincide con el sujeto del enunciado, se identifica con él; pero, además, este ritual requiere la presencia, al menos virtual, de otro sujeto como instancia

63. M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», pp. 76-77; «On the Genealogy of the Ethics», pp. 352-353.

64. M. Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 32-34, 44-45, 71.

que juzga, interpreta, perdona, castiga, consuela, reconcilia..., y ello revela que el individuo se autentifica en unas relaciones de poder⁶⁵.

En cuanto al *trabajo ético* en esta nueva relación, puesto que el sexo, por medio de la confesión en sus diferentes versiones, compone lo esencial de nuestra verdad, el individuo se encuentra permanentemente constreñido a enunciarlo⁶⁶; por ello la tarea en que nos constituimos está guiada por una voluntad de saber que también es voluntad de placer. Pero, si el sexo goza de este privilegio, no ha sido por alguna propiedad inherente a él mismo, sino en función de las técnicas de poder que funcionan en el discurso que lo pone en juego. Por ello, cuando interrogamos al sexo por nuestra verdad, no nos estamos dirigiendo al sexo-naturaleza -según lo ve, por ejemplo, el psicoanálisis-, sino al sexo-historia, al sexo-significado, al sexo en cuanto punto ideal, correlato objetivo de ese dispositivo de poder y saber que es la *sexualidad*, con ello, encontramos aquí el cumplimiento del más fundamental de los principios de la ontología foucaultiana: nuestra subjetividad, con todo lo que somos, ha sido *construida* en el seno de unas prácticas bajo el signo de la concupiscencia y del deseo⁶⁷.

Por último, como *finalidad ética*, esta tarea de constitución de sí mismo busca la autentificación de la propia identidad, en un *¡naróústjculto del Yo* que caracteriza el gozo moderno de los placeres («el culto del *Yo* que se practica en California»). En efecto, de la misma manera que el análisis cristiano de la concupiscencia buscaba las fuerzas del mal, radicadas en el *Yo*, pugnando por do-

65. *Ibid.*, p. 78. Cfr. R. Sennet (con M. Foucault), «Sexualidad y soledad», *op. cit.*, p. 54. *Vid.* M. Poster, «Foucault, el presente y la historia», en W. AA, *Michel Foucault, filósofo*, p. 306.

66. M. Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 77-78.

67. *Ibid.*, p. 96. *Vid.* M. Foucault, «Un si cruel savoir», *Critique*, n° 18, 1962, pp. 596 y ss.

minarlas y extinguirlas, el análisis psicológico profundo pretende descubrir el verdadero *Yo* para liberarlo de aquello que puede alienarlo o reprimirlo; no se trata ya de ^crestfelpropioJjO cual obra de arte, sino de cultivar un presunto *Yo* primitivo o natural que debe ser liberado de ruerzas exteriores . Así, constituido el sexo como deseable, nos fija al dispositivo, y diciendo *no a* los supuestos mecanismos represores, no hacemos sino reafirmar nuestra pertenencia al dispositivo que nos constituye; ese *Yo* en que nos autentificamos sólo es un simulacro hecho posible en prácticas vigentes de saber y poder⁶⁹.

4.9.2. Las nuevas tecnologías del Yo

La confesión siempre ha sido el modelo general que rige la producción de verdad sobre el sexo bajo diferentes formas: encarnada en la penitencia cristiana, desde el siglo XVI se desprende poco a poco de su origen, y, a través de la conducción de almas y la dirección de conciencias, con la pedagogía del siglo XVIII y la medicina del XIX, deja de ser un rito, para entrar en nuevos campos (relaciones entre niños y padres, alumnos y educadores, enfermos y psiquiatras, delincuentes y expertos...), y adquirir nuevas maneras (interrogatorios, consultas, cartas, autobiografías...)⁷⁰. Esta metamorfosis científica de la confesión se produjo —piensa Foucault— cuando, al combinarse con el *examen* (del que ya hablábamos a propósito del poder disciplinario), adquiere codificación clínica dentro de una *scientia sexualis*, con lo que, dotada de función médica, la confesión se

68. M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics», p. 362. E. Steinhart, «Self-Recognition and Counter-memory», *Philosophy Today*, vol. 33, n° 4, 1989, pp. 312, 314.

69. M. Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 190-191. Cfr. F. Recio, «Identidad y simulacro», *Revista de Occidente*, n° 56, 1986, pp. 47 y 52; vid. A. Brincourt, «Le goulag du sexe», *Le Figuro Littéraire*, 22 de enero de 1977, p. 17.

70. M. Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 79-80.

desentendiendo de los valores de pecado o transgresión para atender exclusivamente al *de-svío* de la conducta según el esquema *normal/patológico*⁷¹.

En este lugar se sitúa el psicoanálisis, como punto culminante en la historia de los procedimientos que relacionan la verdad con el sexo. En la situación terapéutica, cada persona se encuentra obligada a buscar la verdad oculta en su sexo, y a constituirse como sujeto que se regulariza a sí mismo en una permanente inspección de sí. Freud ha

resembrado: el hombre indaga en las profundidades de su ser, donde hallará la fuente de sus conflictos, su secreta historia y las condiciones bajo las cuales recobrará su *sí mismo* auténtico, su propia identidad⁷². Con el psicoanálisis, el individuo se relaciona consigo en cuanto sujeto de un deseo sometido a leyes innatas —según piensa Freud—, o en cuanto lugar de producción por la misma ley, en la versión lacaniana. Estamos muy lejos de otro tiempo, cuando el hombre vivió sus impulsos como fuerzas sin ley ni norma, sólo susceptibles de elaboración en una estilística hecha de opciones.

El final de este capítulo armoniza con el final de los dos anteriores. Entonces acabábamos contemplando nuestro ser de sujetos objetivados dentro del saber de las ciencias humanas, nuestro ser de sujetos constituidos en un campo de relaciones de poder; y ahora acabamos contemplando un *sí mismo* firmemente sujeto a los dispositivos de saber y poder, muy lejos de las formas vigentes en la estilística griega. Se han completado los tres caminos en un mismo punto: la instauración del sujeto.

71. *Ibid.*, pp. 81-86. Vid. M. Tjiattas y J.-P. Delaporte, «Foucault's Nominalism of the Sexual», *Philosophy Today*, vol. 32, n° 2, verano de 1988, pp. 123-125.

72. M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», *op. cit.*, p. 85; H. Dreyfiús, «Foucault et la psychothérapie», *op. cit.*, p. 218. Cfr. P.H. Hutton, «Foucault, Freud, and the Technologies of the Self», en W. AA., *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, *op. cit.*, pp. 132-133, 138.

SEGUNDA PARTE

ONTOLOGÍA DEL PORVENIR

C'était un exercice philosophique: son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et peut lui permettre de penser autrement.

JVÍCHEL FOUCAULT

Capítulo V

Pensar más allá del sujeto

5.1. Contra el presente

Hasta aquí hemos contemplado la ontología histórica elaborada por Foucault sobre nuestro ser presente: *nosotros*, en nuestra experiencia de sujetos, somos resultado de prácticas radicadas en el devenir histórico, que en distintos niveles nos constituyen. Nuestra presencia es, por tanto, una realidad subsistente sobre la que incidirían las modulaciones culturales, sino producto fabricado en el tiempo y llamado a disolverse con él: he aquí el mensaje central arrojado por la ontología histórica, he aquí el *distanciamiento* al que nos empuja la labor genealógica. Por ello, lejos de apelar a un *nosotros* que constituya el marco para pensar y definir las condiciones que lo hagan válido, como algo previo, se trata de cuestionarlo en cuanto puro resultado histórico¹.

1. Cfr. M. Foucault, «Polemics, Politics, and Problemizations», en *The Foucault Reader*, op. cit., p. 385; «Conversation with Michel Foucault» (de P. Simón), *Partisan Review*, vol. 38, n° 2, 1971, pp. 192 y ss.

Ya Nietzsche había mostrado que, detrás del actuar y del devenir, no hay ningún substrato, ningún sujeto, sino un puro añadido fantasmagórico; y Heidegger, una vez superada su analítica existencia! de *Sein und Zeit*, aún radicada en la edad antropológica, presentaba la subjetividad como una posibilidad, la efectuada en el mundo moderno de la objetividad técnica, que podía ser comprendida y superada por un nuevo pensar². En relación con nuestra temática, el (arqueólogo) ha estudiado las condiciones epistémicas que han posibilitado un discurso donde el sujeto hombre resulta objetivado; el (geñíalojista) ha indagado la red de relaciones de poder donde ese sujeto aparece; finalmente, ese mismo historiador ha revelado las formas de relación consigo mismo que han dado lugar a diferentes tipos de *Yo*. Ahora bien, ¿no habrá otras posibilidades de discurrir, de ejercer fuerzas y de constituir la subjetividad ética, por las que seamos un *Otro* de lo que somos? En este interrogante se sitúa la meta de toda la trayectoria de Foucault, y, así, las tres historias expuestas significan otros tantos niveles de cuestionamiento intempestivo sobre nuestro ser *actual**.

Rompiendo con una historiografía que, según la denuncia de Nietzsche y de Heidegger, predice el porvenir desde un pasado concebido desde el presente; rompiendo con el *presentismo* que precisamente Habermas le atribuía, el genealogista se inscribe en una clase de historiadores, iniciada con el Romanticismo, que busca lo contrario a convertir lo extraño en familiar³: se trata de

2. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, pp. 52-53. Vid. G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986, pp. 49-50.

3. Vid. G. Deleuze, *Foucault*, pp. 148-151.

4. Vid. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 299-301. Cfr. H.V. White, «Foucault Decoded: Notes from Underground», *op. cit.*, pp. 50-52.

anular nuestra identidad en el tiempo. La ontología histórica subvierte el *nihil humanum mihi alienum puto*, al hacernos comprender que no hay *humanum* uniforme desde la cual nos sean dadas las cosas; así se hace realidad aquella historia *efectiva* de que hablaba Nietzsche, que introduce lo discontinuo en nuestro propio ser hasta el punto de impedir reconocernos en ella⁵.

Ya no podemos *comprender* el presente en continuidad con lo anterior —a contrario de la moderna hermenéutica, que, aun declarando mantenerse fiel a la alteridad del pasado, concibe la historia como un gran relato presidido por la Identidad-; ya podemos, por tanto, abrirnos al futuro en radical ruptura con el presente. De este modo, dado que no somos necesariamente lo que somos, tiene sentido preguntarse qué somos en el momento en que dejamos de ser. Y es tal la cuestión reservada para este último capítulo de nuestro trabajo: ¿qué hay más allá de ese sujeto que somos hoy, y que estamos a punto de no ser quizás?, ¿qué tiene que ver la escritura de Foucault —si algo tiene que ver— con este hecho histórico en que nuestro mismo ser *presente* se halla en juego?

La ontología histórica actúa sobre nuestro ser presente: indagando las condiciones que en diferentes niveles lo sostienen, nos libera de ellas y abre la posibilidad de abandonar ese ser para ser otro. Se trata, según explica Dreyfus, de una verdadera *terapia histórica*, *terapia genealógica*, en la línea de esas nuevas técnicas de interpretación abiertas para nosotros por Marx, Freud y Nietzsche, tendentes a una cura de la sociedad, del individuo y de la humanidad respectivamente⁶; se trata de desprenderse de las inercias que nos hacen decir lo que se dice —lo que

5. M. Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia», *op. cit.*, p. 20.

6. M. Foucault, «Nietzsche, Marx, Freud», *op. cit.*, pp. 56-57. Cfr. H.L. Dreyfus, «Foucault et la psychothérapie», *op. cit.*, pp. 228-229.

hay que decir-, al disolver la confusión entre lo *actual* y lo *normal*.

Deleuze distingue entre lo que somos en el momento presente como resultado de la historia —y que ya no seremos más—, y lo *actual*, aquello que no somos, pero que estamos en trance de llegar a ser y se nos ofrece como un *Otro* —«lo intempestivo» o *inactual* en términos nietzscheanos—. Pues bien, según tal distinción, Foucault ha realizado, con su historia de la constitución del sujeto, precisamente la historia de lo que estamos ya dejando de ser, y su misma labor historiográfica representa un síntoma y factor coadyuvante en ese proceso por el que nuestro ser presente deja paso a un *ser otro**. Por su carácter *intempestivo*, el discurso que venimos estudiando es verdaderamente moderno y lo es en cuanto que pugna por dejar de serlo.

Afirma Baudrillard que, si Foucault puede hablar con tanta inteligencia del poder, del sexo, etc., es porque todo está caduco desde ahora, porque esos objetos son puros simulacros, puros no existentes; y ello implicaría la localización del filósofo en los confines de una época, i quizás en los confines de la época *clásica*!. Este desgraciado juicio, que aparenta jugar con la concepción histórica presentada por el arqueólogo en *Las palabras y las cosas*, no ha considerado, por lo visto, otra hipótesis menos odiosa e injusta; por nuestra parte, sostendremos que Foucault se halla tal vez en los confines de una época, la

7. M. Morey, «Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., pp. 117-118.

8. Vid. G. Deleuze, «Foucault, historien du présent», *Magazine Littéraire*, n° 257, septiembre de 1988, p. 51.

9. Cfr. J. Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pp. 10-11, 72-73.

moderna, que posiblemente se encuentra en trance de morir por obra y gracia de discursos como el suyo. Para Baudrillard, Foucault es inactual por estar anticuado, no por ser intempestivo, y eso exige olvidarlo; para nosotros, por el contrario, hay que olvidar a Foucault, hacerlo inactual, para hacer su lectura verdaderamente intempestiva, mas antes hay que hacerlo presente.

En su análisis del escrito kantiano «Was ist Aufklärung?», Foucault se pregunta si la *modernidad* no es una actitud, un *éthos*, más bien que un momento histórico. Tal actitud parece caracterizarse por una consciencia de discontinuidad histórica, por un sentimiento del presente como algo efímero, fugaz y contingente —así en Baudelaire-, por la libertad de transformar imaginativamente el presente. Positivamente se trata de una *actitud límite* que, si en Kant adquiriría la forma de pregunta sobre los límites que no pueden ser transgredidos por el conocimiento, hoy día consiste en preguntarse cuáles son los límites de nuestro propio ser histórico en cuanto fronteras susceptibles de transgresión¹⁰. En este sentido, Foucault no rompe con la modernidad —contra el reproche de Habermas—, pues su pensamiento se inserta en las inquietudes suscitadas por la Ilustración, pero se libera de toda fidelidad a legado alguno, en cuanto obligado a romper con todo legado: ser actual es un «vivre autrement le temps»¹¹.

10. M. Foucault, «What is Enlightenment?», pp. 39-41 y 45.

11. M. Foucault, «Vivre autrement le temps», *Le Nouvel Observateur*, 30 de abril de 1979, p. 88. Vid. D. Cook, «Remapping Modernity», *British Journal of Aesthetic*, vol. 30, n° 1, 1990, pp. 35 y ss.; Th. R. Flynn, «Foucault and the Politics of Postmodernity», *Noûs*, 23, 1989, pp. 187-198.

5.2. Por un nuevo pensar

Se nos han descubierto modos de ser y de pensar dotados de coherencia propia, los cuales declaran que se puede pensar *verdaderamente* de modo distinto de como se piensa. De esta manera, el pensar la propia historia abre la posibilidad de practicar un nuevo pensamiento: «se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo»¹².

Así —como Merleau-Ponty proponía—, dejamos de sentirnos cómodos en nuestras propias evidencias, al descubrir el suelo sobre el que reposan¹³; así nos liberamos del *sentido común*, esa «buena voluntad del pensamiento» que, abandonando el devenir loco y la anárquica diferencia, reconoce lo idéntico por doquier; así practicaremos un pensamiento de la diferencia, pensamiento de mala voluntad, que nos arrastra a pensar lo *Otro* de nosotros mismos, a salir del «*a priori* de la estupidez», a lanzar los dados...: la verdadera crítica actúa para desalojar ese pensamiento implícito en instituciones, comportamientos y actitudes, y mostrar que las cosas son menos evidentes¹⁴. Por ello, si, como afirma Deleuze, la filosofía es una imagen del pensamiento constituida históricamente que impide pensar¹⁵, la confesión de Foucault de no ser un

12. M. Foucault, *El uso de los placeres*, p. 12. Vid. W. Miklenitsch, «La pensée de Tépcentration», *Critique*, n° 471-472, agosto-septiembre de 1986, p. 817.

13- M. Foucault, «Pour une morale de l'inconfort», *Le Nouvel Observateur*, 23 de abril de 1979, p. 82.

14. M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, pp. 29, 41; «Est-il donc important de penser?», *Liberation*, 30-31 de mayo de 1981, p. 21.

15- G. Deleuze, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1977, p. 15.

filósofo, sino un historiador que relata ficciones para abrir hacia nuevas formas de pensamiento, no es una declaración histriónica.

En la primera parte de esta investigación se ha ofrecido la historia de lo *Mismo*, sea directamente, sea a través de la historia de la *mismificación* de lo *Otro*-, en la parte de la ontología foucaultiana que a continuación estudiaremos, contemplamos una *ontología del porvenir*, que se pregunta cómo es posible ser otros, para contradecir —según propusiera Rene Char— esa historia de los hombres concebida como larga sucesión de los sinónimos de un mismo vocablo¹⁶. Ir más allá de nuestro ser presente no es una aventura de reconciliación donde, al modo dialéctico hegeliano, se produce la reducción de la alteridad a lo idéntico, de lo múltiple a lo uno. Se trata de buscar la Diferencia, entendida como inducción tensa a desprenderse del propio ser, y a desprenderse de nuevo de lo actual en un eterno retorno. Ya en *La arqueología del saber* Foucault nos definía el diagnóstico del archivo como veredicto de que somos diferencia: «establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser el origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos»¹⁷.

Una nueva ontología de la diferencia subyace a esta doctrina. En efecto, frente al pensamiento categorial, que entiende la diferencia como simple especificación de los individuos dentro del concepto, que entiende la repetición

16. Citado en la contraportada de *El uso de los placeres* y de *La inquietud de sí*.

17. M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 223. Cfr. A. Farge, «L'archivio e la storia del sociale», *Effetto Foucault*, *op. cit.*, p. 167. Vid. P. Macherey, «Foucault avec Deleuze. Le retour éternel du vrai», *op. cit.*, pp. 277-285.

como indiferencia de éstos y salva lo idéntico gracias al apresamiento dialéctico de lo diferente, el *pensamiento de la diferencia* reconoce la diversidad afirmativamente. Este pensamiento no categorial, sin caer en las formulaciones radicales de la univocidad del ser sostenidas por Scotto y Spinoza, imagina una ontología en la que el ser se dice de la misma manera de todas las diferencias, y sólo de las diferencias, como repetición de éstas, respetadas en cuanto tales —salvando lo diferente—, y no como unidad que las guía, distribuye y reduce. Esta ontología del ser unívoco en cuanto diferencia destruye la tiranía de lo *Mismo* en favor de una ontología de lo *Otro* en la que el ser se dice siempre de la misma manera, no por ser uno, sino por ser golpe de azar en un constante volver¹⁸.

El discurso de Foucault nos invita a diferir gracias a un pensar que no es simple negación de realidades o valores, equivalente a una afirmación de los opuestos y, por ello, a la muerte del diferir mismo; más bien se trata de un pensar que —como la *transgresión* en Bataille o la *contestación* en Blanchot— afirma sin afirmar nada excepto el diferir mismo y los límites abiertos con la diferencia, para constantemente sobrepasarlo y volver a hacerlo: toma las realidades dadas y, en vez de negarlas para afirmarse en otra cosa, las socava conduciéndolas a sus límites, y al gran Límite donde se cumple la *de-cisión* ontológica que las ha puesto en juego definiéndolas en sus límites". Reconociendo el ser como diferencia, nos vemos llevados a diferir perpetuamente de todo, de nosotros mismos y de nuestro propio diferir.

18. M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, pp. 28, 31-33, 35, 42-47.

19. M. Foucault, «Préface a la transgression», *Critique*, n° 195-196, 1963, pp. 754-766. Cfr. R. Boyne, *Foucault and Derrida*, *op. cit.*, p. 82.

Superar lo que somos no consiste, sin embargo, en regresar a cierta experiencia fundamental situada más allá de la historia, según acontece en el pensamiento moderno (el retorno y retroceso al origen), ni en volver al pasado para resolver las cuestiones del presente; la ontología histórica no cree en una experiencia privilegiada, especie de edad áurea, pues toda experiencia surge en las prácticas²⁰. Tampoco se trata de emplear una hermenéutica que, buscando más allá de apariencias, descubra una significación profunda y primitiva²¹; no J^judaque_djescjubTír, porque todo es interpretación sin Final. No buscamos un veraaHe-ro ser que yace sepultado en el olvido; sólo nos es dado, tras conocer lo que somos, dejar de serlo.

Tampoco esperemos de Foucault una utopía, según fue costumbre del pensamiento decimonónico, cuando se enunciaba el final de la historia como momento feliz; es Nietzsche quien elimina ese tiempo progresivo y causal, con la muerte de Dios y del ideal humano, para pensar la finitud en el único tiempo posible: el tiempo cíclico, donde no hay origen ni meta, ni orden ni causa, ni sentido ni razón²². El ir más allá del ser es *ser* como un *diferir* permanente, a imitación del ultrahombre de Nietzsche, pues el ser se constituye en la diferencia histórica. Y esto no significa reconocer, a la manera relativista, una verdad y unos valores para cada época o para cada formación social: la idea de tiempo como simple actualidad libera de la necesidad de conciliar la verdad con el tiempo, para indagar sólo en la voluntad de verdad que constituye nuestro ser de sujetos²³.

20. M. Foucault, «Space, Knowledge, and Power», en *The Foucault Reader*, p. 250.

21. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: un parcours*, pp. 28-29.

22. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 257-258.

23. P. Veyne, «E possibile una morale per Foucault?», *Aut-Aut*, n° 208, julio-agosto de 1985, p. 53.

Ahora comprendemos la naturaleza artística de esta tarea, basada en que, si todo es construcción y fábula, sin nada que pueda servir de referencia para discernir la invención, entonces somos totalmente libres de crear significados siempre nuevos²⁴. Contra la seriedad de la razón, erigida como un *Mismo* a cuyos mandatos es imposible substraerse, podemos apostar por lo *Otro*.

5.3. Un claro de libertad

Si Foucault se hubiese limitado a describir un presunto *sistema subyacente* representado por estructuras formales *transhistóricas* que rigen necesariamente el saber, o por un poder concebido como substancia a la que es imposible substraerse, las propuestas que a continuación analizaremos carecerían de sentido. Pero la ontología histórica nos ha mostrado que las prácticas anónimas de discurso y las relaciones de fuerza, y lo que constituyen, se hallan sometidas a movimiento constante: por ello, en un sistema *debe* haber lugar, no en el sentido de obligación, sino de azar y de acontecimiento —según precisa Macherey—, para que nos sea posible «promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante muchos siglos»²⁵. Puesto que somos fruto de una tirada en la historia, cabe hacer posibles nuevas tiradas en un juego sin fin²⁶.

Foucault nos ha mostrado la historia de unos límites que, al separar un *adentro* y un *afuera* en nuestra cultura,

24. Vid. G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989, pp. 259-263.

25. M. Foucault, «El sujeto y el poder», *op. cit.*, p. 18. Cfr. P. Macherey, «Foucault: éthique et subjectivité», *op. cit.*, p. 98.

26. Cfr. V. Jara, «Foucault y la filosofía: ¿una seducción perversa?», *Revista Venezolana de Filosofía*, n° 23, 1987, p. 71.

nos *de-finen* y constituyen en lo que somos bajo una teoría del sujeto que garantiza la propia permanencia impidiendo la peligrosa tarea de transgredirlos. Pero la ontología histórica del *nosotros*, al mostrarnos nuestros márgenes no como algo que no debemos traspasar —según la kantiana *Dialéctica Transcendental* había prescrito—, sino como objeto de transgresión posible, nos abre hacia una ética filosófica que es *actitud límite*, actitud que sobrepasa la alternativa *adentro/afuera*; y ello, porque esos límites, sea cual sea el espacio donde se asienten, lejos de ser estructuras formales de valor universal, se reducen a simples acontecimientos singulares y contingentes de los que cabe desprenderse²⁷. Frente a las formas de saber y de normalización, se eleva un estallido dionisiaco.

He aquí el programa implícito en toda la obra de Foucault desde sus comienzos (y no exclusivo de su última etapa, como algunos parecen creer): abrir nuevos caminos para escapar de las formas de *subjetivación* vigentes, las cuales, sin embargo, siempre suponen la libertad.

5.4. Esteticismo fuerte

El discurso de Foucault podría inscribirse en una racionalidad débil, entendiendo por ella la actitud intelectual que pone en entredicho la existencia de una racionalidad absoluta, principio de saber y de obrar, bajo cuya sombra se ha desarrollado casi toda la historia del pensamiento. Como no hay ninguna realidad *fuerte* sobre la cual aplicarse o que pueda fundarla (las cosas, los valores, el sujeto), y sólo tiene enfrente un mundo discursivo, esta racionalidad, débil, se ejerce en la forma de exégesis, de

27. M. Foucault, «What is Enlightenment?», pp. 34, 39, 45.

crítica, de discurso que se despliega dentro del discurso mismo como historia y destino²⁸.

Según nos muestra la historia, a lo que hemos denominado *racionalidad fuerte* puede decirse corresponde lo que llamaremos un *esteticismo débil*, donde el arte se reduce a pequeña esfera adjetiva, sujeta a una instancia previa y de valor substancial: así lo vemos ya en la concepción mimética del arte expuesta por Platón y Aristóteles, donde la belleza resulta encadenada al ser, entendido como presencia, o en Hegel donde, en cuanto «aparición sensible de la Idea» la belleza es la más débil, la primera manifestación del Absoluto, sólo aprehendido de modo supremo como verdad por la filosofía.

Pero, con el fin de la metafísica y la *muerte del arte*, asistimos a una explosión estética fuera de sus confines tradicionales con la aspiración de convertirlo todo en hecho estético integral²⁹: gran arte inminente, señala hacia un *esteticismo fuerte*, asociado con la racionalidad débil que está consagrándose. En efecto, si todo es ficción, entonces no hay verdad —sino sólo voluntad de verdad—, todo es creación, permanente juego que se ironiza a sí mismo; por ello, tan sólo resta elegir entre la impostura y la creación fuerte del mundo, de los valores, del mismo *Yo*. Desde que toda instancia subsistente definida más acá del arte —la realidad efectiva, los mundos posibles, el sujeto i creador— se ha disuelto, sólo permanece el arte, creación J llamada a socavarse infinitamente a sí misma. El nuevo ^ esteticismo, en vez de prefigurar —como en Horkheimer > o Adorno— un orden de reconciliación, vale sólo en cuanto "" to que puede llevarnos a transgredir nuestros límites³⁰.

28. Vid. A. Fontana, «La lezione de Foucault», *op. cit.*, pp. 15-16.

29. Vid. G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 49-59.

30. Cfr. D. Cook, «Remapping Modernity», *op. cit.*, pp. 39-40.

Y aquí situamos a Michel Foucault, no casualmente ligado en sus comienzos al grupo *Tel Quel*, donde la estética se vinculaba a la política, y donde la crítica del sujeto, en favor del texto y de la escritura, figuró como motivo principal³¹; de hecho, es sabido que, antes de su crisis en el pensamiento filosófico, fue en la nueva literatura donde el sujeto cayó en desgracia (piénsese en Robbe-Grillet). La opción estética representada por Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowski..., como llamada desde el (QtrojadoJe ofreció a Foucault el camino para escapar de la filosofía³²; y el que buena parte de sus escritos esté dedicada al comentario de obras artísticas (pintura, fotografía, cine, música...), expresa el valor de línea de fuga otorgado por él a la opción estética. Por ello, en esta segunda parte del presente libro, lo estético ha de figurar como vía regia para la superación del sujeto creado en la historia.

Ahora comprendemos que la historia elaborada por Foucault se haya presentado a sí misma como un conjunto de ficciones, sometida a una *desrealización* estética que la recrea como literatura o como mito³³. Asistimos a una primacía de lo retórico sobre lo lógico, pues, en Foucault -en Derrida, en Lyotard—, el arte y la literatura ofrecen el medio de enfrentarse a las limitaciones de la historia, de la filosofía y del discurso teórico en general. Por tanto, Foucault describe los eventos con una exactitud puramente *figurativa*, propia de un hablar indirecto

31. Vid. A. Jacob, «Sur le structuralisme», *Les Etudes Philosophiques*, n° 2, 1969, p. 184.

32. Cfr. M. Foucault, «The Functions of Literature», en M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture (Interviews and Other Writings)*, N. York y Londres, Routledge, 1988, p. 312.

33. Cfr. A. Megill, «Foucault, Structuralism, and the End of History», *The Journal of Modern History*, vol. 51, n° 1, marzo de 1979, pp. 498-499.

que exige un análisis *retórico* más que un examen de su i verdad fáctica, pues los signos, en vez de remitir a un i presunto orden de cosas, surgen en un *espacio tropológico* donde cada uno remite siempre y sólo a otros signos; una vez liberado el signo de su función *significante*, cae sobre él una tremenda ambigüedad que borra la distinción entre sentido literal y figurado (cuando Foucault asume el papel de historiador, lo hace bajo la forma de una catacresis)³⁴.

La ficción genealógica ha abolido la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo real y lo imaginario, una vez que el lenguaje se convierte en simulacro donde se da la presencia de las cosas³⁵. Con esto, el *procedimiento* de la escritura foucaultiana tiende a realizar en su propio interior lo que sus ensayos sobre literatura identifican como experiencia desnuda del lenguaje, amante de transgresiones y heterotopías; bajo tal concepción del lenguaje, las cosas y la historia quedan *desrealizadas*, aparecen como simples creaciones, desenmascaradas por la genealogía, en las cuales todo discurso funciona necesariamente como ficción³⁶.

Pero, si estas ficciones construidas por el historiador se presentaran bajo el estatuto de lo novelesco al uso, se descalificarían a sí mismas ante la *verdad*, se situarían «fuera de la verdad», no podrían inducir *efectos de verdad* ni dar lugar a algo que todavía no existe: por ello el *historiador* trata de *fingir* historia sobre la base de una realidad que la hace verdadera, y de *fingir* una realidad todavía inexistente sobre la base de una verdad históri-

34. Cfr. H. White, «Il discorso di Foucault», *Effetto Foucault*, *op. cit.*, p. 126. Vid. G. Deledalle, «L'archéologie du savoir», *Journal of the History of Philosophy*, vol. X, n° 4, octubre de 1972, p. 502.

35. Cfr. M. Foucault, «Distancie, aspect, origine», *op. cit.*, p. 940.

36. Cfr. P. Casanova i Romeu, «Notas sobre pragmática y metapragmática en el lenguaje literario de Michel Foucault», en W. AA., *Discurso, poder, sujeto*, *op. cit.*, pp. 70, 92.

ca³⁷. Así, las acusaciones venidas de los profesionales, como que sus argumentos fluctúan entre el rigor y un «lirismo metafísico» impenetrable, o que él mismo construye en parte las figuras que describe³⁸, caen en la trampa tendida por el hacedor de discursos: se ha enmascarado de historiador con un disfraz que le permita figurar entre los historiadores (el reconocimiento de profesionales eminentes, como Paul Veyne, lo certifica); pero subvierte la historia, reducida a pura versión *mitopoética* sustentada por la voluntad de poder, porque sus historias equivalen a obra de ficción, al rechazar el supuesto de un sentido que se deba describir: por ello puede decirse con Veyne que «Foucault es el historiador completo, el final de la historia, (...) autor de la revolución científica que perseguían todos los historiadores»³⁹.

Construir la historia de este modo equivale a concebir el discurso como violencia que hacemos a las cosas y como práctica que se les impone⁴⁰, más allá de las oposiciones entre verdad y error, entre ciencia e ideología, que imposibilitan la concepción estética del discurso. La escritura, como la acción, responde a un ideal: hacer verdad futura. Se objeta a Foucault que, reduciéndolo todo a «juegos de verdadero y falso», si intenta desenmascarar la voluntad de verdad escondida en las prácticas históricas, supone que su labor goza de inmaculada verdad⁴¹;

37. Cfr. M. Foucault, «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», *op. cit.*, p. 162.

38. Vid. J. Moore, reseña sobre *Las palabras y las cosas*, *Science and Society*, 35, 1971, pp. 490-494.

39. Cfr. F. Revel, «Foucault et les historiens», *op. cit.*, p. 13. P. Veyne, *Cómo se escribe la historia*, *op. cit.*, p. 200; A. Megill, «The Reception of Foucault by Historians», *The Journal of the History of Ideas*, vol. 48, n° 1, 1987, p. 134.

40. M. Foucault, *El orden del discurso*, p. 44.

41. Cfr. D. Freundlieb, «Rationalism v. Irrationalism? Habermas's Response to Foucault», *op. cit.*, pp. 183-185.

por ello precisamente su tarea historiográfica ha de transcurrir por la vía estética, donde sobran justificaciones.

Puesto entre paréntesis el esquema *verdad/error*, esta postura se extiende incluso al comentario de textos, que ahora se ve sustituido por un *uso* de los *mismos* libre del principio de fidelidad textual. Con la lectura y alusión a lo leído, sólo se trata de establecer nuevos juegos de verdad, atendiendo menos a lo que los escritos parecen decir que al uso realizable por el lector de éstos: se trata de construir un nuevo texto, a partir de otros, deformándolos y haciéndolos rechinar si fuera preciso⁴², listo significa que todo comentario encuentra en sí mismo su propio original, y que el texto aludido se repite en una repetición enmascarada pues, entre el primer texto y su repetición, se inserta una ruptura⁴³. Recordando el juego que Foucault comentaba a propósito de Raymond Rous-sel, asistimos a un desdoblamiento del lenguaje, el cual, a partir de un núcleo simple, se separa de sí abriendo en sí mismo un hiato, un vacío que se ha de mostrar y llenar haciendo nacer sin cesar nuevas figuras⁴⁴.

En fin, esta concepción del discurso se extiende a la filosofía misma, verdadero discurso literario disfrazado con recursos teorizadores; con ello la filosofía se transgrede a sí misma, se pervierte, pues su verdad aspira a imponerse, no por la fuerza de sus razones, sino por su propia seducción perversa⁴⁵.

42. M. Foucault, «Entrevista sobre la prisión», *op. cit.*, p. 101.

43. E.S. Shaffer, «The Archaeology of Michel Foucault», *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 7, n° 3, 1976, p. 274.

44. M. Foucault, *Raymond RousseL*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, pp. 23, 27.

45. V. Jara, «Foucault y la filosofía», *op. cit.*, pp. 90-91. Vid. M. Clifford, «Crossing (out) the Boundary: Foucault and Derrida on Transgression», *Philosophy Today*, 31, verano de 1987, pp. 223 y ss.

5.5. Ontología del porvenir

La *ontología del presente* se destruye a sí misma para abrirnos hacia una *ontología del porvenir*, donde nada habrá construido, donde todo siempre estará por crear. Tres ontologías históricas de nuestro presente nos han mostrado lo que somos y cómo hemos llegado a serlo; y cada una de ellas nos abre un vacío donde es posible pensar nuevas posibilidades de ser más allá de lo que somos: tres líneas por donde transcurre la ontología del porvenir, que contemplaremos en los tres capítulos que siguen. Se adivina, pues, que las dos partes en que se divide este libro, y la correspondencia que guardan entre sí en cuanto a su estructura, pretenden reflejar dos lecturas sucesivas e idénticas de todo lo escrito por Foucault.

Si en la primera parte veíamos al sujeto hombre constituirse en el seno de unas reglas de saber, en esta segunda parte abogaremos, con Foucault, por un discurso que, en el vacío de la muerte del hombre, se revela como experiencia de los límites del pensamiento, donde un nuevo pensar se nos hace posible (capítulo 6); si en la parte primera estudiábamos la constitución del sujeto en el campo de las relaciones de poder, en esta segunda se intenta descubrir nuevos modos de acción y resistencia que nos permitan sacudirnos el modo de ser individual y social que se nos ha conferido (capítulo 7); finalmente, si en el último capítulo de la primera estudiábamos la forma moderna de *subjetivación* en cuanto relación consigo mismo, en el capítulo último de esta segunda parte contemplaremos la apuesta por una subjetividad basada en una estética de sí mismo.

En conclusión, frente a las tres líneas de constitución del sujeto estudiadas en la primera parte, se nos ofrecen tres líneas de apuesta por un más allá del *nosotros*: es la ontología del porvenir que Foucault nos abre en el ocaso de ese presente cuya ontología hemos expuesto.

Capítulo VI

Más allá del sujeto *hombre*

6.1. La aventura de los límites

Las palabras y las cosas, una vez descritas las líneas fundamentales de la *episteme* moderna, se cierra con cierta impresión de que esa época acaba y de «que algo está en vías de empezar, algo de lo que no vemos más que un ligero trazo de luz en el bajo horizonte»¹. Lo indeterminado de tales palabras responde a una lógica impecable. En efecto, «no nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos»²; por tanto, si el discurso de Foucault se hallara en el seno de la *episteme* moderna, la arqueología que su libro ha realizado sobre ésta no podría ser acertada; y eso significa que, si tal descripción ha sido afortunada, debe encontrarse fuera de esa *episteme*, en los aledaños de la ulterior (¿la *episteme postmodernái*). Pero, en cualquier caso, si el arqueólogo se pronunciara sobre el lugar que ocupa, estaría emitiendo un discurso sobre

1. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 377.
2. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 345, 221.

las condiciones que posibilitan el mismo -como hiciera el análisis kantiano al pretender descubrir las condiciones transcendentales que posibilitan el conocimiento en general y, por tanto, el suyo³-; por ello, al arqueólogo sólo le cabe dejar su pregunta en suspenso y sugerir que, quizás, el mero hecho de plantearla nos esté abriendo a un pensamiento futuro⁴.

Ahora bien, aunque Foucault no pueda decidir, ¿podremos hacerlo nosotros, lectores actuales? Si pretendiéramos describir la *episteme* sustentadora del discurso foucaultiano estaríamos afirmando que nos hallamos fuera de ella, lo cual resultaría grotesco; y, por ello, cuando Canguilhem asegura haber llegado «la hora de aplicar a la obra de Foucault sus métodos de esclarecimiento, es decir, la genealogía y la interpretación que él mismo aplicó a sus campos de estudio», cae en una contradicción arqueológica⁵. En efecto, si aplicamos a la arqueología el método arqueológico para describir las reglas componentes de su *a priori* histórico, estamos suponiendo que tal método *está en la verdad*, o sea, responde a las reglas de las prácticas discursivas presentes⁶; pero, con ello, nos reconocemos dentro de la misma *episteme* que posibilita el discurso foucaultiano, por lo que, realizando la arqueología de la arqueología, nos encontraremos realizando la arqueología de nosotros mismos, y eso contradice el postulado anterior.

Desde luego, al describir una *episteme* que ya no es la nuestra, y referirnos a unos enunciados que nosotros ya no podemos decir por no ser de nuestro *tiempo*, nos acercamos a los límites de nuestras propias posibilidades

3- Cfr. R. Lilly, «Foucault: Making a Difference», *Man and World*, vol. 24, n° 3, 1991, pp. 268-269.

4. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 375.

5. G. Canguilhem, «Presentación», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, p. 12.

6. Vid. M. Foucault, *El orden del discurso*, pp. 30-31.

discursivas, y, con ello, sentimos que somos diferencia, discontinuidad, azar, historia sin sujeto, pensamiento sin conciencia. De este modo, la arqueología, si bien no puede iluminar directamente las condiciones que le subyacen, las alumbraba de modo indirecto al hacernos sentir aquello que *no* somos⁷. Más aún, si, con respecto a la *episteme* clásica, todo cuanto hace la arqueología es describirla —como así ha hecho—, al intentar describir la *episteme* moderna, ejecuta además la tarea de desprenderse totalmente de ella, la tarea de traspasar sus límites, de forzar las condiciones que posibilitan nuestro propio pensamiento⁸.

En cuanto saberes radicados en la *episteme* moderna, se refería Foucault al psicoanálisis, a la etnología y a la lingüística. Etnología y psicoanálisis poseen un estatuto muy particular, pues tratan sobre el *a priori* que hace posible un saber sobre el hombre, y así lo disuelven, son *contraciencias* con respecto a las ciencias humanas; una tercera *contraciencia*, la lingüística, suministra a las dos anteriores su modelo formal, a modo de teoría sobre aquello que, exterior al hombre, limita y posibilita cuanto éste puede pensar. En el suelo mismo de la *episteme* moderna anidan, por tanto, tres saberes que pugnan por excavar en el mismo suelo que los posibilita y con ello lo socavan⁹. Pero ¿y la arqueología...?, ¿dónde situarla?

En realidad, las líneas fundamentales que caracterizan esas tres *contraciencias* podrían aplicarse adecuadamente a la arqueología. Igual que el psicoanálisis, ella señala hacia lo inconsciente e inaccesible al sentido, hacia los már-

7. M. Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 221-223.

8. Vid. M. Foucault, «Segunda entrevista con Michel Foucault» (con R. Bellour), *op. cit.*, p. 77. Vid. P. Meisel, «What Foucault Knows?», *Salmagundi*, n° 44-45, 1979, pp. 235-241.

9. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 367-370. Vid. F. Jaraúta, *La filosofía y su otro*, pp. 98-99.

genes de la representación, hacia lo límites que posibilitan todo saber sobre el hombre; igual que la etnología, la arqueología busca las formas singulares de cada cultura, los límites y diferencias que la definen, las normas, reglas y sistemas subyacentes a las representaciones de los sujetos; al igual que la lingüística, finalmente, la arqueología explora las reglas de lo que puede ser dicho, y, en concreto, las formas-límite de los discursos sobre el hombre. En conclusión, como esas tres *contraciencias*, la arqueología indaga las condiciones *epistémicas* que han posibilitado las ciencias humanas, y, por ello mismo, disuelve la figura del hombre al revelar el *a priori* histórico que la posibilita¹⁰.

Considerando lo expuesto, parece admisible colocar la arqueología como cuarta *contraciencia*, *contraciencia* con respecto a la actual ciencia histórica, según Gutting propone¹¹, pero, si ha suministrado el conocimiento del *a priori* de las tres primeras, no puede participar de su mismo espacio del saber y, por tanto, resulta excluida de la anterior consideración; por otra parte, esas *contraciencias*, en su ambigüedad, siguen radicadas en la *episteme moderna*, como bien muestra la etnología estructural de Lévi-Strauss, que, disolviendo el hombre en favor del sistema, lo restaura subrepticamente¹². Nada puede responder, por otra parte, Foucault sobre el lugar de su arqueología si no es con la imprecisa impresión de que algo se acaba, de que el pensamiento arqueológico tal vez sea un síntoma de un cambio subterráneo; otros, no sustentados sobre nuestro propio orden, podrán decidirlo.

En esta aventura de los límites hemos escuchado voces intempestivas, disidentes, continuamente evocadas por

10. Vid. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 362-370.

11. Cfr. G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, *op. cit.*, p. 268.

12. Cfr. C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1972, pp. 357-358.

Foucault a lo largo de su historia de los órdenes discursivos; entre todas ellas, que son «punto de fuga de la modernidad»¹³, destaca la de Nietzsche, quien, incómodo en su tiempo, sigue siéndolo en el presente, ya a punto de fenecer, y nos hace sentirnos a nosotros mismos fuera de nuestro espacio desde que, con la ausencia de Dios, la pregunta kantiana «*Was ist der Mensch*» culmina en una respuesta que la suprime y supera: *der Übermensch*¹⁴.

6.2. Después del hombre

Diagnosticado el *sueño antropológico* -reinante desde que Kant despertara del sueño dogmático por obra de Hume—, bien podría ser Foucault, con su labor arqueológica, el Hume que nos despierta del sueño donde han emergido las ciencias humanas, según Canguilhem sugería¹⁵, al descubrir las condiciones que han posibilitado la emergencia de la figura *hombre* en el saber y, con ello, hacer posible también su desaparición.

Gran polvareda ha levantado el anuncio de la muerte del hombre, proclamado al final de *Las palabras y las cosas*. La extrema sensibilidad de los humanistas blandos, junto con las buenas intenciones de quienes en esa actitud contra el humanismo encuentran una aportación al humanismo auténtico, han contribuido a volver irrisoria, en unos casos, o trágica, en otros, una afirmación que, contemplada serenamente, dice mucho más y mucho

13. F. Jarauta, «De la razón clásica al saber de la precariedad», en W. AA., *La crisis de la razón*, p. 48.

14. Cfr. M. Foucault, *Introduction a l'anthropologie de Kant*, *op. cit.*, p. 127.

15. Cfr. G. Canguilhem, «Mort de l'homme ou épaissement du 'cogito'», *op. cit.*, p. 618.

menos de lo esperado¹⁶: con su *muerte del hombre*, Foucault sólo pretende evidenciar la manera en que el hombre ha sido formado y ha funcionado en el saber, como figura sujeta al flujo de las *epistemes*: «retenons, done, nos larmes»¹⁷. ¿Qué naturaleza tiene esa muerte del hombre? A semejanza de la muerte de Dios en Nietzsche, obviamente no se trata de la desaparición de la especie humana, pero tampoco de un simple acontecimiento ocurrido en la conciencia de los hombres; es un evento quizás inminente en el ser de nuestra cultura, en una de cuyas suertes se concertaron las condiciones epistémicas para que el hombre apareciera, lo mismo que desaparecerá tan pronto como, en una nueva tirada, ese *a priori* dé paso al siguiente¹⁸. Con esto, el pensar arqueológico se inscribe en esa *meditación preparatoria* de que hablaba Heidegger, mediante la cual el hombre, aun sin poder substraerse al destino del ser donde se asienta, se abre a otras posibilidades de futuro¹⁹.

La forma *hombre*, tan efímera como todas cuantas han sido puestas en juego por las cambiantes condiciones epistémicas, parece tocar a su fin. Ahora bien, ¿cuál será la próxima tirada de dados? Empleando la clave que en

16. Como diferentes muestras, *vid.* J.-M. Domenach, «Une nouvelle passion», *Esprit*, n° 7-8, 1966, pp. 77-78; G. Amengual, «Lectura humanista del antihumanismo», *Diálogos Filosóficos*, n° 20, mayo-agosto de 1991, p. 202; G.S. Rousseau, «Whose Enlightenment? Not Man's: The Case of Michel Foucault», *Eighteenth-Century Studies*, 6, 1972-1973, pp. 238 y ss.

17. M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur», *op. cit.*, p. 101.

18. *Vid.* M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 375. *Vid.* F. Dagognet, «Du structuralisme. 2. Mort de l'homme au fin de l'anthropocentrisme», *Lettres francaises*, 27 de marzo de 1968, pp. 9-10; J. Langlois, «Michel Foucault et la mort de l'homme», *Science et esprit*, mayo-septiembre de 1969, pp. 209 y ss.

19. Cfr. M. Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Nancea, 1978, p. 103.

repetidas ocasiones hemos tomado de Deleuze, habríamos de preguntarnos con qué fuerzas del *afuera* entrarán en combinación las *fuerzas en el hombre*, y cuál será la forma resultante²⁰. Pero, dado que con esta pregunta quizás excavamos en el *a priori* histórico que nos sostiene, su respuesta debe entenderse a guisa de juego.

En primer lugar, tomemos el *superhombre* inventado por Nietzsche, y entendámoslo como aquella forma en que las *fuerzas en el hombre* entran en combinación con las fuerzas del gran vacío para quedar en su estado salvaje, libre y dionisíaco, previo a la formalización discursiva y a la codificación por relaciones de poder; en esa liberación de las fuerzas del *afuera*, el superhombre sería *hybris*, ser que se substraerá a la disciplina del mundo de la *ratio* y de la moral gregaria²¹. Tal vacío, al que serían dejadas las fuerzas, se abre por la muerte de Dios, que significa, al mismo tiempo, muerte del hombre en cuanto figura teologizada y compuesta con los atributos antes proyectados por los humanos en la divinidad, según ocurre en Sartre; por ello el superhombre nietzscheano no es un hombre nuevo que tenga más de hombre que de Dios, sino un ser libre de ese Dios cuya imagen encarnaba y, por tanto, libre de sí mismo²².

Digno también de consideración, el esbozo concreto del mismo Deleuze explica cómo las *fuerzas en el hombre* entrarían en combinación con fuerzas del *afuera*, que ya no son fuerzas de elevación al infinito (para dar lugar a la forma *Dios*, como en la época clásica) ni fuerzas de la

20. G. Deleuze, *Foucault*, pp. 166-170; también «Uhomme, une existence douteuse», *Le Nouvel Observateur*, 1 de junio de 1966, pp. 32-34.

21. Vid. G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, p. 252.

22. M. Foucault, «Foucault responde a Sartre», *op. cit.*, p. 42. Vid. J. Bernauer, «The prisons of Man: An Introduction to Foucault's Negative Theology», *International Philosophical Quarterly*, vol. 27, n° 108, diciembre de 1987, pp. 367, 368, 376.

finitud (para producir la forma *hombre*, como en la *episteme* moderna), sino fuerzas de un *finito-ilimitado* por las que un número finito de componentes puede producir una pluralidad prácticamente ilimitada de combinaciones²³.

¿Qué encontraremos, una vez despiertos del *sueño antropológico*? Tal vez la posibilidad de un análisis más fecundo de todo lo concerniente a los humanos, aun sin recurrir al cómodo fundamento de la figura *hombre*²⁴; de hecho, las ciencias humanas así lo demuestran, pues, en vez de conducir a algo que sería *lo humano* —su verdad, su naturaleza, origen o destino—, describen instancias exteriores a ello, tales como sistemas, estructuras, combinaciones o formas²⁵.

En el terreno práctico se han denunciado los efectos deletéreos que la postura de Foucault contra el humanismo atrae sobre la humanidad. Así, por ejemplo, asocian~> do la crisis del humanismo con la pérdida de la ^ subjetividad en la concepción técnica vigente —a la ma-* * ñera de Husserl en su *Krisis*—, no han faltado quienes ven & en *Las palabras y las cosas* la actitud de un tecnócrata. ^ Foucault, en cambio, considera que «la tecnocracia es ° una forma de humanismo» que incluso hoy se atribuye la capacidad de definir eso que se llama «la felicidad de los hombres»²⁶. Estas palabras nos recuerdan a Heidegger, cuando interpretaba la crisis del humanismo como un

23. G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 69; también «Sobre la mort de l'home i el superhome», *Saber*, n° 12, enero de 1987, pp. 68-71.

24. Vid. H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Un parcours, op. cit.*, p. 71.

25. Cfr. M. Foucault, «Conversación con Michel Foucault» (de P. Caruso), *op. cit.*, p. 86.

26. *Ibid.*, pp. 87-88.

aspecto de la crisis de la metafísica occidental, cuya última manifestación se encuentra en la técnica y en su proyecto de dominar los entes; concebido el ser como objetividad y *presencia*, y definido el hombre como sujeto (desde Descartes y Leibniz), la misma subjetividad resulta objetivada y reducida a objeto de manipulación. De esta manera, cuando se clama por el sujeto en contra de la técnica, se olvida que el sujeto defendido se sitúa en la misma raíz de ésta y, por tanto, de la misma deshumanización; luego el humanismo no puede ofrecerse como valor alternativo a los valores de la técnica²⁷.

En esta misma línea, cuando Foucault habla sobre los malos servicios que el humanismo ha prestado al hombre, no apela a un humanismo más auténtico, a la manera de Lévi-Strauss cuando propugna un nuevo humanismo, generalizado a la humanidad entera, nacido de la reconciliación entre el hombre y la naturaleza²⁸. No precisamos salvar ningún aspecto del humanismo, pues se puede practicar una historia del saber y una política progresista sin necesidad de la idea de hombre en cuanto respuesta a las preguntas «¿quién habla» y «para quién es buena la acción»; Ja_socjejiad_j3uedejh^^ y en particular, sin el mito Humanista, de la misma manera que ha demostrado poder funcionar sin la idea de Dios: mostrarlo tal vez sea el papel del filósofo hoy²⁹.

27. M. Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», *op. cit.*, pp. 99-100, 106 y ss. Cfr. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, *op. cit.*, pp. 39-46.

28. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, II, México, Siglo XXI, 1979, p. 259. Vid. M. Corvez, «Le structuralisme de Michel Foucault», *Revue Thomiste*, vol. 68, 1968, pp. 101 y ss.

29- Vid. M. Foucault, «Conversación con Michel Foucault» (de P. Caruso), *op. cit.*, pp. 87-91. Vid. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (precedido por J. P. Same, *El existencialismo es un humanismo*), Buenos Aires, Ediciones del 80, 1981, p. 67. También A. Hooke, «The Order of Others: Is Foucault's Anti-humanism Against Human Action?», *Political Theory*, vol. 15, n° 1, febrero de 1987, pp. 39, 40, 45, 52.

Sin embargo, la crítica al humanismo no se identifica necesariamente con el denuedo dirigido a la modernidad inaugurada por la Ilustración, uno de cuyos componentes, la reflexión sobre el presente por parte del filósofo, sigue vigente todavía. Más aún, el humanismo se opone a la actitud ilustrada, pues éste no hace sino poner en juego un conjunto de temas para justificar la concepción del hombre vigente en cada ocasión otorgándole un valor intemporal, y, por tanto, impide la crítica hacia el *nosotros* presente, el más precioso legado de la Ilustración, según exponíamos en la introducción de este libro³⁰.

El final del hombre significa la desaparición de esa figura que el saber moderno, para comprender la vida, el lenguaje y la producción, ha erigido como sujeto que vive, habla y produce³¹; y hoy esa figura ha perdido su carácter imprescindible, pues hemos descubierto que su fecundidad metodológica no es tan grande como se creía, desde el momento en que la arqueología ha mostrado estructuras cognoscitivas que nunca al *cogito* ni en su versión fuerte, ni en su versión atenuada a la manera del *cogito* pre-reflexivo de Sartre³². Así se sospechaba desde que Cavallés hablara de la necesidad de sustituir la conciencia por el concepto, el sistema o la estructura; desde que Bachelard se desprendiera de la epistemología cartesiana cuando se preguntaba en qué devendría el sujeto de saber una vez puesto el *cogito* en pasiva (*cogitatur, ergo est*); en fin, desde que el papel fundacional del *Yo* pensante, propio de Descartes, Kant

30. M. Foucault, «What is Enlightenment?», pp. 43, 45.

31. Vid. M. Foucault, «La naissance d'un monde», *Le Monde*, 3 de mayo de 1969, suplemento al n° 7558, p. VIII. Vid. H. Atlan, *apud* Th. Deloof, «Après Foucault: parler, diré, penser», *Les Etudes Philosophiques*, n° 4, octubre-diciembre de 1986, pp. 448-449.

32. M. Foucault, «Conversación con Michel Foucault» (de P. Caruso), pp. 78, 79.

y Husserl, quedara superado, y la razón dialéctica dejara paso a una nueva razón analítica, incompatible con el humanismo, manifiesta en Russell, Wittgenstein o Lévi-Strauss³³.

La tesis foucaultiana sólo resulta inquietante para los habituados a un mundo donde descubriríamos nuestras raíces en los hombres del pasado; constatando que el saber se explica sin el fundamento del hombre, nos sentimos arrancados de nuestros orígenes intelectuales, como niños extraviados³⁴. Pero, —según diremos en los próximos epígrafes— la superación del humanismo no responde a una actitud puramente teórica, como algunas lecturas suaves sostienen, sino que acarrea importantes consecuencias para la práctica³⁵.

6.3. La disolución del sujeto en el ser del lenguaje

De acuerdo con el análisis arqueológico de los diferentes órdenes de nuestra cultura, la figura *hombre* sólo se hizo posible cuando el ser del lenguaje, unificado durante el Renacimiento en la semejanza cósmica y unificado en la *episteme* clásica por el primado del discurso representativo, se fragmentó. Por eso, cuando en el seno mismo de la *episteme* moderna el ser del lenguaje parece intentar reconstituirse por el empuje de la *literariedad*, cabe la sospecha de que el ser del hombre esté pronto a desaparecer; el arqueólogo, que no puede pronunciarse sobre la

33- Vid. G. Canguilhem, «Mort de l'homme... du 'cogito'», *op. cit.*, pp. 616-617.

34. Cfr. R.-M. Albérés, «L'homme n'est plus dans l'homme», *Les Nouvelles Littéraires*, n° 2035, 1966, p. 5.

35. Vid. N. Fraser, «Michel Foucault: A 'Young Conservative'», *Ethics*, vol. 96, n° 1, octubre de 1985, p. 171.

próxima tirada de dados, nos dice que «la única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que, en la cultura occidental, jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje»³⁶. En efecto, el tema del sujeto fundador (como el de la experiencia originaria o el de la mediación universal del *logos*), en cuanto donante de contenidos a las formas vacías del lenguaje o en cuanto descubridor del sentido de las cosas, elide la realidad del discurso, reducido a puro significante³⁷; a la inversa, cuando el lenguaje remite a sí mismo, la figura del sujeto en cuanto fuente de sentido se torna inútil.

La importancia actual de la lingüística, sus proyectos de formalización general del pensamiento, su interés en la etnología estructural y el psicoanálisis (lacaniano, sobre todo), la misma arqueología con su atención a los enunciados —no al hombre—, y, muy especialmente, la fascinación que la literatura siente hacia el ser del lenguaje, atestiguan algo oculto a nuestras miradas. Pero el arqueólogo, según decíamos al comienzo del presente capítulo, no puede determinar si este interés por el lenguaje y por restaurar su unidad perdida al desaparecer la *episteme* clásica, radica en la *episteme* moderna o, por el contrario, transgrede los límites de ésta como signo de un nuevo orden de pensamiento en que estamos a punto de situarnos; quizás, el simple hecho de sentir estas dudas indique que se halla irrumpiendo un pensamiento futuro cuyas raíces ya no podemos pensar³⁸. Con todo, intérpretes, lanzaremos los dados apostando por esta última opción.

36. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 329. Vid. J. Brosse, «L'étude du langage va-t-elle libérer un homme nouveau?», *Arts et Loisirs*, 25 de mayo de 1966, pp. 8-9.

37. M. Foucault, *El orden del discurso*, pp. 39-41.

38. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 298-299, 371.

Después del Renacimiento, con la época clásica, el lenguaje, perdida su naturaleza de *prosa del mundo*, se convierte en pensamiento que representa el pensamiento. En nuestros días, por el contrario, la lingüística descubre lo gramatical puro en su propia materialidad y al margen de toda representación, y la literatura manifiesta la reaparición del lenguaje en su ser vivo, como realidad total, más allá de la teoría de la significación, como si los signos recuperasen el ser, perdido tras la época renacentista, de remitirse infinitamente unos a otros, aunque sin una clave que cierre su movimiento, porque esa clave donadora de sentido ahora es el vacío; algo semejante escribe Derrida al referirse al inacabado juego de reenvíos entre los trazos, que arruina la noción misma de signo³⁹. Si el lenguaje clásico consistía esencialmente en nombrar, en asignar una representación verbal a toda representación, en la literatura actual el lenguaje es Verbo, Palabra, que, al triturarse —como ocurre en Mallarmé, Roussel o Leiris—, se continúa y extiende en un proceso indefinido⁴⁰.

Gran parte de la obra de Foucault, la dedicada a los análisis literarios, se revela como una ontología cuando pretende mostrar cómo el ser del lenguaje, en toda su plenitud, se hace presente en la literatura moderna, donde el sujeto hablante tiende a disolverse: esos análisis se dan por objetivo una «ontología formal de la literatura», apoyada en el hecho de que en ese discurso —al decir de Blanchot— la palabra no es un hablar, sino un ser⁴¹. Justamente este nuevo ser del signo, que funda una verdadera ontología, separa a Foucault —según Wahl— del

39. *Ibid.*, pp. 274-276, 51-52. Cfr. E. Trías, «La obra de Michel Foucault», *op. cit.*, p. 66. Cfr. J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 58-59.

40. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 108-109.

41. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, pp. 51-52.

verdadero estructuralismo, donde el signo no tiene *ser*, sino sólo ser puramente lógico, como puro *elemento diacrítico* dentro del juego formal de diferencias que es la lengua⁴²; la ontología formal de la literatura, en cambio, nos presenta el ser del lenguaje desplegándose en un espacio, ajeno a las estructuras del tiempo o de la memoria en cuanto componentes esenciales de la conciencia y del sujeto⁴³.

La primacía actual de) lenguaje se manifiesta en los proyectos de una formalización universal de todo discurso, de una teoría general de los signos o de una exégesis integral del mundo, pero, sobre todo —y como revancha frente a la objetivación llevada a cabo por la filología—, en el proyecto de reintegrar el lenguaje a su ser puro de Palabra; desde el momento en que se suscita la *trivial* pregunta «¿quién habla?», formulada por Nietzsche y vuelta a tomar por Mallarmé para responder que .quien habla es Ja_ñabjajnisma_ —no en su sentido, sino en su ser enigmático y precario—, el sujeto se borra igual que Mallarmé se borraba a sí mismo de su propio lenguaje para convertirse en tjuro^ejecujrorden^^

bro, donde el discurso se compone a si mismo. En efecto, aunque, desde muy antiguo, ha existido esa forma de producción que académicamente llamamos *literatura*, el aislamiento de un lenguaje particular cuya esencia es *ser literario* se inicia con la *episteme* moderna, al comienzo del siglo XIX, cuando la literatura encierra una naturaleza intransitiva radical y se libera del discurso de ideas y de su orden racional (propio de la retórica neoclásica)⁴⁴.

42. F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, pp. 30 y ss. Cfr. M. Corvez, «Les nouveaux structuralistes», *op. cit.*, pp. 585-588.

43. M. Foucault, «Le langage de l'espace», *Critique*, n° 203, abril de 1964, pp. 378, 379.

44. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 293-294, 297.

Para el estructuralismo (como para el análisis lógico del primer Wittgenstein), dado que el significado depende del sentido, el mensaje ya no es la expresión de una experiencia del sujeto hombre, sino una de las posibilidades y límites del código, único protagonista que habla; en la fenomenología ocurre lo contrario: el sentido precede a la lengua, constituida cuando el sujeto hablante quiere expresar su experiencia. Ahora bien, con los nuevos tiempos, según Foucault, el lenguaje no comienza con un sentido donado por el mundo en una experiencia originaria («el mundo habla»), como quiere la fenomenología, ni comienza con el significante ordenado por el sistema («el código habla»), como quiere el estructuralismo, ni mucho menos con la conciencia: el lenguaje tiene su principio en el *ser lenguaje*, en un *se habla* productor de *enunciados* donde todo lo demás se constituye⁴⁵. El *ser lenguaje* se extiende en un espacio de acontecimientos, es histórico, *epocal* — como dice Heidegger del Ser—: se realiza en las distintas *epistemes*, signos de esa *epocalidad*.

Cuando el lenguaje goza de su propio ser, el mundo de los símbolos se libera de toda sujeción a *realidad* efectiva que lo domine y mida a través de criterios como el de objetividad; entonces se nos revela la esencia lingüística del ser, forma de ser que se experimenta cuando, igual que Zaratustra, los símbolos se viven como danza y juego⁴⁶. De aquí el interés de Foucault hacia ese gramático oscuro y anómalo de comienzos del XIX, J. J. J. J. J., quien, al buscar en el origen del lenguaje, no encuentra un conjunto de palabras fuertemente atadas a su referencia, sino la misma lengua hablada hoy, en estado de jue-

45. Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, pp. 83-84.

46. M. Foucault, *El orden del discurso*, pp. 15-18. Cfr. G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, pp. 38-39.

go, murmullo de frases que se entrecruzan en proliferación infinita, sólo movidas por su propio azar⁴⁷.

Los cuadros de Paul Klee -como Velázquez en el orden clásico— simbolizan esta época en cuanto superficies donde figura el signo en su modo de ser de puro signo, ajeno al sentido: en ellos aparecen todos los elementos fundamentales que pueden constituir la pintura (trazos, gestos, actos, graffías, lincamientos, superficies...) en cuanto pintura sólo⁴⁸. De igual modo, la escritura se libera del tema de la expresión y, con ello, de la interioridad subjetiva, para referirse sólo a sí misma e identificarse con su propia exterioridad desplegada en la materialidad de sus elementos (la sonoridad fonética, la imagen gráfica). Entonces, liberados de cualquier instancia extrínseca que los controle, los signos siempre están en trance de transgredir sus propios límites para abrirse al espacio del *ajue-rra*, donde el sujeto que escribe desaparece sin cesar⁴⁹.

La materialidad del lenguaje habitaba antes en un espacio no definido por la retórica, sino por la biblioteca, donde las palabras se acumulan infinitamente dejadas a su propia suerte y como en una cámara de resonancia⁵⁰. En tal espacio, quien habla, para Mallarmé, no es el sujeto gramatical puro ni el sujeto psicológico, sino quien dice *yo* en esa masa presente y futura de obras, cartas, borradores... a través de la neblina continua de su lenguaje, siempre exterior a ese discurso, como un punto

47. Vid. M. Foucault, «7 propos sur le 7e ange», en J. Brisset, *La grammaire logique suivi de la Science de Dieu*, París, Claude Tchou, 1970, pp. VIII, X, XI.

48. M. Foucault, «L'homme est-il mort?», *op. cit.*, p. 9.

49. M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *op. cit.*, p. 78.

50. M. Foucault, «Un 'fantastique' de bibliothèque», *Cahiers Renaud-Barrault* (París, Gallimard), n° 59, marzo de 1967, pp. 10-12.

Vid. J. Roudaut, «Bibliothèque imaginaire», *Magazine Littéraire*, n° 207, mayo de 1984, p. 47.

virtual de unidad y única convergencia en el infinito; quien habla es el murmullo sin forma que toma su forma en la literatura⁵¹. Pero, recientemente, la literatura desaparece en cuanto biblioteca para convertirse en red (al margen de la verdad de las palabras o de la serie histórica) cuyo único *a priori* es el lenguaje plegado sobre sí mismo, que establece un vacío en cuyo interior no cesa de hablar⁵².

Signo de la nueva época es la experiencia literaria de Bretón, que descubre un espacio del discurso donde la escritura se presenta como *antimundo*, como *antimaterialio*⁵³. Y Artaud, quien, buscando el lenguaje más allá de los pensamientos y sentimientos de los hombres, encuentra en los gestos y gritos, en la danza y la música, el lenguaje escénico por excelencia, pues el teatro no se creó para analizar caracteres o conflictos de orden humano⁵⁴.

Signo de la nueva época es Raymond Roussel, cuando el lenguaje irrumpe con su propio poder en el azar del discurso: es su propio poder, patente cuando las palabras se separan de las cosas, y no la extravagancia de la imaginación o el esoterismo de su lenguaje, lo que engendra esos disparates, mero fruto del encuentro casual de las palabras⁵⁵. Ese azar es exterioridad que elimina al sujeto creador, y muestra al lenguaje entregado a su propia dinámica, *rimando* consigo mismo y creando figuras

51. M. Foucault, «Le Mallarmé de J.P. Richard», *Ármales*, año 19, n.º 5, septiembre-octubre de 1984, pp. 999-1000.

52. M. Foucault, «Distance, aspect, origine», *op. cit.*, pp. 938, 944.

53. *Vid.* M. Foucault, «C'était un nageur entre deux mots» (entrevista con C. Bonnefoy), *Arts et Loisirs*, 5 de octubre de 1966, pp. 8-9.

54. Cfr. A. Artaud, *El teatro y su doble*, Barcelona, Edhasa, 1986, p. 144.

55. Cfr. M. Foucault, «Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel?», *Le Monde*, 22 de agosto de 1964, p. 9.

{*máquinas*, imágenes-palabra...) que se forman antes que el discurso y las palabras mismas; pero, además, el ser del lenguaje mata al mismo escritor en el mismo movimiento en que, al responder a la pregunta «¿cómo escribí algunos de mis libros?», la vida de Roussel desemboca en el suicidio⁵⁶.

Signo de la nueva época es, tras la segunda guerra, esa literatura que se dice *deshumanizada*, opuesta a la nueva versión del humanismo propiciada por los existencialistas a través del absurdo. La nueva novela hiere la idea misma de *libro* como lugar donde fluye y se desarrolla de modo natural el relato, igual que la vida misma, y lo diluye en una multiplicidad discontinua⁵⁷; liquida al autor, pero lleva también la discontinuidad y disolución al mismo protagonista, reducido a objeto sin significación e identidad *humana* (así lo hace Robbe-Grillet cuando describe *casi-geoméricamente* los objetos para reducirlos a meros campos visuales anteriores a toda significación antropomórfica)⁵⁸. Y, en el *nouveau théâtre*, los personajes de Beckett se sienten a sí mismos inexistentes, reducidos a la pura exterioridad de las palabras; son seres sin nombre, innominables, sin ser, que no pueden vivir ni morir, ni cesar ni comenzar, y remiten a una «región neutra» donde se hunde el escritor caído en la ausencia del tiempo, según escribía Blanchot⁵⁹.

El lenguaje literario es ahora afirmación de sí mismo, escritura pura; elimina todo sujeto por ser él mismo

56. Vid. M. Foucault, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, pp. 69, 13-16.

57. Vid. R. Barthes, «Literatura y discontinuidad», en *Ensayos críticos*, *op. cit.*, pp. 213-214; también sobre la nueva narrativa, *vid.* M. Foucault, «A propos de Margüeme Duras», *Cahiers Renaud-Barrault*, vol. 89, 1975, pp. 8 y ss.

58. Cfr. M. Foucault (*et alii*), «Débat sur le román dirige par Michel Foucault», *Tel Quel*, n° 17, 1964, p. 40.

59. Cfr. B. Clément, «Les premiers lecteurs de Samuel Beckett», *Critique*, n° 467, abril de 1986, pp. 299-303.

«subjetividad escribiente»⁶⁰. Pero esa misma *subjetividad* queda imposibilitada, pues el nuevo espacio literario, donde los signos remiten sólo a relaciones entre ellos, ya no remite a nada, es un *no lugar*, un espacio vacío en que todo cae en suspenso; por ello, paradójicamente, la afirmación de ese ser equivale a su propia aniquilación, y su máximo brillo anuncia su muerte —como diría Barthes⁶¹.

6.4. El horizonte del ser

El papel egregio de que gozan algunas obras literarias en la historia de los órdenes de pensamiento se debe a su situación limítrofe, en el intersticio entre *epistemes*. *El Quijote* se presenta como escritura que, radicada en el orden renacentista de la similitud, se acerca hasta los márgenes de éste y se abre al orden de la representación clásica; Sade, desde ésta última, se proyecta hacia un más allá de la representación, propio de la *episteme* moderna; Mallarmé marca la irrupción del lenguaje en su ser pleno, mientras que Blanchot, Bataille, Borges... nos llevan más allá de nuestros límites actuales⁶². Hay, pues, unas figuras *entre-dos*, *entre-dos*, *entre-dos* del espacio donde se asientan, y que, por ello, contradicen el carácter absoluto y determinante de la *episteme* y la soberanía de que parece gozar según una lectura par-

60. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 294.

61. Cfr. R. Barthes, *El grado cero de la escritura* (seguido de *Nuevos ensayos críticos*), Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, pp. 43-44.

62. Vid. J.G. Melquior, *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, FCE, 1985, p. 98. Vid. J. Lacourture, «Le cours inaugural de Michel Foucault: éloge du discours interdit», *Le Monde*, 4 de diciembre de 1970, p. 8.

cial de *Las palabras y las cosas*⁶³; además del archivo, hay un *meta-archivo* y un *contra-archivo* representado por ciertos textos literarios cuyo poder es *an-arqueo lógico*⁶⁴.

Así, cuando se atribuye a *Las palabras y las cosas* un talante estructuralista, se olvida que, además de describir unos órdenes de pensamiento, también trata de sus márgenes para atestiguar la existencia de un pensar que se arroja al vacío abierto más allá de ellos⁶⁵. Foucault no incurre en el determinismo de la *episteme* entendida como estructura fija que -en un *monismo epistemológico*- determina de manera absoluta la producción de discursos, ignorando sus posibilidades transgresivas⁶⁶, pues ha sido precisamente la consideración de textos que hacen saltar los límites epistémicos la que le ha servido de punto de partida para poder hablar de órdenes discursivos. Verdaderamente la arqueología de las ciencias humanas pretende describir el sistema subyacente, sea bajo la forma un tanto estricta de la *episteme* o bajo la forma abierta y amplia del *archivo*, y de ese modo Foucault guardaría afinidades con la pasión por el sistema característica del estructuralismo; pero la aventura de los límites a la que tal indagación nos invita, muestra que la oposición *hombre/sistema* no se decanta a favor del segundo con la muerte del primero (según los reproches humanistas ya consi-

63. D. Carroll, «The Subject of Archeology or the Sovereignty of the *Episteme*», *op. cit.*, pp. 715-717. También M. Tafuri, «Lettura del testo e pratiche discorsive», *Il dispositivo Foucault*, *op. cit.*, pp. 40-42.

64. Cfr. R. Bellour, «L'homme, les mots», *Magazine Littéraire*, n° 101, 1975, p. 21.

65. Vid. J. M. Domenach, «Le système et la personne», *Esprit*, n° 5, 1967, pp. 771-780.

66. Vid. tal opinión en M. El Kordi, «L'archéologie de la pensée classique selon Michel Foucault», *Revue d'histoire économique et sociale*, n° 51, 1973, pp. 309 y ss.

derados), pues resulta sobrepasada por un pensar que aspira a ir más allá de ambos términos⁶⁷.

Al comenzar la lectura de *Las palabras y las cosas*, encontramos la confesión de que «este libro nació de un texto de Borges, de la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento -al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía-»; se trata de la célebre clasificación encontrada en «cierta enciclopedia china»⁶⁸. De acuerdo con los manuales de lógica clásica, esa clasificación vulnera las más elementales reglas, es puro absurdo, pura contradicción, algo que no podemos pensar; por tanto, proferir tal discurso es hacer como quien dice «es lunes y no es lunes»: decir algo que no se puede pensar, proferir palabras sin decir nada, realizar simplemente una actividad de articulación fonética (o de dibujo de palabras)⁶⁹. Y, sin embargo, entre *el impensable* propuesto por Borges y el *impensable* vulgar propuesto por nosotros, se abre una diferencia enorme, imposible de ser valorada por el análisis lógico del lenguaje: la del asombro, la sonrisa, la inquietud que ese texto literario produce; la del *Vacío mental*, «la Pasión del pensamiento» como diría Deleuze⁷⁰.

La enciclopedia china nos está mostrando el límite de nuestro propio pensamiento — aqueUo^ue_yjjjK>^Dodríaj ,mos pensar—, bajo la forma de un pensamiento exótico que nos seduce, pues habla, jiodeunimundo fantástico, sino de_un espacio imposible, espacio vacío donde esos seres vienen a juntarse de una forma impensable, espacio que es el *no lugar* del lenguaje. Se trata de un espacio abierto por el lenguaje en el mismo instante en que éste

67. A. La Rocca, «Michel Foucault», *Befagor*, año XXXII, n° 1, enero de 1978, p. 327.

68. Vid. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 1-2.

69- Cfr. P. F. Strawson, *Introducción a una teoría de la lógica*, Buenos Aires, Nova, 1969, p. 3.

70. Cfr. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 92.

se arruina, espacio donde reinan las *heterotopías*; por ello este espacio vacío no tiene nada que ver con los mundos posibles de la fantasía -que, por ser posibles, permiten al lenguaje y al pensamiento discurrir hermanados-. Este espacio es una *a-topta*, y una *a-fasia* el lenguaje que lo instituye⁷¹. Precisamente, si el texto de Borges nos produce malestar, se debe a que destroza el orden donde hablamos y se nos dan las cosas; y con su carácter aberrante se convierte en la primera señal de un Otro⁷². ¿Habrá, pues, *otros órdenes*?

Hay «un orden en general», del que se ocupan las teorías científicas o las interpretaciones filosóficas. Pero, además, existen «los códigos fundamentales de una cultura», los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas; sobre éstos se centra la arqueología cuando describe las diversas *epistemes* desde el Renacimiento (asunto ya tratado en el segundo capítulo). Y lo que precisamente hacen obras literarias como las arriba citadas es liberarse insensiblemente de las condiciones impuestas por la *episteme* o «código primario» donde se sitúan, distanciarse respecto de ellas para descubrir que, más allá del propio orden, hay otros órdenes posibles⁷³. Precisamente la experiencia desnuda de que «hay un orden», de que hay posibles órdenes diferentes a nuestro propio *a priori* histórico, nos es posibilitada por esos discursos literarios, como el de Borges, que van allende los márgenes definidores del orden sobre el cual se asientan; y, gracias a ello, puede surgir la arqueología como mé-

71. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 2-4.

72. Cfr. M. Certeau, «Les sciences humaines et la mort de l'homme», *Etudes*, n° 326, enero-junio de 1967, p. 351.

73. M. Frank, «Sobre el concepto de discurso en Foucault», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, pp. 112 y ss.

todo indagador de tales órdenes⁷⁴. Por ello Foucault ha podido escribir que el libro *Las palabras y las cosas* «nació de un texto de Borges».

Tras haber estudiado diferentes órdenes epistémicos (*epistemes*), ahora podemos sentir nuestros márgenes; discursos como el de Borges nos invitan a arrojarnos más allá de los márgenes que nos limitan y definen, y vislumbrar *lo Otro* de nuestro orden⁷⁵. Por su parte, la misma arqueología, como esos discursos que se levantan en el vacío abierto entre dos órdenes epistémicos, se sostiene con un pie sobre la *episteme* moderna y otro sobre un espacio imposible de determinar, y, con su propio salto, nos abre a un nuevo pensar⁷⁶. El arqueólogo, oponiéndose a la hermenéutica y a la *gramatología*, afirma la posibilidad de sobrepasar los límites del texto —límites de *lo Mismo*—, y de saltar hacia su afuera: con ello rompe el equilibrio *cogito!impensado* propio de la *episteme* moderna, y, dirigiéndose al impensado en cuanto más allá del texto del hombre, empieza a despertarnos del sueño antropológico⁷⁷.

Las palabras y las cosas no es una historia de *lo Mismo* pura y simplemente, que establece diversos órdenes de nuestra cultura, formas de lo apolíneo del pensamiento; esta labor, definidora del estructuralismo a juicio de Derrida, se encuentra reflejada en una parte de Foucault, según señala Megill en acertadas páginas⁷⁸. Pero no debe

74. Vid. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, pp. 5-7. Cfr. R. Bellour, «L'homme, les mots», *op. cit.*, p. 21. Cfr. A. Hooke, «The Order of Other», *op. cit.*, p. 48.

75. Cfr. K. Racevskis, «The Conative Function of the Other in *Les mots et les choses*», *Revue Internationale de Philosophie*, 2/1990, n° 173, pp. 231-232.

76. Cfr. M.S. Roth, «Foucault's 'History of the Present'», *History and Theory*, vol. XX, n° 1, 1981, pp. 39 y 44.

77. Cfr. M. Ferraris, «Foucault e la realtà del testo», *Effetto Foucault*, *op. cit.*, pp. 134-136.

78. Cfr. A. Megill, «Foucault, Structuralism, and the Ends of History», *op. cit.*, pp. 472-476.

olvidarse la otra cara: esa tarea apolínea guarda contrapeso con el elemento dionisiaco que, rompiendo los límites de los órdenes, se nos transmite por locos y artistas, cuyo discurso flota sobre el vacío abierto entre los márgenes: es la llamada de *lo Otro*, de *Dionysos*. Y esos discursos rebeldes a los órdenes de pensamiento, rompiendo los límites, posibilitan la cristalización de órdenes nuevos; quizás en ellos se encuentre la respuesta al carácter inexplicable de los cambios de *episteme*, tantas veces reprochado a Foucault, en un presunto desconocimiento de la historia en favor del sistema⁷⁹. Por ello, la arqueología equivale a discurso literario hasta el punto de que su aparente formalismo, próximo a la metodología estructural, es simple parodia de los órdenes que describe, como *La arqueología del saber* es un irónico *Discurso del método*⁸⁰.

En este nuevo poetizar que ha posibilitado la idea misma de arqueología, el lenguaje se aleja de sí mismo, abre una distancia en que se dispersa fuera de sí y pone al descubierto su propio ser: así, el lenguaje se reduce a un vacío, que es el sujeto que habla y el sujeto de que se habla⁸¹. La literatura deja de ser un modo de lenguaje, para convertirse en *lugar común*, espacio vacío que recorren los lenguajes literarios, y que abre una nueva relación entre obra y autor, donde ambos se niegan y

79. Vid. M. Beigbeder, «En suivant le cours de Foucault», *Esprit*, junio de 1967, p. 1069; también E. Said, «An Ethics of Language», *Diacritics*, vol. 4, n° 2, 1974, pp. 28 y ss.

80. A. McGill, *Prophets of extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, University of California, 1987, pp. 213-219, 231; también «Foucault, Structuralism, and the Ends of History», *op. cit.*, pp. 487-489.

81. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, 1989, pp. 11.-13.

destruyen mutuamente⁸². Pero hay algo más radical aún: la nada literaria reviste la forma suprema de negación —y de subversión— total porque no sólo socava los valores consagrados de la *literariedad*, y entre ellos, las figuras del referente y del sujeto, sino también a sí misma para abrir la posibilidad suprema, el cero absoluto y, con ello, la misma posibilidad de crear de la nada (es «la *profondeur du désœuvrement*» aludido por Blanchot)⁸³. Se trata, por tanto, de algo mucho más extremo de lo formulado por la teoría *autorreferencial* del lenguaje literario, la cual lo cifra en una especie de movimiento hacia el propio interior, por el que el lenguaje se enuncia a sí mismo, en un pliegue ¿íarcjsista^ hacia sí⁸⁴.

Cuando el lenguaje se reduce al vacío, entonces el Yo-sujeto se diluye para reducirse a un puro emplazamiento vacío —*el sujeto cero*— donde su existencia, antes evidente, se extingue. He aquí una prueba de la incompatibilidad entre el sujeto y el ser del lenguaje, incompatibilidad por la que posiblemente nuestra cultura no se ha decidido durante mucho tiempo a pensar este último⁸⁵. La palabra poética posibilita una abertura, un claro, por el cual se nos dona el ser del lenguaje en el mismo movimiento en que desaparece el sujeto que habla; ya Heidegger nos había mostrado cómo el gran arte se hace verdad, y el artista, ofrecido a esa verdad, se aniquila para que sea el ser el único sujeto de la fórmula *hajP*.

82. M. Foucault, «Segunda entrevista con Michel Foucault» (de R. Bellour), *op. cit.*, p. 71.

83. Cfr. M. Crespillo, «Julio Calviño, fabulador del vacío», *Analecta Malacitana*, vol. X, n° 2, 1987, pp. 370-373, 404. Cfr. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, *op. cit.*, p. 44.

84. Cfr. D. Hollier, «Las palabras de Dios: 'Estoy muerto'», en W. AA., *Foucault, filósofo*, *op. cit.*, p. 132.

85. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, pp. 13-14.

86. M. Heidegger, «El origen de la obra de arte», en *Arte y poesía*, México, FCE, 1982, pp. 68-69.

A este vacío sólo podremos tener acceso a través de un pensamiento apenas esbozado en la cultura occidental, extraño a la subjetividad consagrada por el cartesianismo, que nos lleve allende los límites, allí donde sólo encontramos ausencia, antes de que todo sea dicho: es el «pensamiento del *afuera*»⁸⁷. Por su mediación, el pensamiento se aproxima a sus propios límites, hacia lo impensable, que no es el impensado freudiano, situado en un lugar anterior, sino un pensamiento siempre futuro, siempre por venir⁸⁸.

Esta experiencia se encuentra en Hölderlin, sostenida y presidida por una amenaza maravillosa de fuerzas que son suyas y *otras*, lejanas y próximas, divinas y subterráneas, invenciblemente precarias, que ilumina a los mortales y los reduce a cenizas; experiencia que señala hacia un algo que no es nada y que, sin embargo, funda la obra, pero al mismo tiempo señala su límite -como lo otro de la obra— y la destruye reduciéndola al silencio⁸⁹. Ése *ajuera* mostrado por la poesía de Hölderlin es la ausencia de los dioses —tiempo de exilio, espacio puro de *lo sagrado*, lugar del *entre-dos*, tiempo del *entretiempos*— Ante la que sólo cabe esperar hasta el infinito la enigmática ayuda procedente de esa ausencia⁹⁰.

Esta experiencia se encuentra en Nietzsche cuando descubre que toda la Metafísica se vive ligada, no sólo a la gramática, sino, ante todo, a quienes, apropiándose del discurso, ostentan el derecho a la palabra; y en Mallarmé,

87. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, pp. 16-17.

88. Vid. F. Lemaire, «Essai sur la pensée impensable: Malraux, Foucault, Blanchot...», *Synthèses*, n° 271-272, 1969, pp. 42-47. Vid. Ch. E. Scott, «Speech and the Unspeakable in the 'Place' of the Unconscious», *Human Studies*, 7, 1984, pp. 39 y ss.

89. M. Foucault, «Le 'non' du père», *Critique*, vol. 18, n° 178, 1962, pp. 201-204.

90. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, p. 19. Vid. M. Blanchot, *Vespace littéraire*, pp. 334-338, 375-377.

cuando descubre en el lenguaje, donde sólo habla la palabra, la disolución del sujeto hablante⁹¹.

Es la experiencia de Heidegger sobre un pensar venidero —pensar sin resultado, que satisface su propia esencia siendo—, que es pensamiento del ser y por el ser, como algo más amplio, más próximo y lejano que cualquier ente; en este pensar, la esencia del habla aparece como morada del ser, y el hombre, perdida su condición de sujeto, sólo es *ec-sistente* en la apertura del ser mismo⁹².

Esta experiencia es la de Artaud, cuando el lenguaje se libera de un discurso obligado a expresar el discurso del pensamiento, y estalla en la violencia del grito y del cuerpo hasta llegar al paroxismo del horror, de la sangre, de las leyes escarnecidas, en un vértigo interminable donde estalla el sujeto mismo⁹³.

Esta experiencia se encuentra en Bataille bajo la forma de la *transgresión* en cuanto paso desde el lenguaje de *lo Mismo* al lenguaje de *lo Otro*, que es su límite, su *afuera*, donde ya no existe la unidad del discurso ni la soberanía del sujeto (experiencia de lo erótico y de lo sacrificante, del éxtasis y del disgusto, que acarrea la pérdida del sujeto); el lenguaje, como el gran ojo que se revuelve al tornarse hacia sí mismo, traspasa sus propios límites, sale fuera de sí, abre su propio vacío⁹⁴.

Es la experiencia de Klossowski, donde aparece la exterioridad en la forma del doble, del simulacro, de la multiplicación demente del *Yo*; en este movimiento del doble infinito no puede haber un original (un primero),

91. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, pp. 20-21.

92. Vid. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit., pássim.

93. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, p. 21. Cfr. A. Artaud, *El teatro y su doble*, p. 31.

94. Cfr. M. Foucault, «Préface á la transgression», *Critique*, n° 195-196, agosto-septiembre de 1963, pp. 764-766.

todo es máscara, identidad simulada, interpretación de una interpretación anterior. También aquí el lenguaje se transforma en palabra transgresiva («le langage de Klossowski, c'est la prose d'Actéon») en cuanto que él mismo es simulacro de sí mismo (como, por ejemplo, el comentario simulado de un decir que también es simulacro puesto que sólo existe en el interior de ese comentario que se hace de él)⁹⁵.

Es la experiencia de *atracción* en Blanchot, sentida hacia algo diferente del atractivo del exterior, que es un vacío y " " " indigencia representados por la gran noche («*Yautre nuit*», aparición del «todo ha desaparecido»), con respecto a lo que siempre se está fuera; experiencia del límite que se nos da, llevados por un pensamiento de la «afirmación no positiva» —afirmación que nada afirma—, definida por Blanchot por medio del «principio de contestación»⁹⁶.

Es la experiencia del lenguaje que encontramos en Roussel cuando establece con lo ya dicho un juego de perversión en que, después de triturar las frases encontradas, deja que se agrupen de la manera más absurda llevadas por su propio azar⁹⁷.

Pero ¿qué lenguaje puede expresar este pensamiento del *afuera!* Ni un lenguaje reflexivo que lo deformaría reduciéndolo a puro fenómeno vivido en la conciencia de un sujeto, ni un lenguaje de ficción que no haría sino ofrecernos significaciones preconcebidas. Un nuevo len-

95. Cfr. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, op. cit., pp. 21-22; «La prose d'Actéon», *La Nouvelle Revue Française*, n° 135, 1964, pp. 447, 448, 457, 459.

96. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, op. cit., pp. 33-34; «Préface á la transgression», op. cit., p. 756. Cfr. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, op. cit., pp. 215, 216.

97. Cfr. M. Foucault, «Archéologie d'une passion», *Magazine Littéraire*, n° 221, julio-agosto de 1985, p. 103.

guaje se requiere, surgido cuando el lenguaje reflexivo se acerca a sus límites y se disuelve en el vacío, y cuando el lenguaje de la ficción acumula las imágenes en el espacio de lo inimaginable —como hacía el texto de Borges—: del entrecruzarse de ambas tareas, surgirá un «discurso que se presenta sin conclusión y sin imagen, sin verdad ni teatro, sin argumento, sin máscara, sin afirmación, independiente de todo centro, exento de patria y que constituye su propio espacio como el *afuera* hacia el que habla y fuera del que habla». En la experiencia de los límites nos abrimos a un lenguaje que, lejos de hacerse cargo del ser, él mismo es el ser⁹⁸.

El análisis arqueológico ha recorrido las diferentes suertes en que palabras y cosas, hablar y ver, formas de lenguaje y formas de visibilidad —en términos de Deleuze— se han encontrado. Pero —como el crítico dice—, si tales formas son externas en cuanto heterogéneas, es porque hay unas fuerzas actuantes en un espacio distinto al de ellas, y ése es el espacio del *afuera*; ese espacio se abre al pensamiento cuando, más allá de las palabras y de las cosas, se liberan esas fuerzas, externas a toda forma, existentes en permanente agitación al azar, cuyas apariciones son las distintas *epistemep*. Más allá de los sujetos, y de acuerdo con el carácter de acontecimiento azaroso asignado por Foucault al discurso, esa irrupción equivale a un evento consistente en la emergencia de nuevas topologías discursivas, de las que la misma arqueología foucaultiana vendría a ser exponente¹⁰⁰. Se trata de un

98. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, pp. 23-27, 29. Vid. E. Trías, prólogo a *Nietzsche, Marx, Freud*, op. cit., p. 17. Vid. J. P. Cotten, «La vérité en procès», *La Pensée*, n° 202, 1978, pp. 85-86.

99. Vid. G. Deleuze, *Foucault*, pp. 115-117.

100. Cfr. D. Wellbery, «Theory of Events. Foucault and Literary Criticism», op. cit., p. 428.

acaecer ajeno al espacio de la *psique*, a diferencia de ese fondo enigmático al que los surrealistas pretendían acceder; se trata de un evento sobrevenido al pensamiento gracias al lenguaje, en el espacio vacío que se abre entre pensar y hablar¹⁰¹.

Cierta lectura extremadamente estructuralista de *Las palabras y las cosas* advierte en ese libro una visión opresora del hombre, sometido a la tiranía del sistema y de estructuras inconscientes¹⁰²; así se piensa cuando no se cuestiona la sujeción implícita en el ser sujeto, y se desconoce la libertad positiva que exige el pensamiento del *afuera*. El esteticismo de Foucault viene del *esteticismo activo* de Nietzsche -opuesto al *arte por el arte-*, que transgrede los límites de la esfera estética *per se* para imponerse sobre toda la esfera de la realidad¹⁰³. El juego del acontecer, como el arte, se crea a sí mismo y crea sus obras: una de ellas ha sido el sujeto *hombre*, puesto en juego dentro del acontecer del discurso. Pero el juego sigue...

101. M. Foucault, «Débat sur le román», pp. 12-13.

102. Vid. M. Dufrenne, «L'épistémologie archéologique», en *Pour l'homme*, París, Seuil, 1968, p. 41.

103. Vid. R. Wolin, «Foucault's Aesthetic Decisionism», *Telos*, n° 67, 1986, pp. 71-73.

Capítulo VII

Pensar más allá del sujeto sometido

7.1. Resistencia a la sujeción

Cuando el poder se concibe como instancia represora, parece caer sobre un sujeto dotado de naturaleza previa, que resulta alienada por él; entonces, para conceptuar la resistencia al poder, se la apoya en sujetos. Pues bien, si para analizar debidamente el poder se ha debido prescindir de ciertos prejuicios, basados todos ellos en la función preeminente del sujeto, igualmente hay que prescindir de dicha noción para conceptuar debidamente la resistencia.

1) Si toda situación de poder consiste en relaciones de fuerzas, en un conjunto de acciones ejercidas sobre *posibles* acciones, entonces toda situación de poder supone, por sí misma, un campo de posibilidades, de elementos libres; de aquí que el poder, puro ejercicio, precise libertades sobre las cuales ejercerse, hasta el punto de que, cuanto más numerosas sean éstas, más posibilidades le son dadas de efectuarse¹. En conclusión, donde hay

1. M. Foucault, «El sujeto y el poder», pp. 20-21; *Polis and Praxis*, the Massachusetts Institute of Technology, 1984, pp. 94-95; D. West,

poder hay resistencias; donde hay fuerzas, hay fuerzas que resisten en un constante estado de guerra: el poder no es ni omnipotente ni omnisciente, y precisamente por ello se han desarrollado tantas formas de poder a lo largo de la historia². Pero, al hablar de resistencias, como al hablar del poder, también se ha de ser nominalista: resistencia al poder es el nombre que se atribuye a una situación ocasional de las fuerzas *activas*, y, en vez de preguntar qué sea, ha de preguntarse cómo funciona en esa maraña de relaciones.

2) Si el poder no se ejerce sobre sujetos dados previamente, pues éstos se constituyen en sus mallas, entonces un modo de resistirlo consiste en cuestionar esa subjetividad constituida de hecho, afirmar la diferencia, combatir cuanto escinde al individuo de la comunidad replegándolo sobre sí mismo y ligándolo a su propia identidad; se trata de abrirnos a nuevas posibilidades de ser, según hacen la ontología histórica del sujeto realizada por Foucault, el pensamiento del *afuera* experimentado en ciertas obras de arte, en fin, todo cuanto nos lleve más allá de nuestros propios márgenes³. Hoy la resistencia al poder pasa por una «moral de la incomodidad» que nos induce a la constante ruptura con nosotros mismos, sin fidelidad a identidad alguna, al contrario del heroísmo

«Power and Formation: New Foundations for a Radical Concept of Power», *Inquiry*, vol. 30, n° 1-2, marzo de 1987, pp. 144-147.

2. Cfr. M. Foucault, resumen del curso 1975-76 («Il faut défendre la société»), en M. Foucault, *Resume des cours 1970-1982*, París, Julliard, 1989, pp. 86, 88; «Poderes y estrategias», en *Microfísica del poder*, *op. cit.*, p. 82; «Lo que digo y lo que dicen que digo», *El viejo topo*, n° 29, febrero de 1979, p. 28.

3. Cfr. M. Foucault, «El sujeto y el poder», pp. 16, 18.

político y de sus grandes pasados de guerras y revoluciones⁴; así lo testifican los ataques *culturales* contra la subjetividad admitida, manifiestos en la supresión de tabúes, en las nuevas prácticas de existencia comunitaria, desinhibición respecto a la droga..., en todas esas experiencias que Occidente ha admitido, a lo más, como formas de experiencia artística⁵.

El humanismo objetará que, con la disolución del sujeto de valores humanos, se anula toda posibilidad de resistencia contra la opresión⁶. Sin embargo, en cuanto que la subjetividad defendida por tal ideología hunde sus raíces en el régimen disciplinario actual —según advertíamos en la primera parte—, el rechazo de la misma como opción normativa forma parte de la resistencia al poder vigente; el humanismo se ha convertido hoy en parapeto tras el que se refugia el pensamiento más reaccionario⁷.

3) Si el poder no debe analizarse como si su origen se hallase en un centro de irradiación, sino que ha de ser observado en sus extremos, donde se torna capilar, inestable y difuso, la resistencia al poder debe concebirse también de forma microfísica, cual maraña de fuerzas que se oponen a otras. Tal concepción del poder —objeta Lecourt— como mucho podría impulsar una estrategia de resistencias menudas y desperdigadas, incapaces de atentar contra ese nudo colosal que es el poder del Estado, sólo vulnerable ante los movimientos organizados de masas⁸. Pero el Estado no pasa de ser una mera situación

4. M. Foucault, «Pour une morale de l'inconfort», pp. 82 y 83.

5. M. Foucault, «Más allá del bien y del mal», pp. 34-35.

6. J. M. Domenach, «La contestation des humanismes dans la culture contemporaine», *Concilium*, n° 86, junio de 1973, p. 22.

7. M. Foucault, «A propósito de *Las palabras y las cosas*», p. 36.

8. D. Lecourt, «Foucault: ¿microfísica del poder o metafísica», p. 7.

estratégica constituida por relaciones de fuerza, y la misma lucha de clases, en vez de un hecho originario que explique las resistencias en un sistema, consiste en puro efecto estratégico de múltiples relaciones de fuerza diseminadas por el espacio social. Por otra parte, la historia nos enseña a desconfiar de organizaciones de masas, que remiten a una dirección, a un dominio ejercido sobre ellas, y por ello abrigan el germen de un futuro diagrama de poder⁹.

Esta concepción de la resistencia al poder, aparecida en Foucault tras los acontecimientos de mayo del 68, permite explicar la profusión de movimientos de protesta (homosexuales, feministas, ecologistas, *antipsiquiatría*, contra el sistema carcelario...) y sus nuevas formas de lucha (tácticas de provocación). En contraste con esta clarividente actitud teórica, las doctrinas tradicionales -y, en particular, la mayoría de los marxistas— se mostraron incapaces para hacerse cargo de las nuevas formas revolucionarias¹⁰.

4) Si las relaciones de poder se configuran según un *cálculo* impersonal o *estrategia sin estrategia*, y cristalizan en dispositivos de conjunto, las resistencias al poder trascienden también las intenciones de los agentes; se reconocerán por la constante ruptura de sus posibles códigos, por su alejamiento respecto a los diagramas según los cuales todo poder se estructura, por su permanente tendencia a destruir cualquier forma de totalidad social¹¹. De no ser así, acertaría Habermas cuando objeta que roda o po-

9. M. Foucault, «Poderes y estrategias», pp. 82-83; *La verdad y las formas jurídicas*, p. 170. Cfr. V. Jara, «Foucault y la filosofía?», *op. cit.*, p. 79; G. Wickham, «Power and Power Analysis: beyond Foucault?», en M. Gane (ed.), *Towards a Critique of Foucault*, Londres, Routledge and K. Paul, 1986, pp. 164-165.

10. M. Foucault, «Verdad y poder», pp. 134-135.

11. M. Foucault, «Poderes y estrategias», p. 85.

sición al poder se mueve dentro del horizonte marcado por el poder combatido, y tiende a sustituirlo para erigirse en un nuevo poder. Por ello las resistencias son aquí luchas *inmediatas*, anárquicas, opuestas a toda estrategia dirigida, interminables; y el pensamiento que las impulsa, tan distinto a un *saber hacer* o a una teoría, rompe las reglas en el mismo acto de ponerlas en juego¹².

De nuevo se requiere apuntar hacia un *afuera*, el mismo que la arqueología acaba de abrirnos con respecto al discurso en el anterior capítulo. Ahora la genealogía, al mostrarnos las relaciones de fuerza en que nos constituimos como sujetos, nos revela también que, más allá de tales diagramas de poder, hay fuerzas en estado informe, *fuerzas del afuera*. Estas equivalen a fuerzas de resistencia en cuanto que nunca se integran en ningún diagrama ni dispositivo, significan apertura hacia un futuro sin fin y, por ello, quedan cual puntos sueltos, puntos de creatividad, dentro de cada situación de poder: el pensamiento del *afuera* se hace ahora pensamiento de la resistencia¹³.

Para denotar esas fuerzas del *afuera*, Foucault ha empleado la palabra *plebe* en un sentido diverso al populista y ajeno a toda categoría sociológica: «hay siempre algo en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos, que escapa en cierto modo a las relaciones de poder; algo que no es la materia prima más o menos dócil o reacia, sino el movimiento centrífugo, la energía inversa, la escapada. Sin duda, 'la' plebe

12. M. Foucault, «El sujeto y el poder», p. 16; «Inutile de se soulever?», *Le Monde*, 11 de mayo de 1979, p. 2. Cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* p. 336. Vid. D. Janicaud, «Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, p. 284.

13. Vid. G. Deleuze, *Foucault*, pp. 70, 71, 119. Estas fuerzas de la resistencia no se identifican con el marginado criminal o rebelde, que radica en el mismo sistema disciplinario. Cfr. M. Walzer, «La política de Michel Foucault», en D.C. Hoy, *Foucault*, p. 72.

no existe, pero 'hay' plebe»¹⁴. Siempre hay resistencia al poder, como muestra ese murmullo anónimo que Foucault ha querido encontrar en las vidas de hombres *infames* cuyo instante más intenso en su anodina existencia se produce al chocar con el poder; estas vidas se presentan como *lo heterogéneo* -en términos de Bataille-, como aquello que se resiste a quedar asimilado en el orden del saber y poder consagrados¹⁵.

Cuando a Foucault se le reprocha que con su idea de *plebe* incurre en la vaguedad de los conceptos teóricos para olvidarse de las realidades concretas de la vida social¹⁶, se olvida que, si sus soluciones adoptasen como punto de partida tales realidades, ese punto inicial ya se hallaría codificado dentro de la situación de poder actual. Precisamente su recurso a realidades tan vagas como *la plebe* pretende distanciarse de realidades políticamente precisas, conceptualizadas previamente dentro de un sistema -como *el pueblo soberano* de la ideología liberal o *el proletariado* del marxismo—, pues solamente lo amorfo, en cuanto no codificado e indefinido, implica verdadera resistencia. El pensamiento del *afuera* ofrece la única vía para eliminar las objeciones derivadas de la supresión del sujeto: ante la cuestión «¿quién combate?» y «¿contra quién?», la respuesta es «todos contra todos», y eso debe extenderse incluso al interior del sujeto, pues siempre en

14. M. Foucault, «Poderes y estrategias», pp. 77-78. La plebe, en cuanto resistencia al poder, recuerda la *tierra* de Heidegger, como algo que permanece indescifrable oponiendo una resistencia interminable a toda pretensión de penetrarla y dominarla. Cfr. M. Heidegger, «El origen de la obra de arte», p. 89. Cfr. H. Dreyfus, «Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y Foucault», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, p. 99.

15. M. Foucault, «La vida de los hombres infames», *op. cit.*, p. 182.

16. Vid. F. Lentricchia, «Reading Foucault (Punishment, Labor, Resistance) (I)», *Raritan*, vol. I. n.º 4, 1982, pp. 5 y ss.

nosotros hay algo que lucha contra algo de nosotros mismos¹⁷. Por tanto, no vale decir que, anulado el sujeto, la teoría política se incapacite para explicar la resistencia a los poderes; más allá del sujeto, se mueven fuerzas *pre-subjetivas*, impensadas, siempre en movimiento, rebeldes a toda formalización del saber y el poder.

5) Si para analizar el poder se debe prescindir de la noción de ideología —tan afín a la de sujeto—, otro tanto ha de hacerse en el análisis de las resistencias, que por ello prescinde de conceptos como el de *conciencia de clase*. Ya no mostraremos el carácter falsificador y no científico del discurso producido por el poder cuando éste se teoriza en términos de represión, sino la voluntad de verdad subyacente a todo discurso. Contra toda voluntad de verdad ha de ponerse en juego una nueva voluntad de verdad que socave la primera; de este modo, la teoría deja de ser ejercicio intelectual tendente a descubrir las tergiversaciones operadas por un poder represor, para erigirse en fuerza combatiente, en caja de herramientas capaz de producir sus propios efectos de verdad¹⁸. Y aquí reside el carácter luchador del discurso foucaultiano, ya sea bajo la forma de arqueología, máquina crítica que busca liberarnos de saberes consagrados, ya sea bajo la forma genealógica, atenta a desenmascarar la voluntad de verdad presente en nuestros discursos científicos mediante la insurrección de los *saberes sometidos*, pues «el discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo»¹⁹.

17. M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», *op. cit.*, pp. 74-75.

18. Cfr. M. Foucault, «Poderes y estrategias», *op. cit.*, pp. 84-85.

19. M. Foucault, *La voluntad de saber*, p. 123; *La verdad y las formas jurídicas*, p. 172; «Curso del 7 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, pp. 128-130. Esta es la versión foucaultiana de la unión entre teoría y práctica. Vid. a propósito B.-H. Lévy, «Le système Foucault», *Magazine Littéraire*, n° 101, 1975, p. 9.

Siempre acecha, sin embargo, la posibilidad de que estos nuevos saberes reivindicados por la genealogía resulten codificados nuevamente en las redes del poder y saber; ante esto, sólo cabe practicar un discurso que se libre de las verdades vigentes, del sistema de significantes en que el poder nos mantiene, del conjunto de procedimientos que controlan el carácter azaroso del discurso y conjuran sus peligros²⁰. Frente a la advertencia de que Foucault, como Nietzsche, se condena a una actitud fatalista frente al poder, en cuanto que su propio discurso no puede escapar al ejercicio de una voluntad de poder, sólo cabe la salida de considerar el discurso de la resistencia -y también el suyo propio— como un «cóctel Molotov», que se destruye a sí mismo al alcanzar su objetivo²¹.

7.2. Contra el ser patológico

En la segunda parte veámos cómo, dentro de nuestra cultura, ciertas experiencias se han visto rechazadas como un *Otro* para quedar reintegradas posteriormente en el orden de lo *Mismo* en cuanto objeto de un saber positivo bajo los sistemas *sano/enfermo*, *normal/patológico*; éste ha sido el caso de la antigua sinrazón, objetivada ahora como enfermedad mental. Pero, de resultas de ese proceso, nuestra propia identidad se encuentra permanentemente

20. Vid. M. Foucault, *El orden del discurso*, pp. 11 y ss., 20 y ss. Según Ophir, a cada régimen de poder corresponde un orden semiótico; luego poner éste al descubierto posibilita la transgresión. Cfr. A. Ophir, «The Semiotics of Power: Reading Michel Foucault's *Discipline and Punishment*», *Manuscrito*, vol. XII, n° 2, 1989, pp. 29-30.

21. M. Foucault, «Michel Foucault» (entrevista con J.L. Enzine), *Les Nouvelles Littéraires*, n° 2477, 17-23 de marzo de 1975, p. 3. Cfr. R. Rochlitz, «Des philosophes allemands face á la pensée française», *Critique*, n° 464-465, enero-febrero de 1986, p. 11; A. Botwinick, «Nietzsche, Foucault and the Prospects of Postmodern Political Philosophy», *Manuscrito*, vol. XII, n° 2, 1989, p. 149.

llamada a constituirse y reconstituirse según tales moldes, y nuestra experiencia precisa autenticarse en términos médico-psiquiátricos.

Sin embargo, a contracorriente de ese proceso por el que la locura se constituye en objeto ante la mirada médica, siempre se han levantado voces anómalas; y a lo largo de su *Historia de la locura*, el arqueólogo se hace eco de esas voces, como en un contrapunto a las maniobras de saber y poder que describe. Esas voces manifiestan una experiencia trágica de la locura, sordamente mantenida desde los tiempos de la *Gran Exclusión*, fácilmente reconocible si la contemplamos al margen de nociones de la patología: *el Sobrino de Rameau* de Diderot, el último Hölderlin, Nietzsche, Nerval, Raymond Roussel, Artaud... son algunos de sus testigos²². Y esas voces nunca calladas crean en la obra de Foucault el *pathos* que, *anterior* a toda *de-cisión* definidora de fronteras, permite resistir ante el orden de la razón sin reafirmarse en él, y soslayar de ese modo la dificultad, apuntada por Derrida, de que toda rebeldía contra la razón por fuerza se realiza en el seno de la misma²³. Por ello, *Historia de la locura* es una historia de la sinrazón en la época de la razón, narrada no por la razón, sino por un pensar que pretende ir allende los límites de ésta.

Al referirnos a una experiencia de la sinrazón independiente de la objetivación positivista, pudiera achacársenos la creencia fenomenológica en una experiencia auténtica y *salvaje*, ajena al acontecer histórico y soterrada por las prácticas institucionales y científicas, como si el devenir histórico de la locura equivaliese a un proceso de ocultación -similar al denunciado por Heidegger²⁴-; y en tal

22. Cfr. M. Foucault, *Historia de la locura*, II, pp. 20-21.

23. J. Derrida, «*Cogito e historia de la locura*», pp. 54-58.

24. P. Macherey, «*Aux sources de L'histoire de la folie*», pp. 764, 769-770, 773-774.

caso, los artistas trágicos serían estallidos de luz que han iluminado por momentos la verdad oscurecida. Ya discutimos el asunto en el tercer capítulo, con las rectificaciones del mismo Foucault. Por ello, en la *Historia de la locura* intentábamos sorprender una historia de distintas formas de experiencia, sin atribuir a ninguna de ellas un valor primigenio; y por ello también, en esta segunda parte de nuestro recorrido, contemplamos una *experiencia* de la locura -ciertamente singular entre todas, pero una entre ellas- que, subterráneamente y dejándose ver de vez en cuando, ha transcurrido paralela a las consagradas, al margen de las prácticas y dispositivos de saber y poder en que éstas últimas se han constituido.

Así pues, de mantenerse —según hace Serres—²⁵ que *Historia de la locura* presenta el momento en que un valor dionisíaco resulta sometido y moldeado bajo el orden de la razón, no deberá imaginarse la acción de un poder negativo y represor sobre cierta *realidad* inocente; se habrá de pensar, más bien, en la constitución de una nueva entidad discursiva que relega al olvido una experiencia más antigua y ajena a los nuevos mecanismos de poder. No intentamos liberar la locura, como si de una entidad capturada por el saber psiquiátrico se tratara, sino abrirnos a nuevas experiencias de ser, distintas a las vigentes en los dispositivos actuales.

La experiencia trágica de la sinrazón se ve condenada al olvido en virtud de su ser amenazante, que traspasa los límites de la razón estatuida y nos hace sentir el vértigo de nuestros propios márgenes. Por ello el hombre actual se ha puesto al abrigo de esa noche profunda, amparado en unas ciencias humanas que trazan las fronteras de la realidad de acuerdo con el esquema seguro *normal/patológico*; pero algunos han apostado por diversa suerte

25. Vid. M. Serres, «Géométrie de l'Incommunicable: La Folie», *op. cit.*, p. 178.

mirando hacia el lugar donde se borran tales fronteras, sin miedo a una experiencia que se burla de los poderes psiquiátricos. Irreductibles a las formas de alienación tratadas en los internados, los testigos de la sinrazón resisten las maniobras de encierro o de *liberación* que, desde la época clásica hasta el psicoanálisis, se llevan a cabo²⁶.

Gracias al arte, enfermedad mental y sinrazón deshacen sus identidades aseguradas científicamente, pues la misma figura del *hombre* parece llamada a extinguirse y se extingue en la experiencia artística. Lo vemos en el Goya de los *Disparates* y de la *Quinta del Sordo*, cuando crea una locura diferente a la de los pobres enfermos hacinados en *El patio de los locos*, y que habla de la gran noche del hombre; y también en el discurso desenfrenado de Sade. Lo vemos en Nietzsche cuando se refiere, como condicionantes del artista, a los *estados de excepción* —ebriedad, extrema agudeza, irritabilidad extremada— cercanos a lo morboso, hasta el punto de identificar el ser artista con cierta manera de ser enfermo. Lo vemos en Hölderlin, en su deseo de decir lo desconocido, aquello que está más allá de la conciencia y de la acción humana, límite extremo identificado con la locura y con la muerte²⁷.

En el capítulo anterior, comentábamos el papel limítrofe atribuido por Foucault a ciertas obras literarias —el loco Don Quijote, el loco deseo de Sade— que, liberándose de las disposiciones arqueológicas de la *episteme* donde radicaba su posibilidad, traspasaban esos márgenes para aproximarse peligrosamente al *Otro* de su orden; así, la literatura entabla extrañas relaciones con la sinrazón cuando apunta a ese espacio vacío²⁸. He aquí

26. M. Foucault, *Historia de la locura*, II, pp. 21-23 y 263.

27. Vid. M. Foucault, «La locura, la ausencia de obra», apéndice 2, en *Historia de la locura*, II, p. 339. Cfr. R. Bodei, *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, Madrid, Visor, 1990, p. 55.

28. Vid. D. Carroll, «The Subject of Archeology», *op. cit.*, p. 715.

nuevamente un *pensamiento del afuera*, ahora bajo la forma de un pensamiento que no es pensamiento de locos o sobre la locura, sino pensamiento *de* la locura trágica allende la razón; tal pensamiento, remontando la historia, subvierte aquel momento en que Descartes conjuraba la sinrazón amenazante, y vence la necesidad de permanecer en dicho orden por el simple hecho de intentar transgredirlo²⁹.

La experiencia trágica de la locura nos abre, más allá de la escisión donde se encuentra el punto de partida de nuestra racionalidad, al *Otro* de la misma; mas no se trata de reconciliar la razón dialécticamente con su negativo, ni de ampliar la razón -al modo estructuralista- para entender *lo irracional*, aquello que la precede en el salvaje o la excede en el loco: la razón no puede comprender su alteridad, sólo revelable cual la *otra noche* atisbada por Blanchot, límite y verdad inefable de lo *Misma*³⁰.

En la primera parte contemplábamos la locura reducida a *no lenguaje, lenguaje sin discurso* —según la fórmula lacaniana-, a ausencia de obra; desde la época clásica, no podía existir una *literatura de la locura* donde ésta hablase con lenguaje autónomo, por sí mismo válido. Mas, desde principios del siglo pasado, vemos irrumpir una escritura donde la locura —a igual que el sueño— dice de sí misma una verdad del hombre, lejana y próxima, y una verdad de las cosas para el héroe romántico hundido en su noche³¹. Por los mismos caminos, Foucault sub-

29. Y. Bertherat, «La pensée folie», *Bprit*, n° 5, mayo de 1967, p. 878.

30. V. Descombes, *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 139, 140, 153. Cfr. J.P. Cotten, «La vérité en procès», *op. cit.*, pp. 84-85.

31. M. Foucault, *Historia de la locura, II*, pp. 270-273.

vierte la identidad entre la ausencia de obra y la locura: desde luego, ésta implica la absoluta ruptura de la obra, pues señala el borde exterior más allá del cual ella se derrumba, pero justamente tal aniquilamiento funda hoy la verdad de esas grandes obras que se levantan sobre el abismo de su propia ausencia³².

Tras la publicación de su *Historia de la locura*, el arqueólogo volvía a esa temática, al observar que, entre los lenguajes que se implican a sí mismos, figura desde Freud la locura, como palabra enunciativa de sí. Sin embargo, a partir de Mallarmé —y, fuera de la cultura francesa, nosotros diríamos desde Hölderlin—, la literatura aparece, cada vez más, como un lenguaje que se implica a sí mismo —al enunciar sus palabras la misma lengua capaz de descifrarlas—, como un lenguaje que, por ello, precisa una crítica o lenguaje segundo que remite la palabra a su lengua: desde Mallarmé, la literatura consiste en palabra hablada por la palabra, lenguaje que se implica a sí mismo, igual que el lenguaje de la locura. Esto revela una extraña vecindad entre locura y obra literaria: al igual que el *yo miento* de la vieja paradoja, las frases *yo deliro* y *yo escribo* se refieren a sí mismas y se tornan, por ello, imposibles de ser proferidas con sentido, lo cual significa una referencia vacía; por tanto, paradójicamente, el ser actual de la literatura nace en el vacío, en la misma región donde la locura parece situarse desde Freud³³.

Con ello, frente a la imposibilidad, en el *cogito* cartesiano, de decir *yo estoy loco*, frente a la locura como ausencia de obra, la literatura —que ahora es ausencia— otorga la palabra a la locura: hay una continuidad entre locura y obra, sólo posible a partir del enigma de lo *Mismo* que

32. *Ibid.*, pp. 299-304.

33. M. Foucault, «La locura, la ausencia de obra», pp. 335-339.

deja aparecer lo absoluto de la gran ruptura, continuidad probada por Hölderlin cuando manifestaba el lazo entre la obra y la ausencia de obra, entre el desvío de los dioses y la pérdida del lenguaje³⁴. Así *nos* lo decía el *Sobrino de Ramean*, delirio hecho existencia más allá del sin sentido y del error, en una inversión del *cogito* cartesiano, cuando nos demuestra cómo, en el fondo mismo de la sinrazón, es posible interrogarse por la razón y es posible captar de nuevo la esencia del mundo como totalidad del ser y del no-ser³⁵.

El lenguaje, en su puro ser de palabra, instauro un vacío donde el mismo sujeto se anula, pues deviene sujeto la palabra misma, y en ese vacío se unen la locura y la obra. Así lo testimonia Nietzsche, cuando se escribe a sí mismo al tiempo de volverse loco y perder su identidad —recuérdese a Klossowski—; así lo testimonia Roussel, cuando el relato de su demencia y la exposición de los secretos de su escritura se juntan al arrojarse a su muerte, quizás para «liberar a la obra del hombre que la escribió»³⁶. Con esto, según ha escrito Laplanche, el hecho patológico deja de ser un crepúsculo en que la obra se derrumba, pues ésta se abre ahora poco a poco a un espacio donde el ser esquizofrénico se revela como límite, pero también como cúspide³⁷.

Sobre estas obras de locura cabe desplegar discursos clínicos que diagnostiquen formas patológicas —como Janet, el psiquiatra, hiciera con Roussel, el poeta— y repetir de este modo una operación constituida en los dispositivos vigentes de saber y poder, que reducen los ancestra-

34. M. Foucault, «Le 'non' du père», p. 208.

35. M. Foucault, *Historia de la locura*, II, pp. 15-20.

36. Vid. M. Foucault, *Raymond Roussel*, pp. 11-21, 178.

37. M. Foucault, «Le 'non' du père», p. 197.

les peligros de la sinrazón y los actuales del desvío; pero cabe también un nuevo discurso que se desprende de tales moldes y reavive aquellos peligros³⁸. El Yo cartesiano se hace añicos cuando la sinrazón toma la palabra fuera de los dispositivos de objetivación actuales, tendentes a controlarla.

«Lo que el clasicismo había encerrado no era solamente una sinrazón abstracta (donde se confundían diferentes figuras), sino también una prodigiosa reserva de fantasía»³⁹; y esa reserva de fantasía que el discurso científico tiende a controlar encierra fuerzas de resistencia al poder. En este contexto cabe apelar a experiencias prohibidas que exaltan la locura en cuanto experiencia refractaria a los dispositivos de normalidad, como el uso *cultural* de la droga o la esquizofrenia imaginada por *El Antiedipo*, que, a diferencia de la entidad médica —*esquizofrenia pasiva*, engendrada por la sociedad moderna—, se hace un ser *Otro*, rebelde a la realidad instaurada —*esquizofrenia activa*⁴⁰. No muy lejos anda el movimiento *antipsiquiátrico* (con el cual fue asociada *Historia de la locura* en el momento de su publicación) cuando concibe una locura no sometida al poder médico, experiencia a cuya gestión debe aspirar el individuo⁴¹.

Elogio de la locura llamarán a estas propuestas; sólo se trata, sin embargo, de una sospecha nacida al comprobar cuántas cosas distintas ha sido la locura en la historia, y de un cuestionamiento sobre nuestras evidencias para

38. M. Foucault, *Raymond Roussel*, pp. 177 y ss. Vid. Y. Bertherat, «La pensée folie», pp. 1016-1017.

39. M. Foucault, *Historia de la locura*, ii, p. 35.

40. M. Foucault, «Conversación con Michel Foucault» (de P. Caruso), pp. 71-72. Cfr. G. Deleuze y F. Guattari, *El Antiedipo*, p. 408.

41. Vid. M. Foucault, «Los anormales», pp. 80-82. Cfr. G. Mendel, «Folie, antifolie et non folie», *La Nefiio*, 42, enero-mayo de 1971, p. 196.

abrirnos a experiencias al margen de los dispositivos vigentes⁴². Haciendo de *hybris* la actitud esencial —según Nietzsche propusiera—, convertimos nuestra vida en experimento constante por el que nos sajamos el alma en carne viva, como el héroe trágico⁴³.

7.3. El poder del afuera

Una vez se nos ha mostrado cómo los valores, y el hombre mismo, se producen en las prácticas históricas, el universal entra en crisis y pierde su poder para justificar la acción: sólo queda reivindicar el ser singular de cada uno, la propia diferencia en forma de derechos incapaces de universalizarse (derechos del ser-mujer, del ser-homosexual, etc.), según ocurrió en la protesta del 68; por aquel entonces, de modo confuso y mediante las categorías disponibles —procedentes del marxismo—, se luchó contra una razón social que pretendía asignar a cada uno su sitio e identidad⁴⁴. Por esto, según Foucault, los movimientos feministas, homosexuales, etc., más que a un reconocimiento de los derechos universales para tales individuos, sólo deberían tender a que se reconozca el ser singular y diferente.

Ahora bien, si no hablamos en nombre de los derechos universales del hombre, ¿por qué resistir al poder? ¿en nombre de qué valores justificar la resistencia? Para Habermas,

42. Cfr. M. Foucault, «La folie n'existe que dans une société», *op. cit.*, p. 9; «No al sexo rey», *op. cit.*, p. 159.

43. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 131-132. Sobre esta figura del «héroe trágico», cfr. J. Miller, «Carnivals of Atrocity. Foucault, Nietzsche, Cruelty», *Political Theory*, vol. 18, n° 3, agosto de 1990, pp. 481-482.

44. F. Ewald, «La conjuntura Foucault», pp. 40, 41, 43; también «La fin d'un monde», *Magazine Littéraire*, n° 207, mayo de 1984, p. 30.

aquéllos que desprecian un programa mínimo de racionalidad pierden toda capacidad de operar y se encierran en una jaula de la que sólo pueden salir mediante subterfugios (el esteticismo impotente de Adorno, la fe en la fuerza de los grupos marginales de Marcuse, la recaída de Lukács en una ortodoxia que entraña violencia...); en ese caso se hallaría el mismo Foucault y los *jóvenes conservadores*, quienes disuelven la razón en formas diferentes, siempre confundidas con el poder⁴⁵. Desde luego, el pensar genealógico, tras haber descrito diversas formas de racionalidad (o irracionalidad) inconmesurables entre sí y, por ello, no susceptibles de compararse unas con otras en términos valorativos, ha perdido su fe en una racionalidad absoluta que sirva de patrón de medida, sin repetir con ello el relativismo antiguo —como bien observa Putnam⁴⁶—. Sólo le es dado, a la manera de Nietzsche, indagar la procedencia de las racionalidades pasadas para abrirse a un futuro que se desprende de ellas.

Habermas, analizando las condiciones transcendentales necesarias para un uso auténtico del lenguaje en una situación ideal de habla (en una *comunidad ideal de argumentación*, en palabras de Apel), pretendía enunciar criterios normativos para una síntesis de las voluntades particular y universal, según el ideal ilustrado⁴⁷. Frente a

45. Vid. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pp. 339-340. Cfr. B. Wandenfels, «División ou dispersión de la raison: Un débat entre Habermas et Foucault», *Les Études Philosophiques*, n° 4, octubre-diciembre de 1986, pp. 475-479.

46. Vid. Ch. Taylor, «Foucault: sobre la libertad y la verdad», op. cit., pp. 109, 114, 115. Vid. H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 163-164.

47. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 299-368 y 369-395. H. Dreyfus, y P. Rabinow, «¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de 'Qué es el iluminismo'», en D.C. Hoy (comp.), *Foucault*, op. cit., pp. 126, 135.

tales análisis formales, Foucault, interesado sólo por^j^fác^áticas históricas reales, describe la racionalidad relativa subyacente a ellas^Tlo cual, como mucho, podrá permitirle abandonarla⁴⁸; pero, además, el genealogista ya ha demostrado que la utopía de un estado ideal de comunicación donde los juegos de verdad circulen libres y transparentes, ignora la profunda intrincación entre voluntad de verdad y relaciones de poder⁴⁹. No hay lugar en Foucault para utopías que, presentándose como expresión de la racionalidad verdadera, pretenden «mejorar la humanidad», y no hacen sino crear nuevos ídolos⁵⁰. La resistencia de la que Foucault nos habla se asienta en *heterotopias*, y no en utopías, pues no se trata de imaginar otro sistema, que, radicado en el mismo sistema actual⁵¹, nos llevaría al punto de partida, sino de analizar atentamente la voluntad de poder encerrada en todo proyecto, de lo cual obviamente no debe librarse ni siquiera la misma construcción foucaultiana.

Ahora bien, si no hay ni programa, ni normas, ni meta final, ¿qué hacer?: tal vez, sólo eso, ¡hacer! Como ese *hacer* carece de todo contenido, parece tratarse de una ética de carácter meramente formal que recuerda la acción infinita con que Fichte definía la voluntad pura. Hegel, con gran acierto, veía en este *activismo*, sustentado sobre el *Yo* abstracto y formal, la justificación para el obrar arbitrario en la ausencia total de valores, y le auguraba la caída en el hastío y la nulidad; y esa misma incapacidad para la acción ha *sido* atribuida a Foucault

48. Vid. Ph. Turetzky, «Inmanent Critique», *Philosophy Today*, vol. 33, JJ° 2, verano de 1989, pp. 144 y ss.

49. M. Foucault, «L'éthique du souci de soi», p. 113.

50. F. Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1971, p. 16. Cfr. M. Foucault, «¿A qué llamamos castigar?», p. 216.

51. M. Foucault, «Más allá del bien y del mal», pp. 42.

por parte de Habermas y otros⁵². Ahora bien, dado que el *activismo* de Fichte supone la figura del sujeto, cabe preguntar de dónde sacará éste sus fuerzas para su acción incesante; pero el *activismo* de Foucault, desprendido de toda teoría del sujeto —y en particular de la figura del *Yo-^*, queda al abrigo de esa objeción.

Se trataría de un *activismo táctico* consistente en el cuestionamiento radical y constante de todo⁵³. Lejos de la pasividad o quietismo con que se caracteriza a los *nuevos filósofos*, para quienes, fuera de un programa de mínimos, nada puede hacerse, cabe practicar constantemente la resistencia, pugnar por salir siempre del diagrama de poder en que nos encontremos, pues, en cualquiera de ellos, las fuerzas tienden a resultar organizadas y suprimidas⁵⁴. Sólo queda practicar un arte del permanente cuestionamiento, imposible bajo la consagración de algún valor en cuyo nombre actuar⁵⁵, y andar, según diría Heidegger, por caminos que no llevan a ninguna parte, o un *vivir peligrosamente*, con palabras de Kierkegaard. Como en la teoría crítica, puramente negativa, de que hablara Marcuse, aquí no cabe servirse de conceptos que permitan tender un puente entre el presente y su futuro, y sólo nos queda alinearnos con «aquéllos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo»⁵⁶.

52. G.W.F. Hegel, *Estética. Introducción*, Buenos Aires, Siglo XX, 1983, pp. 135-139. Cfr. P. Wapner, «What's Left: Marx, Foucault and Contemporary Problems of Social Change», *Praxis International*, vol. 9, n° 1/2, abril-julio de 1989, p. 108.

53. K. Gandal, «Michel Foucault: Intellectual Work and Politics», *Telos*, n° 67, 1986, p. 122

54. Cfr. M. Larrauri, «La anarquología de Michel Foucault», *Revista de Occidente*, n° 95, abril de 1989, pp. 111, 123.

55. Vid. A. Glücksmann, «En horreur de la servitude», *Liberation*, 30 de junio-1 de julio de 1984, p. 22.

56. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1981, p. 286.

El poder, según hemos visto, consiste en relación de fuerzas, fuerzas que afectan y fuerzas que son afectadas —y, sin embargo, pueden resistir a tal afección—; el modo como las fuerzas se presentan en su relación de afectar y ser afectadas constituye un diagrama de poder, integrado por instituciones y dispositivos. Pero todas las fuerzas remiten a un *afuera* de donde proceden, independiente de cualquier diagrama, en movimiento continuo; justamente por ello, siempre quedan puntos sueltos, fuerzas que no se dejan afectar —y que permiten la constante movilidad de los diagramas—, fuerzas de resistencia al diagrama formado⁵⁷. Precisamente, al pensar en un *afuera* respecto a las formaciones históricas del saber y a las estrategias de poder, la arqueo-genealogía entra en contacto con esas fuerzas (tal vez las inventa) y resiste al poder, y hace posible, con ello, el abandono de la situación presente. Sólo una acción impulsada por el *afuera* puede ser transgresora verdaderamente, a diferencia de la transgresión usual, de esa transgresión que transcurre dentro del *sistema de transgresión* definido en cada espacio social, donde de antemano se determinan las líneas divisorias y, por tanto, los límites por transgredir⁵⁸.

Pero ¿en nombre de qué programa resistir? La resistencia no se justifica; simplemente se da, como se da un *afuera*. El *afuera* no consta como instancia ontológica; pero existe el actuar, y el ser *activo* o el ser *reactivo*. Por ello, al hablar del *afuera* no se está apelando a una miste-

57. Este es el *afuera* que, llamado «voluntad de poder», Nietzsche caracterizaba como «un mar de fuerzas que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente...; mundo dionisiaco que se crea eternamente a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo». F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, en *Obras completas, op. cit.*, t. X, pp. 194-195.

58. Cfr. M. Foucault, «Las desviaciones religiosas y el saber médico», en M. Foucault, *La vida de los hombres infames, op. cit.*, p. 13.

riosa instancia que deba justificar la acción, según pudiera objetarse⁵⁹, pues el afuera es fuerza que actúa simplemente. El afuera denomina en Foucault una pasión del *afuera* que tiene por modelo el acto lúdico de la creación artística, otorgante a sí mismo de su propia norma desde dentro de sí y al margen de cualquier otro orden. ¿Qué cabe esperar de esta resistencia? Nada distinto de su mismo realizarse, pues más que acción estratégica, es devoción: se trata de implantar una cultura dada a genealogías, no a escatologías⁶⁰; la única meta consiste en *resistir, resistir y resistir*.

Planteando la resistencia en términos tácticos, se objeta a Foucault que, sin suministrar a la gente unos significados humanistas, la práctica revolucionaria se torna imposible⁶¹. Entonces se olvida que el levantamiento de las masas, más que a una toma de conciencia de sus inalienables derechos o de la justicia de su causa, obedece a un movimiento de resistencia contra un poder *insoportable*, movimiento de resistencia que se produce sin requerir justificación previa («los revolucionarios a menudo olvidan, o no les gusta reconocer, que se quiere y hace la revolución por deseo, no por deber» —escriben Deleuze y Guattari)⁶²; como expone Glücksmann, lo intolerable

59. M. Philp, «Foucault on Power. A Problem in Radical Translation?», *Political Theory*, vol. 11, n° 1, febrero de 1983, p. 44

60. R. Rorty, «Foucault y la epistemología», en D.C. Hoy (comp.), *Foucault, op. cit.*, p. 59.

61. *Vid.* p. ej. M. Sprinker, «The Use and Abuse of Foucault», *Humanities in Society*, 3, 1980, pp. 1-21; M. Philp, «Foucault on Power», *op. cit.*, pp. 25 y ss.

62. G. Deleuze y F. Guattari, *El Antiedipo*, p. 355. Precisamente la revolución iraní en sus comienzos ha sido un movimiento de masas sin programa de gobierno, cosa que, en vez de debilitarlas, les dio la fuerza de la unanimidad. Cfr. M. Foucault, «Una rivolta con le maní nude», *Corriere della sera*, 5 de noviembre de 1978, pp. 1 y 2. Sobre este

se percibe con evidencia propia y, al no ser exclusivo de nadie, puede inducir compromisos al margen de valores universales y eternos, en forma de «una moral de la extrema urgencia», bien distinta de la moral edificante⁶³. La resistencia estalla, sin base normativa que la guíe, ante aquello que resulta insufrible, intolerable, sin olvidar que los umbrales de intolerancia, además de cuestión de sensibilidad, son asunto también de resistencia, de capacidad de rechazo y voluntad de combate⁶⁴. Por eso, el único consenso posible dentro de las masas se alcanza en lo *insufrible*, y no en un consenso a lo Habermas, situación peligrosa donde no cabrían resistencias⁶⁵.

Hoy, el mismo biopoder que se considera legítimo administrador del bienestar de las poblaciones, también se considera legítimo administrador de sus sufrimientos. Y es ahí justamente, en el sufrimiento de los hombres, donde reside el único fundamento absoluto contra ese poder⁶⁶; y es ahí también donde reside el criterio para preferir, por su grado de tolerabilidad, un régimen de poder antes que otro. Quizás la genealogía, al diagnosticar los dispositivos donde emerge nuestro ser presente, obra como revulsivo para disminuir nuestro umbral de tolerabilidad y confor-

asunto Foucault publicó una serie de artículos entre octubre de 1978 y abril de 1979, en *Le Nouvel Observateur*, *Corriere della sera* y *Le Matin*.

63. Cfr. A. Glücksmann, «El nihilismo de Michel Foucault», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., pp. 332-333.

64. M. Foucault, «Postface», en *L'impossible prison*, p. 316. Vid. M. Perrot, «Lezione delle tenebre. Michel Foucault e la prigionia», en P.A. Rovatti (ed.), *Effetto Foucault*, p. 157.

65. M. Foucault, «Le retour de la morale», p. 37. Cfr. M. Maeschalck, «L'anti-science de M. Foucault face a la critique de J. Habermas», p. 586.

66. M. Foucault, «Frente a los gobiernos, los derechos del hombre», en *La vida de los hombres infames*, p. 314.

mismo, para hacernos sentir como insufrible, no ya aquello que no nos permite ser quienes somos, sino aquello que nos hace ser lo que somos⁶⁷.

Cuando las propias preferencias no pueden justificarse en virtud de una naturaleza humana o de una razón universal (que no existen), sólo queda obrar gratuitamente tomando partido por uno de los bandos —afirma Veyne— en virtud, no de los valores creados por sí mismos o de un compromiso auténticamente asumido —como diría Sartre—, sino de una voluntad de poder valorizadora, que prefiere una alternativa en vez de otra, en el enfrentamiento de fuerzas. Pero, en estas relaciones de fuerza, hay algo que para Foucault se ofrece digno de ataque con seguridad: no las opciones del otro, sino las pretensiones de universalidad en que pretenda ampararse cualquier opción⁶⁸. Sólo una cosa se habría de reivindicar sin condición: la vida y libertad de cualquier individuo⁶⁹, pero no en nombre de ningún derecho universal, sino como dimensión ontológica, como rasgo constitutivo de todas las fuerzas, que existen y se ejercen, y así hacen posible la resistencia⁷⁰; la resistencia no requiere ningún programa para ejercerse, pues se ejerce por sí misma.

7.4. Los sujetos gerifaltes

Tras haber prescindido de la figura del sujeto para teorizar la resistencia al poder —al igual que se hizo en la

67. Cfr. M. Morey, «Érase una vez...»: M. Foucault y el problema del sentido de la historia», en W. AA., *Discurso, poder, sujeto*, p. 50.

68. P. Veyne, «E possibile una morale per Foucault?», pp. 48-49; también «Le dernier Foucault et sa morale», *Critique*, n° 471-472, agosto-septiembre de 1986, pp. 934-938.

69. Cfr. M. Foucault, «... mais á quoi servent les pétitions?» (encuesta realizada a intelectuales franceses por P. Assouline), *Les Nouvelles Littéraires*, 1-8 de Febrero de 1979, p. 4.

70. Cfr. Ch. Bouchindhomme, «Foucault, la moral, la crítica», en

primera parte para comprender cómo éste funciona-, sólo nos resta obtener un corolario: prescindir de ese espécimen de sujeto, en el discurso y la acción, que es el intelectual (el que se sitúa a contrapelo de los circuitos de poder, no el que florece dentro de ellos -claro está). El intelectual típico se sustenta en la teoría del sujeto en tanto se presenta como creador de discursos destinados a ser compartidos por otros sujetos, habla en nombre de la naturaleza o condición común a todos, define la conciencia verdadera, dirige las luchas... Mas cuando la resistencia al poder se revela ejercicio de fuerzas dispersas, descentradas, capilares..., ¿qué papel le queda al intelectual? El intelectual no puede erigirse ya en portador de saber, pues las masas no lo necesitan para formar el suyo, según han demostrado en la práctica ciertos movimientos de rebeldía; más aún, la idea de que los intelectuales son los agentes de la *conciencia* y del discurso, pertenece al sistema de poder combatido⁷¹ ya que la función profética y pastoral de dar consejos, ser juez o arbitro, o proponer objetivos, implica una relación de poder sobre otros. Precisamente por ello, Foucault se muestra cauteloso respecto al ideal de Revolución, de modo semejante a Glücksmann cuando comenta la situación de constreñimiento obrada sobre los individuos por el *Estado-Revolución*, donde la revuelta y la libertad se presentan como una especie de ley⁷².

Queda descartado el *intelectual universal* en su versión burguesa, heredero del *philosophe* del Iluminismo, repre-

W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., p. 315; A. Hooke, «The Order of Others», pp. 52-54.

71. M. Foucault, «Los intelectuales y el poder», en *Microfísica del poder*, p. 79.

72. M. Foucault, «Encierro, psiquiatría, prisión», p. 110; «La grande colère des faits» (reseña a *Los maestros pensadores* de A. Glücksmann), *Le Nouvel Observateur*, 9 de mayo de 1977, pp. 84-86.

sentante de la *Razón* y defensor de los valores universales del humanismo moderno; queda también descartado el *intelectual universal* en la versión marxista, encarnación de la conciencia trabajadora -conciencia universal, por supuesto⁷³—. El *intelectual universal*, derivado del *jurista notable* (p. e., Voltaire), debe dejar paso al *intelectual específico*, derivado del *sabio experto*, que empieza a aparecer con los evolucionistas *postdarwinianos*; y esto por varias razones.

a) Las estructuras técnico-científicas en la sociedad actual producen discursos entre los que pueden establecerse lazos transversales, lo cual despoja al escritor de su lugar privilegiado y lo obliga a asumir las responsabilidades políticas que le corresponden por la posición que ocupe en la *economía política* de la verdad. Por ello, a diferencia del marxismo tradicional, Foucault reconoce que el saber del intelectual es siempre parcial con respecto al saber obrero, y que el papel del nuevo intelectual no consiste en formar una conciencia obrera —ya existente—, sino en permitir a ésta entrar en un sistema de información que la difunda y ayude⁷⁴.

b) Una vez superada la oposición *ciencia/ideología* en favor de la conexión *verdad-poder*, el intelectual no es ya aquél que descubre la verdad, sino alguien que, inmerso en la voluntad de verdad actuante dentro de la sociedad, ocupa un punto específico en esos dispositivos y sabe que las justificaciones teóricas de la *verdad* perpetúan formas de orden y control; por ello no puede luchar *en favor* de la verdad, sino sólo esclarecer el estatuto de la verdad y su papel económico-político⁷⁵. En el lado contrario se

73. Vid. P. Wapner, «What's Left», pp. 90-96.

74. M. Foucault, «Verdad y poder», pp. 139-144; «Débat. L'intellectuel sert à rassembler les idées», *Liberation*, n.º 16, 26 de mayo de 1973, pp. 2-3.

75. M. Foucault, «La grande colere des faits», pp. 84-86; «Verdad y poder», p. 144. Cfr. Th. Flynn, «Foucault and Politics of Postmodernity», *Noús*, 23, 1989, pp. 188, 195-196.

encuentra Marx con su pretensión de atribuirse a sí mismo la posición que le autorizaba a discriminar entre la conciencia verdadera y falsa del proletariado; y el narcisismo e ingenuidad del intelectual liberal que, como Chomsky, proclama que «la responsabilidad de los intelectuales consiste en decir la verdad y en denunciar la mentira»⁷⁶.

Lejos del papel desempeñado por el sabio griego, el profeta judío o el legislador romano, el intelectual específico sólo pretende destruir evidencias y pretensiones de universalidad -objetivo de la ontología del presente-, para indicar cómo podemos despojarnos de cuanto nos constituye, para abrirnos a nuevas posibilidades de ser; y, para ello, ejerce un pensamiento móvil, sin aspiraciones de totalidad, ignorante de lo que él mismo pensará mañana⁷⁷. Con esto, el intelectual abandona su papel teórico de iluminador de las masas, para producir un discurso que por sí mismo es práctica (más que como escritor, Foucault se definía como «un vendedor de instrumentos, un artífice de tecetas, un indicador de objetivos, un cartógrafo, un diseñador de planos, un armero...»)⁷⁸. Enjun^ estado_de^ lucha_gejiej:al^ nrj se trata de proclamar_der_fa jíKos, sTnojde^alcajnzar^olyetivos; la única verdad de la que aquí puede hablarse es la de las estrategias adecuadas para lograr la victoria en una guerra donde simplemente se opta por uno de los bandos⁷⁹.

Veámos cómo, roto el carácter fundamental del sujeto, el saber se reduce a un discurso anónimo del que el

76. Cfr. M. Poster, *Foucault, el marxismo y la historia*, p. 208. N. Chomsky, *La responsabilidad de los intelectuales*, Barcelona, Ariel, 1971, p. 35.

77. Cfr. M. Foucault, «No al sexo rey», pp. 163-164. «El interés por la verdad», *op. cit.*, p. 239.

78. M. Foucault, «Michel Foucault» (entrevista con J. L. Enzine), p. 3.

79. Cfr. M. Foucault, «Il faut défendre la société», p. 89.

autor es mera función derivada, y el poder aparece como un campo de fuerzas donde los individuos se constituyen. Por ello, el nuevo intelectual renuncia a levantar su voz y deja que sea el murmullo de las mismas fuerzas resistentes lo que se escuche; precisamente el objetivo del *Groupe d'Information sur les Prisons*, en cuyo nacimiento participó el filósofo (febrero de 1971), sólo pretendía hacer posible el hablar directo de los presos, sin mediación de otro discurso que presuntamente los representase⁸⁰. La anulación de la figura del intelectual universal en el juego de las resistencias al poder manifiesta, a su modo, la disolución del sujeto.

7.5. Gestionarse a sí mismo

Al final del segundo capítulo contemplábamos la vigencia, en nuestro presente, de una modalidad de poder tendente a la gestión de la vida -vida de la especie— por medio del control de las poblaciones; era la forma moderna del *poder pastoral*, de aquél que se da por objetivo el adecuado cuidado de los individuos para acrecentar y administrar sus posibilidades, y dirigirlos a la felicidad. Por esto, en la sociedad liberal, la calidad de vida, más que el derecho a la vida, se presenta como objeto de reivindicaciones; más que los derechos humanos, se reivindica la vida, y, para esto, no se requiere invocar al hombre, sino a la vida misma, liberada de aquello que la aprisiona. De igual modo, contra las formas de biopoder, centradas en la vida, las fuerzas que resisten se apoyan en la vida del hombre, pero no del hombre en cuanto depositario de un derecho a la vida, sino del hombre en cuanto ser viviente: hoy el antiguo

80. Cfr. M. Kravetz, «Qu'est-ce que c'est le G.I.P.?», *Magazine Littéraire*, n° 101, junio de 1975, p. 13.

*derecho a la vida es derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la satisfacción de las necesidades*⁸¹. Vivimos en una política de *seguridad*, que, a partir de los años 50 y 60, se asocia con la idea de independencia; sin propugnar posiciones simplistas, la crítica foucaultiana aspira a cuestionar las relaciones del individuo con esa modalidad de poder, preguntando qué hacer para que el *ser asegurado* no implique una forma de ser sometido por integración o exclusión⁸².

La genealogía del biopoder nos ha mostrado cómo se constituye el sujeto social moderno, sujeto salvado del aplastamiento que sobre los individuos ejerciera el antiguo poder soberano, sujeto protegido por un Estado administrador y providente. Hoy, cuando el Estado benefactor ha entrado en crisis, posiblemente presenciemos formas de un poder que deja de ser omnipresente y puntilloso, para cristalizar en modalidades donde se economice tendiendo a una especie de tolerancia sabiamente dirigida por los sistemas de información generalizada, que le permitirán intervenir en el lugar y ocasión precisos; gracias a la labor convincente de los medios de masas, se hará posible la autorregulación espontánea del orden social por los mismos agentes sociales⁸³. El resultado será una nueva subjetividad, subjetividad informatizada y consentida por todos, que la genealogía llama a superar.

En *El nacimiento de la clínica* Foucault nos mostraba el papel jugado por la percepción de la muerte en la nueva percepción de la vida, y en la constitución de la mirada médica en cuanto primera forma de saber que se

81. M. Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 175-176.

82. M. Foucault, «Seguridad social», pp. 210, 211, 216.

83- M. Foucault, «Nuevo orden interior y control social», *El Viejo Topo*, n° 7 (extra), 1978, pp. 5-7.

da como objeto al individuo; entonces, la muerte abandonaba su «viejo cielo trágico» para convertirse en constitutiva de singularidad⁸⁴. Bajo los dispositivos médicos, el biopoder convierte la vida en objeto susceptible de ser administrado y, por ello, en lazo por el que las fuerzas individuales resultan profundamente codificadas en sus estructuras; así, nuestra vida y nuestra muerte devienen cosa pública sobre la cual los poderes comunitarios imponen sus reglas. En nuestros días, ese dispositivo médico que ha objetivado la muerte al combatirla, se ve con derecho a manipularla, no ya a través del cadáver, sino en sus primeras proximidades dentro de las salas para enfermos terminales; el *biopoder* administra la vida, la prolonga y controla hasta el último instante⁸⁵.

Contra ese poder que gestiona la vida, la experiencia lírica de la muerte subvierte la subjetividad *viviente* que hoy nos posee. En efecto, cuando, al constituirse la clínica moderna, la muerte —y a la vez el individuo— se objetivaba en el discurso médico, aún quedaba una muerte cargada de secretos para el hombre: los mismos que en su día proclamaran Sade y Goya viviéndola como «núcleo lírico del hombre». Hay, por tanto, junto a la experiencia médica de la muerte, una experiencia lírica en cuanto vuelta a las formas del fin, del límite, donde la individualidad se manifiesta en el vacío dejado por la ausencia de los dioses, tal como testimonia el *Empédocles* de Hölderlin o el *Zaratustra* de Nietzsche⁸⁶. En esta ex-

84. M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, pp. 242-244.

85. Cfr. E.E. Mari, «La transformación de la práctica y el discurso de la muerte como indicador de la crisis contemporánea», *Sistema*, n° 67, julio de 1985, p. 117.

86. M. Foucault, *Nacimiento de la clínica*, pp. 242-244, 278-279. Cfr. J. Colombel, «Contrepoints poétiques», *Critique*, n° 471-472, agosto-septiembre de 1986, p. 786.

perencia de la muerte, la escritura no es ya —según el tema antiguo— un modo de vencerla, pues ahora se liga al sacrificio de la vida misma (Flaubert, Proust, Kafka...) cuando borra los caracteres individuales del sujeto escritor, el cual deja como única marca de su individualidad la singularidad de su ausencia⁸⁷. Es la experiencia de Empédocles cuando, para tomar forma *aórgica*, ha de desgajarse de sí mismo y de su propio centro, abandonar su *egoidad* limitada y anonadarse —y revelar el todo al mismo tiempo— arrojándose al abismo⁸⁸; es la experiencia de esas formas de escritura que se revela al mismo tiempo que se anula su autor, como mostraba el suicidio de Roussel al declarar el secreto de cómo escribió algunos libros suyos, o la memoria de Pierre Rivière, donde se enlazan profundamente muerte y relato⁸⁹.

Y es también a través de la experiencia lírica de la muerte del sujeto como se dibuja la posibilidad de la literatura en cuanto verdadera acción política en Blanchot, pues ahora la escritura equivale a un acto que reclama el *derecho a la muerte*, como-algo siempre invisible de que se habla y a quien se habla, como la dimensión órfica donde el canto se hace posible y necesario⁹⁰. La muerte es el mismo horizonte del lenguaje, su accidente más esencial (su límite y su centro), aquello que lo impulsa a desplegar todo su poder para producir su propia imagen reflejándose a sí mismo, doblándose... en un despliegue infinito⁹¹.

87. M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», p. 78.

88. F. Holderlin, «Fundamento para Empédocles», en *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1983, pp. 106-109. Cfr. R. Bodei, *Holderlin: la filosofía y lo trágico*, pp. 51, 69.

89. Vid. M. Foucault, «Les meurtres qu'on raconte», pp. 266, 271.

90. M. Foucault, «La prose d'Actéon», *op. cit.*, p. 457. Cfr. D. Hollier, «Las palabras de Dios», *op. cit.*, pp. 131-132. Vid. M. Blanchot, «La littérature et le droit a la mort», en *La Pan du feu*, París, Gallimard, 1949, p. 317.

91. M. Foucault, «Le langage á l'infini», pp. 44-46 y 48.

Capítulo VIII

Pensar por un nuevo *sí mismo*

8.1. Más allá del *sí mismo*

La voluntad de saber había constatado cómo incluso lo más interior del sujeto moderno, el lugar de su identidad más profunda, se encuentra codificado por relaciones de saber y poder en virtud del dispositivo de la *sexualidad*. Por ello, cuando Foucault presentaba en su ontología histórica del *sí mismo* unas modalidades que aparentan substraerse relativamente a los dispositivos de saber y poder, como es la estética de la existencia en la cultura griega, no nos proponía unos modelos por imitar, pues ofrecer un modelo ideal y seguirlo engendran *ipso facto* una relación de poder; el historiador sólo nos mostraba que, no siendo el *sí mismo* algo intemporal, sino histórico, resultan posibles formas de relación consigo diferentes de las que actualmente nos impregnan¹. Y aun si acertasen las objeciones según las cuales la pretendida libertad del *sí mismo* griego es un espejismo, los efectos

1. Vid. R. Bellour, «Une rêverie morale», *Magazine Littéraire*, n° 207, mayo de 1984, p. 28.

de la historia presentada por Foucault no cambiarían: al fin y al cabo, a un historiador que confiesa haber escrito sólo *ficciones*, únicamente le importa dar a concebir otras posibles formas de ser, libres de la ley y de la norma, en que la acción moral sobre sí mismo ostente el carácter de una *ethopoiesis*, de una creación artística².

Dado que en la relación consigo las fuerzas se ejercen sobre sí mismas, esa relación puede desligarse de las relaciones de poder donde unas fuerzas (activas) afectan a otras (reactivas). En efecto, cuando la afectación que unas fuerzas reciben sólo procede de ellas mismas, no son reactivas, y así se definen como puntos sueltos en el diagrama de fuerzas en que consiste el poder, y como origen de posibles resistencias en éste³. Ahora comprendemos que, dentro de aquel tercer eje de su ontología histórica, Foucault no haya intentado simplemente describir la historia de la constitución del sujeto que somos *nosotros* en lo que respecta a un nuevo aspecto —la relación consigo—, sino, además, inquirir una vía para salir del atolladero en que desembocaba su analítica del poder, necesitada de profundizar en las resistencias: el *sí mismo* revela, por tanto, posibilidad de resistencia al poder que nos constituye.

Que no ofrece ideales, sino situaciones de hecho, lo prueban casos vulgares como el de Pierre Rivière. Ese personaje siembra el desconcierto ante un poder de normalización representado por jueces y psiquiatras, quienes se embrollan en incoherencias al pretender codificarlo según sus saberes; el caso Rivière manifiesta, no una resistencia por parte de un *sí mismo* en virtud de un

2. M. Foucault, «Le retour de la morale», *op. cit.*, p. 38. Vid. A. Gabilondo, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Madrid, Anthropos, 1990, p. 182; P. Veyne, «Le dernier Foucault et sa morale», pp. 939-940.

3. G. Deleuze, *Foucault*, p. 136.

ideal, sino la situación de hecho en que un *Yo* se constituye mediante una escritura ante la cual dichos podetes y saberes resultan insuficientes en su pretensión de comprender y definir⁴.

8.2. Más allá del *sí mismo* deseante

Contra quienes propugnan la resistencia al poder represor ejercido sobre el sexo (bien por la represión directa del mismo, bien en la forma de la *desublimación represiva* de que hablaba Marcuse), contra esos, cuyo ideal soñado propone la liberación de la naturaleza, sometida a las maniobras del poder por obra de religión, moral y saberes, Foucault exclama: no hay nada que liberar, pues el sexo, lejos de ser un fenómeno de naturaleza, se ha constituido como correlato de un dispositivo de saber-poder, puesto en juego por nuestra cultura desde el siglo pasado: la *sexualidad*. Por tanto, no es resistir al poder pretender liberar al sexo, sino pretender liberarnos del sexo, decir *no* al sexo rey⁵. Pero, después de todo, en la *sexualidad* nos hallamos, y en ella se sitúa el punto de partida para transgredirla, y transgredirnos, mediante el desafío de una inversión estratégica de la voluntad de verdad subyacente al sexo; así pueden hacerlo ciertos movimientos de liberación sexual, los cuales, aunque insertos en el

4. Vid. A. Gabilondo, «'Moi': el gozne de Foucault», *Anuario de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid*, 1986-1988, pp. 63-81; P.A. Rovatti, «Il luogo del soggetto», *Effetto Foucault*, *op. cit.*, p. 74.

5. M. Foucault, «No al sexo rey», pp. 151-152. Cfr. M. Donnelly (*et alii*), «La planète Foucault», *Magazine Littéraire*, n° 207, mayo de 1984, p. 56. Vid. C. Lasch, «Talking About Sex: This History of a Compulsión», *Psychology Today*, noviembre de 1978, p. 147.

dispositivo de la *sexualidad* y partiendo del mismo, lo desbordan, e invierten su voluntad de verdad; así lo hacen también ciertas escrituras -piénsese en Bataille— que, en vez de *liberar* la *sexualidad*, la empujan hasta sus límites, límites de nuestra conciencia, de la ley de nuestro inconsciente y de nuestro lenguaje⁶.

Veámos en el tercer capítulo de la presente investigación cómo en la *sexualidad* confluyen las dos formas de *biopoder*: la que incide sobre el cuerpo individual (*anatomo-política*) y la que lo hace sobre la vida de las poblaciones (*gubernamentalidad*); pero, al mismo tiempo, en ella se sitúa el lugar donde se centra el *sí mismo* moderno, en cuanto que «es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de la *sexualidad* por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad (...), a la totalidad de su cuerpo (...), a su identidad». De ahí que el sexo haya llegado a ser más importante que nuestra alma y nuestra vida, deseable porque, junto a ese elemento imaginario, el dispositivo de la *sexualidad* suscitó su deseo —bajo el modelo de la carencia— como uno de sus más esenciales principios de funcionamiento⁷. Frente a este *sí mismo* cristalizado sobre la identidad del sexo, sólo tenemos por salida la disolución de éste y del sujeto deseante, hecho posibilitado por la genealogía foucaultiana cuando nos descubre su naturaleza meramente histórica y el modo como llegó a constituirse.

«Contra el dispositivo de la sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres»⁸. Reivindicación, pues, del cuerpo; pero no del cuerpo disciplinado, cartografiado,

6. M. Foucault, «No al sexo rey», *op. cit.*, pp. 151-152, 153-154; «Préface a la *transgressiom*, *op. cit.*, p. 751.

7. M. Foucault, *La voluntad de saber*, pp. 189-190.

8. *Ibid.*, p. 191.

que una anatomía política ha constituido según se nos revela en *Vigilar y castigar*, ni del cuerpo *entizado* que el biopoder, a través de una *scientia sexualis*, constituye. Si, al considerar la racionalidad del poder moderno, Foucault situaba en ella la genealogía del alma y del sujeto de deseo en cuanto dispositivos de control sobre el cuerpo, hay que cuestionar esa alma que lo *encarcela*, y ese cuerpo que se nos ha conferido. Se trata de pensar en *otra economía* de los cuerpos y de los placeres, fuera del dispositivo de la *sexualidad*".

Foucault, no obstante, nunca ha explicado en qué consiste una nueva economía de esa índole, ni puede hacerlo, pues eso equivaldría a proponer una idea con pretensión de validez universal, un nuevo modo de normalidad¹⁰, y a suscitar nuevos efectos de poder. Él se limita a demostrar que la *sexualidad* es un dispositivo al que corresponde el sexo en cuanto correlato imaginario, mediante el cual nuestro cuerpo y nuestro *sí mismo* quedan cartografiados y constituidos dentro del diagrama del biopoder; por ello precisamente, el historiador nos ofrece como posibles otras economías de los cuerpos y placeres, algunas de las cuales, situadas en el pasado, fueron estudiadas en el segundo y tercer volumen de *Historia de la sexualidad*, de igual manera que la más reciente, la nuestra, lo fue en el primero.

Foucault sólo puede sugerirnos las grandes líneas por las que transcurriría un más allá de nuestra identidad *sexualizada*. Esta equivaldría a una economía general del placer que no se hallara normalizada en virtud de la *sexualidad*, es decir, una *desexualización* del placer, de la que nos ofrece un ejemplo -pero no un modelo- el *ars erótica* de antiguas culturas orientales". En esta *desexuali-*

9. *Ibíd.*, pp. 193-194.

10. M. Foucault, «Le retour de la moral», *op. cit.*, p. 37.

11. M. Foucault, «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», *op. cit.*, p. 160.

zación se elaborarían otras formas de placer, de relaciones polimorfas con los cuerpos, con las personas y las cosas, de coexistencias, de amores, de lazos y de intensidades¹².

Mas, reivindicando «el cuerpo», ¿de qué cuerpo se habla? Podría pensarse en un *cuerpo* pre-discursivo y prehistórico, multitud de fuerzas corporales y superficie sobre las que el poder actuaría inscribiendo sus signos y formas culturales, de modo que ese cuerpo vendría a constituir una fuente de resistencia frente a tales efectos. Pero, si así fuera, con el lema «cuerpos y placeres» Foucault vendría a reivindicar la liberación, en último término, de un cuerpo reprimido, como se ha hecho en el bando freudomarxista, donde Marcuse defiende la regresión hasta una sexualidad polimorfa y pre-genital de suerte que el cuerpo en su totalidad llegue a ser objeto de *catexis*, objeto de gozo¹³; al modo a veces sugerido por Nietzsche, trataríase de la vuelta a un *arkhé*, *corporeidad* pura, realidad en sí¹⁴. Con esto, la propuesta foucaultiana se haría feudataria de una concepción negativa del poder y entraría en contradicción con los fundamentos de su analítica, ya expuesta. Pero, si no existe un cuerpo natural y previo a las prácticas históricas, si nuestro cuerpo resulta constituido en éstas, entonces éste no puede ofrecernos el punto de arranque para la acción crítica y emancipadora¹⁵. ¿Como escapar de tal aporía?

12. M. Foucault, «No al sexo rey», *op. cit.*, pp. 153, 155.

13. H. Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1272, p. 88. Cfr. L. Whorter, «Culture or Nature: The Function of the Term «Body» in the Work of Michel Foucault», *Journal of Philosophy*, vol. 86, noviembre de 1989, pp. 608-609; J. Butler, «Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions», *op. cit.*, p. 607.

14. R. Visker, «Can Genealogy be Critical? A Somewhat Unromantic Look at Nietzsche and Foucault», *Man and World*, vol. 23, n° 4, 1990, pp. 447-448.

15. M. Levin, «The Body Politic: the Embodiment of Praxis in Foucault and Habermas», *Praxis International*, vol. 9, n° 1-2, abril-julio de 1989, pp. 114-115.

Según Whorter interpreta, sólo podremos escapar de tal contradicción si suponemos que el término *cuero* en la propuesta considerada funciona más allá de la dicotomía *naturaleza/cultura*. Según esto, no se trata de liberar el *cuero natural* del dominio del *cuero cultural* resultante de las prácticas ejercidas sobre el primero en un momento de la historia (como querría la hipótesis represiva), pues ese presunto *cuero natural* de que hablamos, por el simple hecho de hablarse de él, es ya un objeto discursivo¹⁶. Pero, si la palabra *cuero* de la propuesta foucaultiana no funciona cual nombre de una cosa entre cosas, ni como nombre de una realidad cultural, entonces debe sencillamente oponerse a lo discursivo, plano en que se constituye la oposición *naturaleza/cultura*. De esta suerte, el *cuero* reivindicado por Foucault, que no es natural ni histórico, que no es discursivo, por tanto, debe hallarse más allá del discurso: se trata de algo inconcebible, por no ser unitario ni definido ni estable, lo cual como punto de dispersión, escapa a todos los dispositivos¹⁷.

Por nuestra parte, siguiendo la sugerencia del comentarista citado, suponemos, según hemos dicho más arriba, que la misma imprecisión de la fórmula «cuerpos y placeres» forma parte del juego, pues hablar del cuerpo de manera definida como una nueva propuesta, equivaldría a constituirlo en un discurso dentro del dispositivo de saber y poder foucaultiano. Algo sí es seguro: que el lema sólo puede denotar la apertura hacia un *afuera* en cuanto transgresión de los límites que constituyen el *sí mismo* que somos.

Por puro ejercicio de pensamiento, podrían buscarse afinidades con los post-modernistas *filósofos del deseo* y sus

16. L. Whorter, pp. 609, 612.

17. *Ibid.*, pp. 612-614. En un sentido cercano cfr. G. Horowitz, «The Foucaultian Impasse: No Sex, No Self, No Revolution», *Política Theory*, vol. 15, n.º 1, febrero de 1987, pp. 68 y 77.

construcciones del *cuerpo libidinal*¹⁸, pero el simple contraste entre éstas y la ausencia de construcción en Foucault denota la distancia que los separa.- Pensemos en el *cuerpo sin órganos* —ya sugerido por Artaud— del que nos hablan Deleuze y Guattari, opuesto al plano que organiza y cartografía al organismo, compuesto de singularidades informales y de flujos amorfos de energía que circula libremente; a tal cuerpo *se engancha* un extraño sujeto -máquina deseante- carente de identidad fija y errabundo sobre el mismo sin romper su indiferencia, por ser una pluralidad de partes cada una de las cuales llena el *cuerpo sin órganos*¹⁹.

Pero el cuerpo al que estamos refiriéndonos, como el *cuerpo libidinal* descrito por Lyotard, ha de ser purificado de cualquier eco roussoniano, como el que acompaña al *cuerpo inorgánico* equivalente a la serie de condiciones objetivas naturales, conceptualizado por Marx²⁰, pues no se trata de retornar a un paraíso, perdido por obra del poder represor. Tampoco puede tratarse de un cuerpo de tinte freudiano, interpretado a la luz de Nietzsche como algo irracional, salvaje y egoísta, pues echar mano al molde *racional/irracional* significa hacer entrar ese cuerpo dentro de los diagramas de nuestra cultura. El nuevo *sí mismo* se bosqueja como un enjambre de fuerzas no organizadas por los dispositivos de saber y poder, puro delirio báquico, siempre estallando en multiplicidades y diferencias, que, en su ser nómada, constantemente se rebela ante cualquier forma de subjetividad cristalizada.

El lema «cuerpo y placeres», desde luego, expresa la fuerza de resistencia a las prácticas discursivas y de poder

18. Cfr. P. Dews, «Power and Subjectivity in Foucault», *New Left Review*, n° 144, marzo-abril de 1984, pp. 91-95.

19. Vid. G. Deleuze, y F. Guattari, *El Antiedipo*, op. cit., cap. I (pp. 11-54), *pdssim*.

20. Cfr. J. F. Lyotard, *La economía libidinal*, Buenos Aires, FCE, 1990, pp. 9-13 y 147-151.

dominantes, en cuanto proclamación de una posibilidad indefinida, pues las cosas pueden ser de otro modo²¹. Por ello —pensamos nosotros—, en vez de preguntar qué significa ese lema (su valor *locucionario*), se habría de preguntar qué pretende (su valor *perlocucionario*); cuando así lo hacemos, ese lema se nos revela como fuerza que aspira a romper los dispositivos presentes sin decir nada en concreto, o sea, sin ofrecer alternativa: una fuerza que aspira e invita a ser de otro modo.

Se trata de resistir al tipo de subjetividad que se nos ha impuesto, lo cual ante todo equivale a rechazar el sexo como clave de nuestra identidad. Por ello, lo único de creativo que puede encontrarse, por ejemplo, en el movimiento de liberación de la mujer o —con más dificultad— del homosexual, no estriba tanto en la reivindicación de una sexualidad específica, cuanto en la reivindicación de formas de cultura y de discurso que impliquen, más bien, la ruptura de esa vía²². A propósito de ello, Foucault nos presenta, mediante el caso de *el/la* hermafrodita Herculine Barbin, la historia de una ausencia de diferenciación sexual cuya felicidad se destruye cuando el personaje se ve *obligadol-a* por los dispositivos médicos y morales a la adquisición de identidad definida; su no identificación personal con uno de los modos consagrados de sexo, después de serle atribuido legalmente, y su propio suicidio, testimonian *un sí mismo* que no ha encontrado su verdad en el sexo²³.

21. Cfr. Th. Flynn, «Foucault and the Spaces of History», *The Monist*, vol. 74, n° 2, abril de 1991, p. 169.

22. Cfr. M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», pp. 85-86. Vid. í. Diamond y L. Quinby (eds.), *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston, Northeastern University Press, 1988; también K. Delhaye, «Chercher la femme chez Foucault», *Krisis*, vol. 8, n° 1, 1988, pp. 57 y ss.

23. M. Foucault, «El sexo verdadero», en *Herculine Barbin llamada Alexina A*, Madrid, Editorial Revolución, 1985, pp. 17-18.

Superar la *sexualidad* no consiste, desde luego, en la simple exaltación del placer perverso en cuanto rechazo de la sexualidad normalizada —como sostiene Marcuse—, lo que, por reacción, se situaría dentro del dispositivo; más bien se trata de librarse de las codificaciones de poder conocidas (de las cuajes, las mismas perversiones serían ejemplos), para inventar nuevas experiencias de ser. En este sentido hablaba Foucault de un modo de ser *gay*, no consistente en afirmar dicha identidad, sino en buscar un cierto estilo de existencia; de un arte de vivir en que cabría el uso artístico de la *psicodelia*..., en fin, de la posibilidad de utilizar nuestro cuerpo como una fuente posible de ^numerosos placeres²⁴.

8.3. Un *sí mismo* anárquico

Se nos dirá que la relación consigo siempre se encuentra en peligro de resultar codificada en los sistemas de saber y poder. De acuerdo, mas a Foucault le basta quizás con proponer que siempre es posible la constitución de un estilo de vida relativamente libre de los dispositivos vigentes; y esto se explica porque en todo diagrama de poder siempre hay puntos de resistencia, fallas que permiten al individuo abrirse a nuevas posibilidades de acción dentro del sistema, y no fuera de él²⁵. Así, por ejemplo, si bien la ética de *sí mismo* oscila con el cristianismo hacia el terreno de la ley, no han faltado movimientos de espiritualidad que buscan un modo de ser personal, de participar directamente en la vida religiosa, en la verdad

24. M. Foucault, «Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality», en M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture (Interviews and Other Writings)*, *op. cit.*, p. 292. Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, París, Flammarion, 1989, pp. 334-335.

25. P. Macherey, «Foucault: éthique et subjectivité», *op. cit.*, pp. 96-97.

del Libro Sagrado, en el trabajo de salvación (las actitudes aparecidas al final del medioevo y expresadas con la Reforma); también contemplamos muestras de una cultura del *Yo* en el Renacimiento bajo la figura del héroe convertido en su propia obra de arte²⁶. De esta manera resulta fácil colegir que, siempre en peligro de estar codificada, la relación consigo puede adquirir constantemente nuevas formas y buscar su libre manera de ser.

Ahora bien, la única vía para que el *sí mismo*, siempre en trance de ser capturado, pueda constituirse libremente, consiste en practicar una continua ruptura de *sí* y de los principios que lo organizan. Por ello, no basta con resistir a las formas de subjetivación por las que resultamos constituidos como individuos *sujetos* en las relaciones de poder de normalización -reivindicando el derecho a la diferencia—, sino que hace falta también resistir a una identidad estatuida de manera fija en la forma del *sí mismo*; esto último sugiere una tecnología nueva del *Yo* equivalente a una tarea de metamorfosis interminable donde la identidad siempre se arriesga²⁷. Esta identidad consigo mismo encontré siempre en la conciencia su incontrovertible testimonio, pero ¿qué es esa instancia suprema -exclamaría Nietzsche— sino un impulso que se ha impuesto a los restantes, de suerte que las estructuras de subyugación social se reproduzcan en el ser profundo de la *persona*?* La solución de Foucault pasaría por desprendernos de esa instancia reductora a rebaño que es la

26. M. Foucault, «El sujeto y el poder», p. 17; «On the Genealogy of Ethics», *op. cit.*, p. 370.

27. M. Foucault, «El sujeto y el poder», p. 17. *Vid.* A. Rovatti, «D'un lieu risqué du sujet», *Critique*, n.º 471-472, agosto-septiembre de 1986, pp. 920-921.

28. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 33-34, 41-42. Cfr. G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, *op. cit.*, pp. 203, 205, 207.

conciencia entendida como identidad impuesta, para dejar las fuerzas vitales en libertad, lo que implica un *sí mismo* plural y descentrado.

Ahora bien, tras haber presentado en la historia distintos modos de constitución del *sí mismo*, a pesar de no poder sugerir como modelo ninguno de ellos ni tampoco ninguno imaginado por él, y al revelarnos que el *sí mismo* difiere en el tiempo, Foucault nos permite deducir una conclusión: todo es diferencia, no hay identidad fuera de la historia. Derecho a la diferencia con respecto a sí mismo es, por una parte, rechazo de la identidad propia, y, por otra, invitación a diferir constantemente frente a esa identidad nuestra por la que el individuo se repliega sobre sí mismo²⁹. Así pues, no se trata de proponer un *sí mismo* individualista —lo que se insertaría dentro de los dispositivos de poder establecidos—, sino un *sí mismo* anárquico y siempre abierto, como acontecimiento posible en nuestra cultura. Este sujeto anárquico no sería «el sujeto transgresor» que, en su prurito de vulnerar la ley, sigue prisionero de la misma, sino el que se desvincula de la identidad dimanada del proceso de normalización, sin atarse a identidad fija alguna³⁰: se trata de transgredirse a sí mismo en todo momento. Aquí reside el valor encontrado por Foucault en el *ser anti-Edipo*, entendido como estilo de vida positivo y múltiple, diferencial y nómada³¹.

Comprendemos ahora por qué el recurso a la autenticidad, al estilo de Sartre, no cabe en Foucault, aun reconociéndole a aquél el mérito de haber abandonado la idea de *sí mismo* como algo primigenio subsistente y

29. M. Foucault, «El sujeto y el poder», p. 17.

30. R. Schürmann, «Se constituer soi-même comme sujet anarchique», *op. cit.*, pp. 466-470.

31. M. Foucault, «L'Anti-Oedipe: une introduction á la vie non fasciste», *op. cit.*, p. 50.

cerrado. Foucault apuesta por una relación con el propio *Yo* ajena a las formas del compromiso consigo implícitas en la idea de autenticidad, que parece remitir a un algo previo, como la condición humana³²; ni siquiera cabe distinguir entre modo de ser auténtico y su contrario, a la manera del primer Heidegger, lo cual supondría un ser *de suyo* como previa condición de esas posibilidades. Si el recurso a la autenticidad parece remitir a algo previo al mismo ejercicio de sí, aquí, por el contrario, se trata de un *incondicional* constituirse a sí mismo como obra de arte³³: lejos de cualquier modo de fidelidad, sólo se ofrece el horizonte de un continuo inventarse. Y, para ello, no se busca el paradigma en los valores del compromiso, sino en la risa del juego —«la virtud del bailarín» que profesaba Zaratustra³⁴.

Sobra toda necesidad de definirse, al igual que en las luchas políticas cuando adquieren la máxima urgencia: en la relación consigo no hay que justificar filosóficamente nada, pues se es poeta³⁵. Así lo muestra Baudelaire, quien, más allá del poeta que escribe bajo el lema del *arte por el arte*, continúa mediante el *ascetismo dandy* —en cuanto forma estética de relacionarse consigo— aquella cultura de "la *ethopoiesis* griega, y, borrando las fronteras entre vida y arte, se hace artista de su propia vida hasta convertir su

32. J. P. Same, «Jean-Paul Sartre répond», *op. cit.*, pp. 88-89

33. *Vid.* M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics», *op. cit.*, pp. 350-351. *Vid.* J. Sauquillo, «Michel Foucault: estética y política del silencio», *Revista de Occidente*, n° 95, abril de 1989, p. 100.

34. M. Foucault, «Verdad, individuo y poder», *op. cit.*, p. 142; F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, p. 317. *Vid.* R. Rochlitz, «Estética de la existencia. Moral postconvencional y teoría del poder en Michel Foucault», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, *op. cit.*, p. 249.

35- Cfr. R. Rorty, «Identidad, moral y autonomía privada», en W. AA., *Michel Foucault, filósofo*, *op. cit.*, pp. 328-329.

cuerpo, su conducta, opiniones y pasiones, y toda su existencia en obra artística³⁶.

8.4. Un *sí mismo* sin verdad

Hoy se nos presenta una problemática similar a la planteada por los griegos: no creyendo ya que una ética del *sí mismo* pueda fundarse en religión o sistema legal que intervenga en nuestra vida íntima, ¿qué hacer? En nuestra cultura actual se ha creído que esa ética podría fundarse en un presunto conocimiento científico de nuestras verdades profundas (de lo que es el *Yo*, el inconsciente, el deseo...)³⁷: se continuaría, de este modo, dentro de una hermenéutica de *sí* puesta en juego por nuestra voluntad de saber desde la confesión cristiana hasta la confesión psicoanalítica, encaminada a descubrir la profunda verdad del sujeto —la verdad del *sí mismo*, llamado continuamente a autenticarse por ella—. Ahora bien, esperar de unos saberes la clave de nuestra identidad equivale a convertir en interior la instancia heterónoma del poder, que así nos constituye en nuestra más profunda *mismidad*³⁸.

Frente a esa hermenéutica del *sí mismo* que espera encontrar una verdad última —clave de nuestra identidad—, cabe una nueva hermenéutica por la que continuamente deberemos ir despojándonos de presuntas

36. M. Foucault, «What is Enlightenment?», pp. 41-42. Vid. R. Wolin, «Foucault's Aesthetic Decisionism», *op. cit.*, p. 82.

37. M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics», *op. cit.*, p. 343.

38. Vid. R. Schürmann, «'What can I do?' in an Archaeological-Genealogical History», *The Journal of Philosophy*, vol. 82, n° 10, octubre de 1985, pp. 544 y ss.

verdades, pues, sabiendo que todo consiste en interpretación y máscara, nada hay por interpretar. Se cumpliría aquí uno de los destinos de la exégesis moderna, tarea infinita que nos acerca a la región absolutamente peligrosa donde el intérprete se pone en peligro de aniquilarse a sí mismo en una radical acción destructora de verdades³⁹. Entonces, libres de esa voluntad de verdad que nos constituía, sólo nos queda una acción artística que nos constituya: el *sí mismo* nuevo, fruto de la estética de la existencia, no busca ya escudriñarse para librarse de sí, sino producirse a sí mismo⁴⁰.

Ya en los primeros escritos de Foucault se hallaba en ciernes la distinción entre una forma confesante de relación consigo y una forma destructora de subjetividad por un discurso donde, frente a la hermenéutica de sí mismo, se abría la posibilidad de una relación al margen de la verdad. Era el caso de Rousseau, quien, a diferencia de sus *Confesiones* —donde aspiraba a autenticarse a sí mismo sacando sus verdades ante el auditorio—, desplegaba en los *Diálogos* un laberinto formado por diversas voces entrecruzadas sin un oyente mudo que escuche; se trata de *anti-confesiones* donde el sujeto hablante, carente de verdad, se disocia en varios personajes superpuestos y llenos de lagunas⁴¹.

39. M. Foucault, «Nietzsche, Marx, Freud», pp. 33, 35-37. Sin el destino aniquilador del mismo intérprete, éste se erigiría en sujeto metafísico cuya voluntad de poder es voluntad de interpretar, peligro que amenaza a la «hermenéutica de la sospecha». Cfr. M. Ferraris, «Envejecimiento de la 'escuela de la sospecha'», en Rovatti y Vattimo (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 176.

40. M. Foucault, «What is Enlightenment?», pp. 41-42. M. Larrauri, «La anarqueología de Michel Foucault», pp. 128-129.

41. M. Foucault, «Introduction» a *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, París, Librairie Armand Colin, 1962, pp. vii-ix, xi-xii, xv-xvi.

Rotas las instancias heterónomas de moralidad, cuando al individuo kantiano se hacía la pregunta «¿qué debo hacer?», la ley universal implícita en el sujeto transcendental daba su respuesta: el *sí mismo*, en cuanto sujeto fenoménico, debía ajustarse al principio universal de la razón práctica para así asegurar su autonomía y sujeción a la propia ley de sí en cuanto ser racional. Foucault, por el contrario, no puede admitir una *legislación* universal por muy *autolegislación* que sea, y, entonces, más que plantear la pregunta «¿qué debo hacer?», busca los modos posibles de subjetivación como otras tantas respuestas a la pregunta «¿qué puedo ser?»; una subjetividad verdaderamente autónoma se halla libre de cualquier instancia, sea externa, sea interna y constitutiva de la identidad propia. La reflexión foucaultiana nos ofrece la posibilidad de una subjetivación exterior, aunque autónoma (una verdadera contradicción según Kant), que consistiría en apropiarse las posibilidades de libertad abiertas en la práctica⁴².

8.5. El principio de *no identidad*

Con frecuencia se ha invitado a penetrar en lo profundo de la conciencia para descubrir aquello que, oculto por las máscaras de la vida social, constituye una instancia pura e irreductible, núcleo de nuestra identidad; por el contrario, otra vía de pensamiento, en la que se encuentran Schopenhauer -que veía en la conciencia una mezcla de respeto humano, superstición, prejuicios, vanidad y costumbre-, Nietzsche -para quien la conciencia es una marca mnemotécnica sobre el cuerpo— y Freud -con su idea del carácter derivado del lo y el *Super*

42. Cfr. R. Schürmann, «Se constituer soi-même», *op. cit.*, pp. 453-454, 464-465.

Yo-, nos ha incitado a sospechar de la consistencia de tal interioridad. Pues bien, en esa misma línea, Foucault nos enseña que el *sí mismo* moderno tal vez sea nuestra más profunda máscara, cristalización profunda de mecanismos de saber y de poder.

Veámos la historia elaborada por el filósofo como una empresa que desmonta la subjetividad constituida en la objetivación del hombre dentro del saber, bajo las formas de individuación y normalidad del poder disciplinario y administrador de la vida; por eso, la genealogía del alma, mostrando a ésta como producto de dispositivos que moldean los cuerpos, tiende a liberar nuestros cuerpos de ella («el alma, prisión del cuerpo»)⁴³. La arqueología y genealogía nos desprenden de todas esas determinaciones que parecen definir nuestro ser de substancias, para demostrarnos que sólo son máscaras organizadas en torno a la más profunda máscara, la máscara de nuestro *sí mismo*. Llegamos aquí a la forma más radical de aquella historia *efectiva* que introduce lo discontinuo en nuestro mismo ser, sin dejar nada estable debajo: esta historia disocia nuestra identidad en una pluralidad de fuerzas descentradas y disuelve la subjetividad en un haz de máscaras detrás de las cuales nada hay⁴⁴.

¿Cómo ir más allá del *sí mismo*, disolviendo tal máscara? No se trata de practicar una renuncia de sí al modo de la ética cristiana para desprendernos de un *Otro* maligno instalado en el alma; se trata, más bien, de disolver nuestra misma identidad para abrirnos libremente a un *Otro*, entendido como horizonte de nuevas posibilidades de ser y vivirse. En dicho proceso de permanente disolu-

43. Cfr. F. Ewald, «Anatomie et corps politiques», *op. cit.*, p. 1262.

44. M. Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia», pp. 26-28. Vid. E. Trías, *Filosofía y carnaval*, *op. cit.*, pp. 14-15, 84.

ción, el *sí mismo* consistirá en un reconocerse como punto de cruce histórico y lugar vacío donde confluyen todas las máscaras, es decir, todas esas formas positivas de existencia que el sujeto puede asumir: es el «retorno de las máscaras» de que hablaba Nietzsche como acontecimiento implicado por la muerte de Dios y del hombre; es la serie de «muchas amargas muertes» que ha de haber en la vida de los creadores, el camino «a través de cien almas»⁴⁵.

Disociación de nuestra identidad..., ¿reivindicación insensata de la esquizofrenia? Bastará, sin embargo, recordar los resultados ofrecidos por la ontología foucaultiana en la primera parte, para comprender que, más allá del objeto discursivo *enfermedad mental*, son posibles otras formas de experiencia, ajenas a la codificación médica, y, entre ellas, la de una «esquizofrenia activa» -como dirían Deleuze y Guattari⁴⁶—. Se trata de poner en práctica la intuición de Nietzsche según la cual el sujeto es sólo la ficción de creer que muchos estados similares tienen su origen en un mismo substrato que los subordina y unifica; así lo llevó a cabo quizás él mismo a lo largo de toda su obra, lo cual explicaría las siempre aludidas contradicciones en el discurso de Nietzsche, quien adopta una máscara en cada aforismo, hasta llegar, en el paroxismo de su carnaval, a disfrazarse de *Nietzsche* al escribir *Ecce Homo*⁴⁷. Nuevamente encontramos el Ser conceptualizado como Diferencia, ahora en la forma del *Yo* como diferencia de las máscaras, según Foucault expresaba en *La arqueología del saber*,

45. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 133. Cfr. J. Jara, «El hombre y su diferencia histórica», *Revista Venezolana de Filosofía*, n° 9, 1979, pp. 74-75.

46. «El paseo del esquizofrénico es un modelo mejor que el neurótico acostado en el diván». G. Deleuze y F. Guattari, *El Antiedipo*, p. 11.

47. Cft. E. Trías, *Filosofía y carnaval* pp. 78-79.

Indicador de cada forma histórica de relación consigo es el modo adoptado por la *escritura de sí*, según Ib estudiado al final de la parte primera. En cuanto a esto, hoy encontramos en el acto de escritura artística la forma más clara de la nueva escritura de sí, donde escribir no es simplemente producir una obra en el mundo de los textos, pues, formando parte de su obra quien escribe, la obra principal es «uno mismo escribiendo sus libros»; con esto, la filosofía puede concebirse como *askesis*, «ejercicio de sí en el pensamiento»⁴⁸. Ahora bien, si el pensamiento del futuro es un «pensar de otro modo», entonces uno escribe para desprenderse de las formas de experiencia que lo constituyen, «se escribe para ser otro del que se es». Por ello este ejercicio no consiste en la purificación de un *Otro* —como era la concupiscencia—, ni en una constitución del *Yo* en cuanto sujeto pensante mediante el rechazo de las formas de la sinrazón —caso de Descartes—, sino en un *ensayo*, entendido como prueba modificadora de sí en el juego de la verdad, y en la experiencia de los límites, patente en ciertas formas de escritura (Nietzsche, Kafka, Nerval, Blanchot, Bataille) que arrancan al sujeto de sí mismo abriéndole el camino para una metamorfosis constante⁴⁹.

La anulación de la identidad del sujeto en el discurso reproduce aquel postulado arqueológico según el cual los enunciados aparecen como funciones primitivas anónimas de las que el sujeto es un emplazamiento vacío, de igual manera que la función *autor* equivale a un rasgo del modo de existencia, funcionamiento y circulación de cier-

48. M. Foucault, «Archéologie d'une passion», *op. cit.*, p. 104; *El uso de los placeres*, p. 12.

49. Cfr. M. Foucault (entrevistado por D. Trombadori), *Colloque con Foucault*, Salerno, Edizioni 10/17, 1981, p. 20. Cfr. M. Foucault, «L'obligation d'écrire», *Arts: lettres, spectacles, musique*, noviembre de 1964, p. 7.

tos discursos en el interior de una sociedad. Hoy la figura del autor se ha revelado principio limitador del azar del discurso —cada vez más intensamente desde la Edad Media, según lamenta Cioran—, como algo que confiere unidad, que revela el oculto sentido y lo inserta en la realidad⁵⁰. Por ello, al cobrar fuerza la realidad del discurso, la nueva escritura de sí anula al sujeto. Como ya no importa quién hable, la escritura, libre del tema de la expresión, sólo se refiere a sí misma para identificarse con su propia exterioridad desplegada; por ello se liga al sacrificio de la vida del autor y no al intento de conjurar la muerte (propio del tema antiguo). Pero, además, esta relación de la escritura con la muerte se manifiesta en la extinción de los caracteres individuales del escritor hasta dejar, como su única marca, la singularidad de su ausencia.

Foucault pretendía realizar este destino cuando confesaba escribir para «perder el rostro», para desprenderse de la «moral de estado civil» ante la que hemos de decir quiénes somos y vivir invariables; por eso concibió la escritura como lugar donde se lleva a cabo la disolución de la identidad: la escritura es un laberinto por donde aventurarse y perderse, y aparecer finalmente ante unos ojos que no se volverán a encontrar⁵¹. Y, para disolver la identidad, hay que destruir los nombres propios y, entre ellos, el nombre del *Yo*, pues como escribía Bachelard, *yo* es una de esas palabras que

50. Cfr. M. Foucault, *El orden del discurso*, pp. 24-27. «Mis libros, mi obra (...). Carácter grotesco de esos posesivos. Todo se pervirtió el día que la literatura dejó de ser anónima. La decadencia se remonta al primer autor». E.M. Cioran, *Ese maldito yo*, Barcelona, Tusquets, 1987, p. 140.

51. M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 29. Vid. M. de Certeau, «Il riso de Michel Foucault», *Effetto Foucault*, op. cit., pp. 24-25; P. Bourdieu, «Non chiedetemi chi sonó. Un profilo di Michel Foucault», *L'indice*, 1984, pp. 4-5.

asumen los múltiples *yo*s⁵². Por ello, si, en el antiguo discurso, para el escritor el objeto consistía en arrancar su nombre del anonimato, ahora el nuevo objetivo es llegar a borrar el propio nombre para hundir la propia voz dentro del murmullo anónimo del discurso en un juego recíproco de afirmación y enmascaramiento, de palabra y de silencio («aprender a existir en lo innominado», según palabras de Heidegger)⁵³.

Afirmaba Foucault al final de *Las palabras y las cosas* que la reaparición del lenguaje en su ser abrupto resultaba incompatible con el lugar privilegiado del sujeto hombre en cuanto fuente de palabra; ahora descubrimos que, cuando La escritura deja de ser expresión de un autor, escribir es propiciar la destrucción de sí mismo en virtud de un discurso que tiene su propia vida y no precisa de un rostro para *ser*⁵⁴.

Esta disolución de la identidad conlleva una relación consigo muy diferente al «culto del *Yo*» que caracteriza el gozo moderno de los placeres, el cual supone previamente el escudriñamiento de las profundas verdades para descubrir el *verdadero* ser y liberarlo de todo cuanto lo oculta y oprime⁵⁵. Ahora bien, esta forma moderna de

52. Cfr. G. Bachelard, *La poética de la ensoñación*, México, FCE, 1982, p. 256.

53. M. Foucault, «Segunda entrevista con Michel Foucault» (de R. Bellour), *op. cit.*, pp. 74-76; «Une eshétique de l'existence», *op. cit.*, p. XI. Como anécdota, Foucault ocultó su personalidad en la publicación de una entrevista en que proponía el juego de un «año sin nombres» caracterizado por el anonimato de todos los libros que se publicasen. Cfr. «Le philosophe masqué» (propos recueillis par Christian Delacampagne), *Le Monde*, 6 de abril de 1980, suplemento al n° 10945, pp. I, XVII

54. Vid. F. Elders, «Postscript», en *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 268 y ss.

55. Cfr. M. Foucault, «On the Genealogy of Ethics», *op. cit.*, p. 362.

relación con el *sí mismo* depende de la tantas veces aludida *hipótesis represiva* sobre el poder, que supone una naturaleza subsistente al margen de los dispositivos externos, y no un poder-saber positivo que constituye nuestra subjetividad, también en el nivel del *sí mismo*. Foucault, que atribuye un carácter constructivo al poder, puede imaginar una relación consigo que prescinde de sentidos previos y percibe su ser cual producto construido, del que se ha de prescindir para estar infinitamente creándose de la nada como obra artística.

Desprenderse del modo de subjetividad que se nos ha impuesto, y constituirnos como obra de arte, implica la infidelidad a cualquier instancia, incluso a *sí mismo*. Más aún, ante el peligro de un *sí mismo* nuevamente codificado, la única opción posible se dirige a un constituirse y aniquilarse continuos: he aquí el sentido que daríamos, de acuerdo con Vattimo, a la idea de *eterno retorno* en cuanto *éthos* que admite la coincidencia de existencia y valor, acontecimiento y sentido, con pleno gozo⁵⁶. Cuando la transmutación de todos los valores alcanza al profjo *sí mismo*, el *eterno retorno* nos impone el gusto por a incertidumbre y el desprecio de la identidad; esto equivale, según Nietzsche, a ser un gran trágico, «el cual, como todo artista, alcanza la última cumbre de su grandeza tan sólo cuando sabe verse a sí mismo y a su arte por *debajo* de sí, cuando sabe reírse de sí»⁵⁷.

El nuevo *sí mismo* es continua metamorfosis sin meta; por esto cabría aplicarle lo que, en otro contexto, dijera Foucault: «cada uno tiene su manera de cambiar o, lo que viene a ser lo mismo, de percibir que todo cambia. Sobre este punto, nada es más arrogante que pretender dar la ley a los otros. Mi modo de *no* ser el mismo es, por definición, la parte más singular de lo que soy»⁵⁸.

56. G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, pp. 191, 193.

57. F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, p. 190; *La genealogía de la moral*, p- 116.

58. M. Foucault, «Pour une morale de l'inconfort», p. 82

8.6. El sujeto cero

Disolver el *sí mismo* para reducirlo a la nada, crearlos como una obra de arte...: ¿cómo compaginar esa voluntad de vacío con una *ethopoética* tendente a constituirse? Expliquémoslo empleando el modelo topológico de Gilíes Deleuze⁵⁹. Pensar de otro modo es el movimiento por el que el pensamiento se curva sobre sí para buscar *lo impensado*, su *afuera*, y constituir un adentro que encuentra su principal figura en ese modo de ser relacional sobre sí que es el *sí mismo*; de tal manera, el *sí mismo* es un adentro homólogo al adentro del *afuera*: pasión del *afuera*, otro modo de pensar, otro modo de ser...

Cuando la relación con el *sí mismo* se torna pensamiento del *afuera* -ser diferencia, ir más allá de la propia identidad—, se abre la más profunda nada, donde reina el vacío de Dios, del hombre y del *Yo*. Así, el nihilismo heroico (nihilismo cabal, consumado) llega a su consecuencia última y su más alta cima, pues, sin nada a que agarrarse y sin nada que lo guíe, ha de dirigirse a un *Otro* donde nunca podrá reconstituir un valor absoluto que permita descansar⁶⁰. El nuevo sí mismo, en cuanto forma de interioridad, aparece figurado por el extraño *Ojo* de Bataille que, al girar sobre sí, traspasa su propio límite y, mirándose, produce su propio vacío; es esto una transgresión de sí, profanación vacía, como la que se cierne sobre los límites del sexo, forma vacía de trans-

59. Vid. G. Deleuze, *Foucault*, pp. 153-155.

60. El «Yo hablo» de Lacan, con su búsqueda de plenitud, sería el opuesto del «yo hablo» de Foucault con su lectura del vacío. Cfr. J.-M. Auzias, «El hombre ha muerto», en *El estructuralismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 123.

gresión en un tiempo en que, por haber muerto Dios, no queda límite alguno, nada sagrado por profanar⁶¹.

Cuando las palabras encierran el poder de anularlo todo, también poseen el de desaparecer ellas mismas, y su ausencia —como decía Poulet del *Igitur* de Mallarmé— significa un «suicidio filosófico» que convierte al sujeto en vacío, en *ajuera*, donde el *Yo* no puede hablar, donde sólo habla lo impersonal del lenguaje, donde el poeta pierde su identidad⁶². Extraños poderes los del nuevo discurso pues, en éste, el *Yo hablo* no implica ya la ruina del hablar —como en el *yo miento* de la célebre *paradoja*—, sino que, a la inversa, el hablar permanece mientras se arruina el *yo*. En efecto, cuando digo *yo hablo*, se produce un hablar que no dice nada —pues sólo se dice a sí mismo— y cuyo único ser consiste en afirmar su propia existencia; rota toda posibilidad del lenguaje de remitir hacia algo distinto de sí, se produce un hablar puro que ya no es ni discurso ni comunicación de sentido, donde el sujeto hablante, despojado de su papel productor, se reduce al vacío en que ese hablar anónimo se torna posible⁶³.

El nuevo *sí mismo* es continua subversión de sí, la más radical muerte del sujeto, profundo vacío amado por el héroe trágico. Cuando Foucault describía la constitución del *sí mismo* en la Grecia antigua, encontraba en él una estilística de la existencia dirigida a crear el propio *Yo* como obra de arte; y descubría en tal estética la voluntad de forma expresada en los ideales de moderación, de dominio, de equilibrio, de *paideía*. Pero, más que la adopción del retrato dulce y sereno defendido por Winkelmann, habría que pensar en una voluntad de forma

61. M. Foucault, «Préface á la transgression», pp. 752, 763-764.

62. Cfr. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, p. 41. Vid. N. Fusini, «Foucault postumo», *Effetto Foucault*, pp. 77-90.

63. M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, pp. 10-13.

asentada en el espíritu agitado entrevistado por el *Laocoonte* de Lessing, el mismo captado por Nietzsche con su percepción dionisíaca: formas bellas expresadas en la agitación del sufrimiento. La nueva versión se hallaría en un arte del vacío que proclama el sujeto cero, «sujeto libre y, por tanto, inexistente, pero necesario para poder crear de la nada, del cero, y poder volver de nuevo a ella misma»: ésta es la nada de sujeto que posibilita infinitamente la creación de sí mismo desde la propia nada, forma plena del nihilismo consumado, representada de forma sublime por la *teoría del vacío literario*⁶⁴.

Si el vacío literario es el espacio abierto cuando el ser desaparece del horizonte, y su huella, que es la nada, consigue hacerse literatura, el vacío de sí mismo es el espacio abierto cuando el sujeto se reduce a puro hueco y éste se crea a sí mismo como obra de arte. Ahora podemos comprender cuanto hemos dicho de la nueva *escritura de sí*: no se trata ya de una forma de elevación del *sí mismo* hacia la verdad ideal -como en la escritura platónica-, ni de un cuidado de sí -como en el helenismo—, ni mucho menos de una hermenéutica de las interioridades para descubrir los movimientos del mal —como en las éticas cristianas-, ni tampoco de expresar con palabras los arcanos del *Yo* guardados en el inconsciente —como en la tecnología freudiana—; la nueva escritura de sí trabaja sañudamente para fragmentar el *sí mismo*, como hiciera Bataille con la soberanía del sujeto filosófico hablante, con la unidad de la función gramatical del *filósofo*, desfondado y disperso en el interior del lenguaje, amenazado por la locura en cuanto posibilidad de fracaso, frente al ideal socrático, conservado en la sabiduría occidental, que prometía la unidad serena de una subjetivi-

64. M. Crespillo, pp. 370-371.

dad triunfante⁶⁵. La nueva escritura de sí tal vez sea el vacío literario, que «surge cuando un tiempo circular (retorno del absurdo infinito) causa la detención de un sujeto que, por más que transgrede un Orden, fracasa y muere hasta convertir su nada en literatura»⁶⁶. He aquí el camino más puro para «se déprendre de soi-même».

65. M. Foucault, «Préface á la transgression», pp. 761-762.

66. M. Crespillo, p. 373.

Epílogo

Hemos realizado un ejercicio de pensamiento sobre nuestro *ser* en cuanto experiencia presente; hemos practicado una *áskesis* que nos despoja de las evidencias que lo constituyen: hemos pensado nuestro ser presente no para reconocernos en él —repitiendo la reconciliación hegeliana-, sino para desprendernos de lo que somos —al igual que la serpiente nietzscheana, siempre despojándose de su piel-. Y, al preguntarnos qué somos, nos descubrimos a punto de dejar de ser, igual que ese *nosotros*, plural de *modestia* desplegado en el discurso que ahora se interrumpe, y que ha sido sólo un lugar vacío donde se ha continuado *la voz sin nombre* que desde tiempo inmemorial nos precede a todos; ese "*nosotros* que —recordando las primeras palabras pronunciadas por Foucault en su primera lección en el *College de France*-, en lugar de ser aquél de quien procede el discurso, ha aspirado a constituirse en el azar de su desarrollo como una pequeña laguna, como punto de su desaparición posible.

He aquí la aventura intelectual que, en el curso de este libro, nos ha llevado a experimentar nuevos modos de ser en el pensar de un filósofo. Cualquiera que sea su valor académico, lo hemos entendido como un ejercicio de pensamiento en que hemos jugado a pensar de otro modo prolongando el discurso de Foucault, ojalá que dignamente.

* * * * *

Puesto que a pie de página aparecen las referencias bibliográficas completas de las fuentes utilizadas, omitimos la lista ordenada de las mismas.

Una información completa hasta el año 1983 (que abarca casi toda la producción de Foucault), se halla en M. Clark, *Michel Foucault Publishing*, 1983. En castellano puede encontrarse una información bibliográfica que abarca la práctica totalidad de los escritos de Foucault -junto con referencias de estudios sobre éste— en J. Sauquillo, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 395-440; en R. García del Pozo, *Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988, pp. 181-205, y en A. Gabilondo, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Madrid, Anthropos, 1990, pp. 189-203; y en otros.

Títulos publicados

1. Juan Andrés Villena Ponsoda, *Fundamentos del pensamiento social sobre el lenguaje (Constitución y crítica de la sociolingüística)*.
2. Friedrich Schiller, *Lo sublime (De lo sublime y sobre lo sublime)*.
3. Alain Badiou, *Rapsodia por el teatro (Breve discurso filosófico)*.
4. Erwin Rohde, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff y Richard Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre El Nacimiento de la Tragedia*.
5. Pedro M. Hurtado Valero, *Michel Foucault*.
6. Agustín Duran, *Discurso sobre el influjo que ha tenido la crítica moderna en la decadencia del teatro antiguo español*.