

Mauro Vallejo

Incidencias en el psicoanálisis
de la obra de Michel Foucault

Prolegómenos a una arqueología
posible del saber psicoanalítico

Índice

Prólogo (por Alfredo Eidelsztein)	3
Notas introductorias	5
CAPÍTULO 1.	
La estructura, el lenguaje, la representación. El discurso psicoanalítico en <i>Las palabras y las cosas</i>	11
CAPÍTULO 2.	
El saber sobre el individuo en Occidente. Aportes de la obra de Michel Foucault. Fragmentos.	
Nota preliminar.	62
I. Introducción. Para una justificación de la relevancia del asunto tratado.	65
II. Del cuadro a la muerte, de lo indescriptible a la negatividad	x
El nacimiento de la clínica	74
Las palabras y las cosas	89
III. De los suplicios a la disciplina, del heroísmo al infame normalizado.	98
Vigilar y castigar	98
La vida de los hombres infames	107
La voluntad de saber	110
Historia de la locura en la época clásica	114
IV. Conclusión.	121
Capítulo 3.	
El cuerpo femenino. Una genealogía de su histerización.	
Nota preliminar.	125
I. La histeria en Foucault.	127
II. Alrededor de La voluntad de saber: del Concilio de Trento al “oído más famoso de nuestra época”.	131

III. Del sexo.	139
IV. En torno del hablar: de la posesión mística a la parálisis histórica.	147
V. El fenómeno místico y las posesiones.	152
VI. El moderno misticismo. O del occamismo del psicoanálisis.	162
Capítulo 4.	
Notas sobre el orden del discurso psicoanalítico. Por una sociología del psicoanálisis.	177
Posfacio. Tres Transgresiones de Salón (por Carlos Walker) . . .	212

Prólogo

Luego de más de cien años de existencia de escritos psicoanalíticos pueden decirse muchas cosas al respecto.

Sigmund Freud produjo más que nada escritos, así también Anna Freud y Melanie Klein; Jacques Lacan dictó seminarios, pero, fuera de su tesis de doctorado, no escribió nunca un libro.

Hoy día existen muchos libros de psicoanálisis; desde la perspectiva de las posibilidades de un lector medio puede afirmarse que son demasiados. ¿Quién puede en la actualidad mantenerse al día con todo lo que se publica sobre psicoanálisis en castellano, francés, inglés, etc.?

Pero, al menos en nuestro medio, muchos libros que se publican están más destinados a dar cuenta de la formación del autor que a servir a la necesidad de comunicar desarrollos creativos, articulaciones nuevas o resultados de investigaciones. Muchos libros que se publican son muy interesantes e instructivos, pero muchos otros son meramente repeticiones, reiteraciones que, con una metáfora gastronómica, puede caracterizárselos como “refritos”.

Creo que se debe alentar a los psicoanalistas a escribir, los beneficios son muchos. El escrito exige mayor rigor, además, el psicoanálisis debe comunicar las ideas que sostiene y requiere evitar encerrarse. Pero con escribir no alcanza; las ventajas recién referidas sólo se producen si lo que se escribe responde a tales fines; se puede publicar para sostener oscurantismos, dogmatismos, engaños, etc.

También, como en todo el ámbito académico, se puede escribir para sostener al autor en la escala jerárquica a la que aspira.

Este libro, que con honor me toca prologar, es de aquellos que son los más requeridos. ¿Por qué? Debido a que presenta preguntas, y no falsas preguntas o preguntas cualesquiera, sino las verdaderas preguntas. ¿Cuáles son éstas? Aquellas que los psicoanalistas evitamos hacer nos, aquellas que intentan establecer qué es lo que hacemos, cómo y para qué.

El autor de este libro eligió, para transmitirnos esas verdaderas preguntas, la vía de la articulación de la obra de Michel Foucault con la práctica psicoanalítica. Eligió esa vía, pero las preguntas son suyas y, quizá, a partir de esta publicación, también podamos hacerlas nuestras y ponernos a trabajar a partir de ellas. Los tópicos tratados no son marginales, son centrales: las cuestiones fundamentales de la práctica analítica.

La estructura, el lenguaje y la representación, el individuo en Occidente y el cuerpo femenino y su histerización son algunos de los principales tópicos tratados desde la perspectiva de la puesta en relación de las investigaciones de M. Foucault y los temas fundamentales del psicoanálisis; todo ello sin olvidar la problemática que atraviesa todo el libro: el análisis del orden del discurso psicoanalítico, lo que significa no perder de vista que las concepciones psicoanalíticas, sean de la orientación que sean, participan de un contexto de posibilidades de ver y de decir que lo determinan y que establecen sus condiciones de realización. Las mismas están puestas en cuestión, con seriedad y sin exageraciones, pero con mucha valentía. Tan pertinente y necesario me parece este trabajo que festejo su aparición.

Alfredo Eidelsztein

Notas introductorias

“... quizá se escribe, más que para materializar una idea, para agotar una tarea que lleva en sí su propia felicidad.”

(Roland Barthes, *Ensayos críticos*, prefacio)

¿Cómo comentar las obras de quien nos previno tanto de ello? ¿Puede acaso el comentario ser el nombre de una *heterotopía*, de una operación que haga otra cosa que volver a decir lo que ya se dijo, por más que en la nueva enunciación se aporte la novedad de un reordenamiento o una clarificación?

Cabe no pasar por alto el que quizá sea otro de los efectos de la fascinación ese de creer que al decir lo mismo se está diciendo algo nuevo. Mas no se buscará aquí el proferir algo novedoso, sino más bien precisar la forma en que un pensamiento, el de Michel Foucault, puede incidir en un discurso como el del *psicoanálisis*.

*

¿Algún fragmento de lo que aquí se dice es *psicoanalítico* o pasible de anexarse a su saber? Pregunta no desdeñable, pregunta a la que no cabe suponer una clara univocidad. Puede ser el interrogante por el lugar desde donde se habla; cuestionamiento que me imagino: ¿pero habla usted como psicoanalista, ya que no detenta ni el título de historiador ni se ha formado en las aulas de la filosofía? Ya volveremos sobre ello.

Por otro lado, esa misma pregunta conduce, si se la deja proseguir en su surco, hacia la presunta existencia del *psicoanálisis* o de un *discurso psicoanalítico*. Allí es precisamente hacia donde se dirige el interés de este proyecto, que no se saldrá aquí, en este trabajo nominado como prolegómeno de la labor por hacer. Pues, al fin y al cabo, ¿por qué no responder a la pregunta que inquiriese acerca de qué línea de

algún libro de Foucault, o de este texto, puede pertenecer al *psicoanálisis* con el interrogante –más justo– de cómo saber si un enunciado es o puede ser del *psicoanálisis*? Con ello no hacemos sino recordar el recaudo que Foucault precisó en su formulación de la metodología arqueológica, consistente en no partir de unidades sintetizadoras aceptadas *a priori*. No se niega que tales unidades existan, no se aboga por la inviabilidad de sostener la existencia del *discurso psicoanalítico*. Se trata, antes bien, de llegar a establecer las leyes que gobiernan las producciones discursivas, partiendo, por maniobra heurística, de la suspensión de las categorías sintetizadoras que suelen escandir la proliferación de enunciados.

*

¿Debo decir acaso quién soy o por qué hallo ese extraño placer en este juego tan raro, en este grácil desplazamiento de un discurso a otro? ¿Qué es todo este eclecticismo, este deambular casi sin garantías de la sociología a la filosofía, del *psicoanálisis* a la historia, de la especulación al pragmatismo casi necio? ¿Qué rostro podrá ser el mío si tan difícil es imaginar el espejo en el que buscaría un reflejo?

“¿Quién sabrá qué dulzura me sostiene,
qué insolencia de amante, a menudo qué
furia decisiva?”

(Georges Bataille, *El pequeño*)

*

Y en cuanto respecta al *psicoanálisis* mismo, ¿por qué este uso tan peculiar? ¿Por qué este interés en citar sólo textos marginales? Algunos me han dicho que este libro no podía llamarse “*Michel Foucault y el psicoanálisis*” porque si bien trata cuestiones ligadas a la obra del filósofo, no es tan seguro que verdaderamente considere en sentido estricto a la teoría *psicoanalítica*. Creo que estuve de acuerdo con ellos. Sin embargo, postulo aquí que aquello capaz de incidir en un discurso no es ajeno a él no deja de concernirlo. Máxime si toca cuanto lo constituye como discurso.

*

¿A qué se llama aquí *psicoanálisis*? Pareciera que se nombra así a cosas tan diversas, tan dispares entre sí.

¿Por qué esa dificultad por trazarle un terreno propio, por ubicarlo de una vez por todas en una filiación certera y única? Esa equivocidad, además de hacerle eco a la indeterminación de Michel Foucault al respecto, ¿no será tanto menos el fruto de una ignorancia obcecada que el efecto de la dispersión irreductible inherente al objeto designado? Quizá la grandeza de ese discurso, la dificultad de cercar esa práctica obedezcan a una razón tan profunda como ligera.

¿Cómo es posible sostener con cierta premura que algo así como el *psicoanálisis* existe si, y sin nombrar más que algunas de sus máscaras, es a la vez un cierto trabajo a partir de la demarcación de la negatividad, cierta extracción de saber posibilitada por la fijación de unos cuerpos, tanto como una labor exegética que halla en la desliteralización de lo real su posibilidad, así como una técnica profesional que intenta olvidar la disimetría que gobierna su escena tras una preocupación por la verdad, y, en no menor medida, cierto designio terapéutico que creyó ubicar en el discurso de los seres sexuados la estofa de su hacer? El *discurso psicoanalítico* no podría ser otra cosa que el entramado contingente que permita transformar la distancia que separa a los sitios en los cuales se alojan esas modalidades de lo real (prácticas, conceptos, luchas, teorías, etc.) en el terreno delineado en que unas acciones encuentren su coherencia. No para disolver los blancos que aíslan esos islotes sino para poder concluir con una regularidad que explique sus entrecruzamientos.

*

¿Estamos proponiendo tal vez un nexo renovador entre la obra de Michel Foucault y el *discurso psicoanalítico*? ¿Hay quizá que buscar en Foucault, como tantos otros lo han hecho, los indicios que ayuden a prevenir que el *psicoanálisis* se precipite hacia algún psicologismo o hacia alguna estrategia de normalización?

Nada de eso.

Que otros se ocupen de ello. Nos basta con atender a los textos de Foucault, con reflexionar acerca de la forma en que el filósofo, preocupado por pensar las formas de racionalidad que a lo largo de la historia han sido conformadas por prácticas y discursos, se ha topado una y otra vez con ese territorio que llamamos *psicoanálisis*. Que en ello se trate de la pócima secreta que inmunice a la práctica analítica o, más necio aún, que se juegue allí una pieza fundamental de la filosofía de Michel Foucault -que la enfrentaría con su verdad o con su umbral-, lo dejaremos al cavilar cansino de los polémicos.

Seremos infinitamente más modestos.

*

Las formas originales de reflexión se introducen por sí mismas: su historia es la única forma de exégesis que soportan, y su destino la única forma de crítica.¹

¿Por qué hablar entonces de *incidencias* de la obra de Foucault? Los textos de Foucault inciden en el *psicoanálisis* en lo que respecta a su historia, a las filiaciones doctrinales en que cabe inscribirlo (Capítulo 1); incide al nivel de su discurso, señalando de alguna forma cómo ha podido conformar los objetos sobre los que piensa (Capítulos 2 y 3); incide, por último, dilucidando la manera en que en su discurso mismo es posible hallar las regularidades que otorgan cierto orden y cerrazón a cuanto es dicho (Capítulo 4).

Pues creemos que reconocer estas incidencias, recorrerlas, detenernos en ellas, no se contradice con la forma en que iremos resaltando la *distancia* en que cabe ubicar a Michel Foucault en relación al *psicoanálisis*. Y la *distancia* no nombra tanto el tono crítico que se percibe en los dichos del primero, sino que sobre todo nombra a la diferencia irreductible que existe entre los objetivos, los métodos, los instrumentos y el *pathos* de ambos.

*

La escritura de estos textos no ha sido ajena a cierto asombro por la utilización que del nombre *Michel Foucault* se ha hecho y se sigue haciendo en los textos *psicoanalíticos*. Y en tal sentido se me replicará que parezco erigirme en quien pretende prescribir la forma en que debe leerse la obra de aquel que tanto cuidado tuvo en renegar de esas cautelas. “... *los considero enteramente libres de hacer lo que quieran con lo que yo digo [...] hagan con ellos lo que quieran. En última instancia eso no me interesa ni me concierne.*”² Tras esta frase puede resguardarse cualquier reapropiación. Y se

[1]. Michel Foucault, “Introducción”, en *Obras esenciales. Volumen I. Entre filosofía y literatura*, Paidós, Barcelona, 1999, página 65.

[2]. Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos

la recuerda en la misma medida en que se olvida su continuación: “*No me concierne en la medida en que no tengo que plantear leyes para la utilización que ustedes le den. Pero sí me interesa en la medida en que, de una u otra manera, la cosa se engancha, se conecta con lo que digo.*”³. La atención puesta aquí en las citas, en las referencias, el miramiento constante por llegar a esclarecer algunas tesis de Michel Foucault no deja de estar acompañado por la constatación de la *distancia* existente entre aquello que el filósofo dijo y ciertas *maneras psicoanalíticas* de leer a Foucault.

*

Siendo que algunas de estas páginas provienen de unos apuntes preparados para presentaciones orales, por momentos ha resistido un resto de oralidad, aunque en la reescritura me propuse reducirlo al mínimo. Los capítulos primero y tercero resultan de la reelaboración de sendas presentaciones realizadas en *Apertura Buenos Aires Sociedad Psicoanalítica* en el transcurso de los años 2004 y 2005.

*

Por momentos ni siquiera he sido categórico. El ejemplo más acabado es el comentario a *Las palabras y las cosas*, donde no he hecho casi más que dejar asentadas ciertas preguntas. Por otra parte, este libro reúne de alguna manera los puntos iniciales de un proyecto más ambicioso, a raíz de lo cual muchos de mis desarrollos no pasan de ser hipótesis o formulaciones que requerirán una prosecución.

*

Una buena proporción de los trabajos de Michel Foucault cuenta con una o más traducciones al castellano. En los casos de textos no traducidos, me he servido de los volúmenes de *Dits et Écrits* (Michel Foucault, *Dits et Écrits*, 4 volúmenes, Gallimard, Paris, 1994; de aquí en adelante *DE* seguido por el número de volumen).

*

Estos textos son fruto de una tarea que no dejó de ser solitaria. Y deben mucho a quienes colaboraron de una u otra forma para que

Aires, 2001, página 15.

[3]. *Ibíd.*

este libro apareciera. En primer lugar, a Carlos Walker por haber leído con atención los sucesivos borradores y versiones preliminares de los escritos y por haberme sugerido innumerables correcciones. Su meticolosa e inteligente lectura permitió que los textos mejoraran mucho. A Yamila Meli por la ayuda que me brindó con algunas traducciones del francés. A Esther Díaz, Ana María Talak, Santiago Rebas, Fernando Rodríguez, Karina Savio.

A Alfredo Eidelsztein, pues sin él muchos pensamientos que luego logré precisar no hubiesen pasado de ser murmuradas inquietudes, no hubieran conocido otro destino que la placentera curiosidad que se agota en su ejercicio. Creo saber cuánto debo a su enseñanza, y no me alarma pensar que habrá quienes se sorprendan de ello. Reconozco, con cómplice sonrisa, que hay pasajes enteros que no hacen otra cosa que proseguir un diálogo nuestro que, creyéndolo yo concluido, sorpresivamente volvía a retomar en cuanto escribía. No fue poco para mí el saberlo curioso leyendo desde detrás de mi hombro, alentándome a que siguiera, demorando a veces la objeción hasta el instante en que yo alzase la pluma.

Capítulo 1

La estructura, el lenguaje, la representación. El discurso psicoanalítico en *Las palabras y las cosas*

“Nosotros hemos reconquistado el valor de equivocarse, de ensayar, de adoptar conclusiones provisionales -todo lo cual tiene ya menos importancia-, y precisamente por eso los individuos y hasta las generaciones enteras pueden entrever tareas tan grandiosas que en otros tiempos hubiesen parecido locuras o una burla impía del cielo y del infierno.”

(Friedrich Nietzsche, *Aurora*, § 501)

I

En el título de este trabajo está señalado, en la serie de esos términos, el problema que se intentará dejar planteado. En *Las palabras y las cosas*, el psicoanálisis. ¿Cómo entender esa pausa, indicio de la relación que se propone dilucidar? ¿Qué lugar ocupa el psicoanálisis en el texto de Michel Foucault?

No obstante, antes de ingresar al asunto que retendrá nuestra atención a lo largo de estas páginas, podemos abordar la cuestión desde un punto de vista más general, preguntando –y sabemos que la pregunta es tan actual como problemática sería la respuesta posible– por las “relaciones” de Michel Foucault con el psicoanálisis. Por miedo a parecer incautos, dejamos asentada desde aquí la salvedad que cabe hacer en lo concerniente a dicho punto, salvedad consistente en desglo-

sar la pregunta en por lo menos las siguientes líneas. Por una parte, sería necesario atender a qué se refiere Foucault cuando dice *psicoanálisis* en cada ocasión en que lo hace. Por otra parte, es posible intentar reflexionar sobre la importancia que el psicoanálisis pudo desempeñar en el proyecto del filósofo, no sólo en tanto que devino objeto de su preocupación sino también en tanto que pudo funcionar como sustento mismo de la mirada que dirigía a los problemas.

Nos ocuparemos de esto último por el sesgo de una lectura de los intentos que ciertos autores han hecho en la vía de resaltar la relevancia de la influencia ejercida por el discurso psicoanalítico sobre la filosofía de Foucault. En primer lugar, y en una posición paradigmática y ejemplar de ciertos trabajos, ubicamos el texto que recoge la ponencia de Jacques-Alain Miller en un Encuentro Internacional sobre la obra del filósofo. La postura de Miller puede resumirse de la siguiente forma¹: el saber psicoanalítico sería el principio de indagación del libro *Las palabras y las cosas*, funcionaría como elemento rector de su pensamiento, y como punto de apoyo. Miller fundamentaba su hipótesis en base a la comparación de las funciones que el discurso psicoanalítico habría ejercido, por un lado, en el texto de 1966, y por otro, en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*.

En dicho trabajo, Miller postula que pueden distinguirse dos funciones que el psicoanálisis encarnó en dos momentos particulares del pensamiento de Foucault. Por una parte, el discurso freudiano habría hecho las veces de núcleo argumentativo en la obra *Las palabras y las cosas*. Miller se refiere al psicoanálisis como aquello que rigió, sustentó y gobernó la tentativa de Foucault de delimitar una arqueología de las ciencias humanas. Por otra parte, y en claro contraste con el rol que el psicoanálisis había tenido en el texto de 1966, Miller propone que *La voluntad de saber* modifica radicalmente el esquema, ya que en dicho momento del proyecto foucaultiano el saber analítico no está ya en la base de la metodología sino que pasa a ser el objeto sobre el que ahora la arqueología se aplica. El balance que Miller traza de ese desplazamiento es formulado en términos de pasaje de un proyecto exitoso hacia un fracaso. La primera empresa, teniendo como punto de apoyo al psicoanálisis, triunfó en su objetivo de realizar una arqueología de las ciencias humanas, al tiempo que la historia de la sexualidad, sin punto de apoyo claro, fracasa en su afán de aplicar la arqueología al discurso psicoanalítico².

[1]. Véase “Michel Foucault y el psicoanálisis”, incluido en AA. VV., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 67-73.

[2]. Uno de los errores en que incurre Miller –y no se trata de un desacierto menor,

En segundo lugar tenemos el magnífico texto con que Jacques Derrida contribuyó a otro encuentro dedicado a la obra de Foucault, titulado ““*Ser justo con Freud*” *La Historia de la locura en la edad del psicoanálisis*”³. Existe un punto en que esta exposición de Derrida se encuentra con la tesis recién resumida de Miller: el autor de *De la gramatología* realiza de alguna forma el mismo gesto que el psicoanalista, resaltando de qué manera el discurso psicoanalítico está en cierto sentido en la base del trabajo de Foucault, esta vez en lo que respecta a la tesis sobre la historia de la locura. Derrida es menos categórico, ya que su escrito se orienta más bien a afirmar que los postulados foucaultianos sólo fueron posibles debido a que contaban como trasfondo con la existencia del saber analítico⁴.

Por otra parte, otro texto que ha tenido bastante buena recepción en el medio analítico respecto de la influencia que el psicoanálisis habría ejercido sobre Foucault es aquel de Mayette Viltard que lleva por título “*Foucault-Lacan: La lección de las Meninas*”⁵. En consonancia con la sobrevaloración de dicha influencia -que ya hemos atribuido a los dos textos recién comentados-, la autora se permite aquí ir incluso más lejos, al punto que postula que Foucault construyó su noción de *dispositivo de sexualidad* a partir del uso que hizo de unas objeciones que Lacan le hiciera en una de las clases de su seminario. La debilidad de la conjetura es legible en los extraños elementos a los que recurre para fundamentarla. Foucault habría arribado en 1976 a la noción de *dispo-*

ya que se trata del punto hacia el que lo conducen sus argumentos- es afirmar que Foucault buscó y halló en Grecia antigua la realización de su pretendida utopía de un sistema de unos cuerpos con múltiples placeres y desprovistos de la regulación fálica (véase *op. cit.*, pp. 71-72). En realidad, el filósofo había dejado muy en claro en varias ocasiones que no se dirigía a Grecia en búsqueda de una solución para los problemas presentes y tampoco veía en la sociedad ateniense un modelo deseable. Véase por ejemplo “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”, en Dreyfus H., Rabinow P, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, página 264; cf. asimismo “Le retour de la morale”, en *DE IV, op. cit.*, pp. 696-707.

[3]. Incluido en AA.VV., *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 1996, pp. 121-173.

[4]. Foucault mismo hubiese estado de acuerdo: “*Il faut dire que, sans la psychanalyse, la critique de la psychiatrie comme on l’a menée, même d’un point de vue historique, n’aurait pas été possible*” [*Hay que decir que, sin el psicoanálisis, la crítica de la psiquiatría tal y como fue dirigida, incluso desde un punto de vista histórico, no hubiese sido posible.*] (Michel Foucault, “L’extension sociale de la norme”, en *DE III, op. cit.*, pp. 74-79; cita de la página 77).

[5]. En *Litoral. La opacidad sexual II. Lacan, Foucault...*, n° 28, Octubre 1999, Córdoba, pp. 114-161.

sitivo de sexualidad gracias a unas palabras de Lacan de...1966 que, por si faltara más, no tienen en común con el concepto del filósofo otra cosa que cierta asonancia, en tanto que aquellas pretendían dar las características básicas de la pulsión.⁶

Por último, otro argumento, más atendible quizá, para fundamentar “el lugar esencial” que el discurso analítico ocuparía en la empresa de Foucault reside, según Adrián Ortiz lo expone en “*Psicoanálisis, Foucault ¿relación? Apuntes para una lectura de “Historia de la sexualidad”*”⁷, en el hecho constatado de que el filósofo se ocupa del psicoanálisis cada vez que reorganiza sus conceptos o su metodología⁸. De todas formas, ello no sea quizá otra cosa que un voto de fe.

[6]. Véase *op. cit.*, pp. 117-118, 136, 152.

[7]. En *Poubellication*, n° 10, noviembre 2001, Buenos Aires, pp. 35-46.

[8]. El autor se aventura a afirmar, incluso, que “*Su posición se asienta en una lectura muy cuidadosa y precisa de Lacan*”, *op. cit.*, página 36. En este punto, como en tantos otros, Edgardo Castro es tan lacónico como preciso: “*Son numerosas la referencias de Foucault a Lacan, pero se trata simplemente de referencias. Foucault no se ocupó sistemáticamente de su obra*”, Artículo: “Lacan, Jacques”, en *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004, página 193. Durante una conversación en 1978, y publicada dos años más tarde, Foucault era claro al respecto: “*Il est certain que ce que j’ai pu saisir de ses oeuvres a certainement joué pour moi. Mais je ne l’ai pas suivi d’assez près pour être réellement imprégné de son enseignement*” [*Es cierto que eso que yo pude tomar de sus obras ciertamente representó un papel para mí. Pero yo no lo seguí lo suficientemente de cerca como para estar realmente impregnado de su enseñanza*] (Michel Foucault, “*Entretien avec Michel Foucault*”, en *DE IV, op. cit.*, página 58). Por otra parte, durante una entrevista concedida en 1981, y en respuesta a la pregunta de si consideraba que Lacan había introducido un cambio radical en el psicoanálisis, Foucault respondía: “*Pas de commentaire, comme disent les fonctionnaires d’état, quand on leur pose une question embarrassante. Je ne suis pas assez versé dans la littérature psychanalytique moderne et je comprends les textes de Lacan trop mal pour avoir le moindre commentaire à ce sujet. J’ai néanmoins l’impression qu’on peut constater un progrès significatif, mais c’est tout ce que je peux dire là-dessus.*” [*Sin comentarios, como dicen los funcionarios de estado, cuando se les plantea una cuestión embarazosa. Yo no soy lo suficientemente versado en la literatura psicoanalítica moderna y comprendo los textos de Lacan demasiado mal como para tener la menor opinión sobre ese asunto. No obstante, tengo la impresión que puede constatar un progreso significativo, pero es todo lo que puedo decir sobre eso.*] (“*Interview de Michel Foucault*”, en *DE IV, op. cit.*, página 666). Acerca de este asunto, véase sobre todo Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, capítulo 7: “... resulta muy difícil cernir lo que Foucault le debe a Lacan...” (página 222), “... la importancia de Lacan para Foucault no se deja analizar en términos de influencia sino en términos de afinidad: en él encontró un eco de los problemas que lo acuciaban mientras trataba de escapar de la fenomenología” (página 236). En otro orden de cosas, ¿cómo interpretar si no es negando una genuina influencia del dis-

Por nuestra parte estamos más bien de acuerdo con una postura distinta. Sin negar ni menospreciar el renovado interés que Michel Foucault jamás dejó de manifestar en referirse al psicoanálisis, consideramos de todas formas que tal discurso no pudo funcionar nunca como sustento teórico o metodológico de su empresa.

Derrida está en lo cierto: Foucault no podría haber escrito lo que escribía, al menos en lo concerniente a una historia de la locura, si no fuese porque se movía en el terreno ya preparado por el saber freudiano. Sin embargo, su proyecto de construcción de unos instrumentos conceptuales desprovistos de carices teleológicos y capaces de dilucidar las formas de racionalidad y problematización de occidente no podía hallar su sostén en los enunciados del psicoanálisis.

En tal sentido, por ejemplo, en el resumen del primer curso dictado en el *Collège de France*, Foucault, en su intento por definir las herramientas de análisis necesarias para abordar el estudio de la “voluntad de saber”, declara que “*Rien, enfin, ne permet de penser que les élaborations très rudimentaires de la psychanalyse sur les positions du sujet et de l’objet dans le désir et le savoir puissent être importées telles quelles dans le champ des études historiques*”⁹. Y dicha alocución puede sin duda ser extendida al resto de la obra de Foucault. No cabe desconocer que en el discurso psicoanalítico, sobre todo en el lacaniano, existe una teoría compleja acerca de la ciencia, mas no de las prácticas discursivas; que existe una formulación sobre la verdad, mas no sobre la voluntad de saber. En razón de todo ello, el filósofo pudo demostrar, como tantos otros intelectuales, una influencia y un interés muy importantes por el psicoanálisis, mas no tiene sentido ver en éste nada del orden de una teoría que hubiese servido a Foucault como axioma último de su pensar.

Nuestra inquietud aquí es distinta. Permaneceremos dentro del texto *Las palabras y las cosas*, procurando seguir los pasos de Foucault, sus titubeos, sus contradicciones, su decir en el terreno mismo de sus enunciados. Procederemos a un comentario paciente de varios fragmentos de la obra con el objetivo de responder algunos interrogantes: ¿Es el psicoanálisis el nombre de una ruptura o el rostro de una

curso psicoanalítico sobre Foucault el hecho de que se mostrara “genuinamente evasivo” con John Forrester cuando éste le preguntara al filósofo por su relación con el psicoanálisis? (cf. John Forrester, *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, Fondo de cultura económica, México, 1995, página 345).

[9]. [*Nada, finalmente, permite pensar que las elaboraciones muy rudimentarias del psicoanálisis sobre las posiciones del sujeto y del objeto en el deseo y el saber puedan ser introducidas tal cuales son en el campo de los estudios históricos*] Michel Foucault, “La volonté de savoir”, en *DE II, op. cit.*, pp. 240-244; cita de la página 242.

continuidad apacible? ¿Es una ciencia humana, una entre otras, o es el pensar que precisamente permite superarlas? Estas preguntas pueden repetirse respecto de lo que se ha dado en denominar estructuralismo en las ciencias conjeturales¹⁰. ¿Es el estructuralismo el anuncio de una nueva *episteme* o constituye más bien la prolongación del orden nacido a fines del siglo XVIII? ¿Habilita el lugar en que el ser de las cosas puede al fin devenir otro o es el terreno conocido en que las cosas han permanecido desde hace tres siglos?¹¹

Las palabras y las cosas, momento cúlmine y brillante de la empresa arqueológica con que Foucault irrumpe en la filosofía contemporánea, se propone investigar el orden del ser de las cosas que gobierna el pensar de las ciencias humanas. Define qué deben pensar éstas últimas sin siquiera saber que no pueden dejar de hacerlo. La noción de *episteme* designa ese orden, ese sistema reglado que prescribe a los discursos sus límites y sus posibilidades; es decir, constituye esa figura extraña que permite explicar qué objetos devienen visibles y decibles para el discurso.

La arqueología estudia las condiciones de posibilidad del saber, determina la positividad de las empiricidades y el principio de unidad que organiza el espacio en que se alojan tales empiricidades. Se trata de

[10]. A lo largo de este capítulo emplearemos indistintamente los términos *estructuralismo*, *estructura* o *estructuralista*. Tal y como será comentado más adelante, designamos con dichos términos a la metodología que permitió a diversas disciplinas problematizar de una manera particular las cuestiones atinentes al lenguaje y los signos.

[11]. Respecto de la pregunta, pertinente desde todo punto de vista, de si en *Las palabras y las cosas* Foucault se ha interesado realmente en el estructuralismo o en las aporías a las que conduciría, no podemos por el momento más que traer al recuerdo una anécdota: el texto llevaba originalmente por título “La arqueología del estructuralismo” (este dato lo extraigo de la página 44 del excelente texto de Dreyfus H. y Rabinow P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit.). Por otro lado, en una entrevista publicada en 1967 –es decir, poco después de la edición de *Las palabras y las cosas*– en un periódico tunecino, Foucault afirmaba: “*Ce que j’ai essayé de faire, c’est d’introduire des analyses de style structuralistes dans des domaines où elles n’avaient pas pénétré jusqu’à présent, c’est-à-dire dans le domaine de l’histoire des idées, l’histoire de connaissances, l’histoire de la théorie. Dans cette mesure, j’ai été amené à analyser en termes de structure la naissance du structuralisme lui-même*” [*Aquello que yo intenté hacer, es introducir unos análisis de estilo estructuralista en unos dominios donde ellos no habían penetrado hasta ahora, es decir, en el dominio de la historia de las ideas, la historia de los conocimientos, la historia de la teoría. En esta medida, fui llevado a analizar en términos de estructura el nacimiento del estructuralismo mismo*] (Michel Foucault, “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est “aujourd’hui””, en *DE I*, op. cit., pp. 580-584; cita de la página 583).

explicar las reglas de aparición de un enunciado a partir de un análisis histórico, es decir, precisar la normatividad que rige su emergencia o su proscripción del campo del saber. No todo es dicho en una época. Esta constatación conduce a Foucault a realizar un estudio de aquello que rige esta *rareza* de los enunciados, sin apelar para ello - ni en este punto ni en ninguno de los que conforman la arqueología- a las herramientas del estructuralismo o de la fenomenología, es decir, prescindiendo tanto de la estructura como del sujeto dador de sentido.

Atenerse al estudio del enunciado en tanto que acontecimiento realmente acaecido implica que “... *no se trata de establecer las condiciones normativas de cuanto se ha dicho sino las condiciones históricas de posibilidad de cuanto ha sido dicho y cuanto ha sido dicho no coincide con cuanto puede ser dicho.*”¹²

Respecto del objeto de un saber, la arqueología desecha la posibilidad de que un discurso se refiera a un objeto entendido como referente sustancial que alojara en sí mismo desde siempre la verdad de su sentido. Más bien se esmera en “... *establecer, desde el interior de los discursos, las superficies de emergencia, las instancias de delimitación y las rejillas de especificación, las cuales dibujan el espacio intradiscursivo en el cual pueden aparecer los objetos, ser nombrados, descriptos y explicados. En este sentido, los discursos, el conjunto de enunciados vienen considerados como una práctica, es decir, en cierto sentido ellos construyen sus objetos.*”¹³.

II

¿El libro de Foucault no está acaso atravesado por la dificultad de definir claramente las posiciones epistémicas del saber psicoanalítico y del estructuralismo? ¿Son dos dificultades distintas, o son más bien las dos caras de una misma problemática? Daremos aquí los argumentos necesarios para justificar la última opción. El hacerlo conlleva algunas implicancias que vale la pena dejar enunciadas. En primer lugar, ¿cómo podría el psicoanálisis no quedar rigurosamente ubicado en el suelo arqueológico si, tal y como lo pretende Miller, es precisamente el punto de apoyo de toda la empresa? La respuesta quizá sea simple: la tesis de Miller es insostenible.

En segundo lugar, todo nuestro recorrido rescatará del olvido una cuestión que, al parecer, se encontraría desde hace años resuelta en el

[12]. Edgardo Castro, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Biblos, Buenos Aires, 1995, página 194.

[13]. *Op. cit.*, página 203.

saber lacaniano. Y con ello hacemos alusión a la relación del psicoanálisis con el estructuralismo. Decir resuelta es una ironía, más bien cabría describirla como olvidada, sepultada por el cabrilleo monótono (y perezoso) que loa los goces y sus números. Considerar a la estructura como un concepto anacrónico, inútil, pasado de moda puede ser un guiño entre algunos, el santo y seña de quienes hallaron en la poesía, en los nudos, en los cordeles o en la sustancia gozante las excusas privilegiadas para escabullirse de algunas de las preguntas que la supuesta superación debería conllevar: ¿cómo hablar de significativo sin apelar al concepto de estructura?, ¿qué es el lenguaje, cómo explicar su incidencia sin recurrir al estructuralismo?, ¿qué son el sentido, el signo, la palabra en un psicoanálisis que quisiese otra cosa que un retorno a un kleinismo degradado o a una fenomenología erudita?

En tercer lugar, esta coextensividad entre el pensar psicoanalítico y el pensar estructuralista, que el libro de Foucault, en sus páginas finales, habilita a postular, porta en su envés una problematización de una genealogía doctrinal. Freud debe ser el nombre de un anuncio, pero a su vez es la figura de una distancia. La estructura es la herramienta para medir tal distancia, y Freud quedará siempre detrás del salto, del otro lado de la cesura.

Primera parte

III

*“Desde mi respiración desoladora yo digo:
que haya lenguaje en donde tiene que haber silencio.”*
(Alejandra Pizarnik)

Foucault intenta responder una y otra vez a la pregunta respecto de si el estructuralismo es una nueva *episteme* que pondría fin a la moderna. Su respuesta no es unívoca. Por momentos se esmera en demostrar (y lo logra) que la estructura no hace sino proseguir o retomar figuras del pensar clásico. Sin embargo, en otros pasajes afirma que el estructuralismo habilita otro orden de las cosas y otorga al discurso empiricidades novedosas. Veamos algunos ejemplos de esta vacilación:

*“El estructuralismo no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno.”*¹⁴

*“El estructuralismo y la fenomenología encuentran aquí (...) el espacio general que define su lugar común.”*¹⁵

Sin embargo, páginas más adelante se pregunta, respecto de la lingüística estructural:

*“Si ahora este mismo lenguaje surge con una insistencia cada vez mayor en una unidad que debemos pero que aún no podemos pensar, ¿no es esto el signo de que toda esta configuración va a oscilar ahora y que el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte?”*¹⁶

[14]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1999, página 206.

[15]. *Op. cit.*, página 293.

[16]. *Op. cit.*, página 374.

De todas maneras, comprobamos que el mismo Foucault estaba atento a su vacilación, lo cual resulta evidente aunque más no fuere por el hecho de que opta por una enunciación que no prescinde de unos signos de interrogación:

“Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud? [...] ¿Acaso no es necesario presentir allí el nacimiento o, menos aún, el primer fulgor bajo el cielo de un día que apenas se anuncia, pero del cual adivinamos ya que el pensamiento [...] va a recoger por entero y a iluminar de nuevo en la luz del ser? [...] ¿O es necesario admitir, simplemente, que todas estas preguntas sobre el lenguaje no hacen más que perseguir, que consumir, cuando más, ese acontecimiento cuya existencia y primeros efectos nos señala la arqueología desde fines del siglo XVIII? La división del lenguaje, contemporánea de su paso a la objetividad filológica, no sería, pues, más que la consecuencia más recientemente visible [...] de la ruptura del orden clásico; al esforzarnos por dominar esta fisura y por hacer aparecer por entero al lenguaje, llevaríamos a su término lo que pasó antes de nosotros y sin nosotros, hacia fines del siglo XVIII. Pero, ¿qué sería pues este logro? Al querer reconstituir la unidad perdida del lenguaje, ¿se va acaso hasta el término de un pensamiento que es el del siglo XIX o acaso se dirige uno a formas que son ya incompatibles con él?”¹⁷

La pregunta enunciada por Foucault evidentemente no logra ser respondida con total contundencia. El estructuralismo, ¿es una *episteme* nueva o no? De todas maneras, cierto tono profético del final de la obra –del cual luego nos ocuparemos– traiciona a esa vacilación y habilita una lectura que conceda a los estudios estructurales una justa alteración del suelo epistémico¹⁸.

En una primera aproximación al asunto, podemos aseverar que si se atiende a la forma en que Foucault se refiere al lenguaje para describir el pensar estructuralista quizá se comprenda que en la formulación

[17]. *Op. cit.*, pp. 298-9.

[18]. El análisis de algunas entrevistas que el filósofo concedió por aquellos años arrojaría quizá el mismo resultado: si bien Foucault posee la cautela de afirmar que un diagnóstico de un quiebre tal a nivel de la *episteme* sería siempre incierto en tanto que contemporáneo del corte, el resto de sus dichos, el énfasis puesto en valorar la renovación de los ensayos de orientación estructuralista, hacen que la lectura más favorecida resulte ser aquella que acuerda con el tinte radicalmente innovador de tales elecciones teóricas (*cf.*, por ejemplo, “Interview avec Michel Foucault”, en *DE I, op. cit.*, pp. 651-662; “Foucault répond à Sartre”, en *DE I, op. cit.*, pp. 662-668).

misma, en su decir, está contenida la respuesta de porqué Foucault no pudo captar la ruptura estructural; es decir, tenemos en su texto la solución a la ambigüedad antes mencionada. Foucault inscribe al pensamiento estructuralista como una indagación sobre el *ser del lenguaje*, sobre su unidad plena perdida hace poco, cuando en realidad la definición de la estructura que aporta el estructuralismo no tiene quizá que ver con un ser encerrado en su plenitud, sino que precisamente la pregunta por el ser está proscripta del campo estructural, o, al menos, este campo introduce en el pensamiento moderno una indagación que se opone a la concepción clásica del ser¹⁹.

Si tomamos *Las palabras y las cosas* como una lección magistral res-

[19]. Cuestión acertadamente enunciada por Jean-Claude Milner en *El periplo estructural. Figuras y paradigma*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, página 42: "... Saussure introdujo un nuevo tipo de entidades del que la tradición filosófica no le proporcionaba ejemplos. Ser y ser uno, estas propiedades estaban hasta entonces enlazadas: "Omne ens est unum", escribía Santo Tomás. La entidad lingüística tal como la describía Saussure no existía sino por diferencias; su ser estaba atravesado, pues, por la multiplicidad de todas las otras entidades de la misma lengua: ya no era, propiamente hablando, una unicidad; había, por lo tanto, seres que no eran un ser o cuya unicidad se definía de otra manera: se trataba de la unicidad de un entrecruce de determinaciones múltiples y no de una unicidad centrada alrededor de un punto íntimo de identidad consigo mismo. [...]

No se puede imaginar ruptura más profunda con la tradición filosófica". (Véanse también las páginas 247-249 del mismo libro.)

Nos podríamos autorizar asimismo a hacer estas preguntas: ¿Acaso Foucault no conocía la diferencia entre el lenguaje y la lengua? ¿No sería este desconocimiento quizá otra razón por la cual no alcanzó a sopesar la novedad de la estructura, teniendo en cuenta que según su tesis el estructuralismo es contemporáneo de la reaparición del *ser del lenguaje*? Si en lo que antecede traté de dejar en claro la proscripción, o la cautela, que la lectura estructural impuso a la cuestión del ser, no sería vano recordar que otro tanto hizo respecto del lenguaje, al rechazarlo como objeto, poniendo en ese lugar a la lengua (véase Milner, *op. cit.*, pp. 25-27). Es claro que a Foucault esas diferencias no le preocupaban, o no al punto de considerar pertinentes plantearlas y resolverlas. Otro tanto puede decirse de la palabra "mots" (palabras) que figura en el título del libro. ¿Por qué no "paroles"? Aún más, ¿por qué si en sus cartas a Daniel Defert se refiere a lo que será *Las palabras y las cosas* como "un libro sobre los signos", decide ponerle el título que hoy vemos en la portada? ¿Sus signos devinieron palabras? ¿Eran lo mismo? La secuencia de los títulos de la obra no resuelve del todo la cuestión, pero quizá su estudio aportaría alguna clarificación: 1° "libro sobre los signos" (hasta fines de 1964); 2° "No era de los signos sino del orden de lo que hablaba" (carta a Defert del 13-2-65). Foucault desea titular su libro "El orden de las cosas", pero no fue posible porque ese título ya había sido usado por Jacques Brosse; 3° *Las palabras y las cosas* (respecto de la razón por la cual optó finalmente por ese título, véase Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, *op. cit.*, página 229, nota 26).

pecto de la existencia de grandes rupturas entre las *epistemes*, es difícil comprender el fundamento de la vacilación de Foucault para reconocer la existencia de algo así como una *episteme* estructuralista o al menos una ruptura que sea efecto de su pensar, sobre todo si, con Foucault, reconocemos que cada mutación en el orden epistémico es correlativa –si no consecuencia– de una mutación contemporánea del funcionamiento de lenguaje y del signo²⁰. ¿Cómo el estructuralismo, habiendo introducido una forma radicalmente distinta de concebir el signo, no constituiría de por sí una *episteme* nueva? Propongo tres posibles respuestas que, sin ser excluyentes entre sí, tampoco se complementan claramente.

En primer lugar, una de las premisas axiomáticas de la lógica de la arqueología es la imposibilidad de esclarecer la *episteme* desde la cual se piensa actualmente. Todo pensamiento tiene para sí el modo de ser de los objetos que su *episteme* le prescribe, existiendo una exclusión radical de la posibilidad de pensar, ya sea el ser de las cosas futuro, ya sea el orden mismo desde el cual se piensa. Si la arqueología de Foucault halla el espacio de su indagación en el terreno habilitado por la ruptura estructuralista, será desde todo punto de vista incapaz de ver el orden del cual se halla presa²¹.

En segundo lugar, podríamos hacer el intento de pesquisar la razón de su vacilación respecto de la ruptura estructuralista en la forma en que él define la novedad del signo saussureano.

IV

¿Qué expone Foucault sobre Saussure? Saussure aparece en el texto del filósofo al momento de abordar la problemática de la binaridad del signo. La binaridad del signo, nacida en el siglo XVII y causa principal de la ruptura que abre el abismo infranqueable que separa la

[20]. Cf. Francois Wahl, *¿Qué es el estructuralismo? Filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1975, pp. 28 ss.

[21]. Véase Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, página 221: "... no nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir –y a sí mismo, objeto de nuestro discurso– sus modos de aparición, sus formas de existencia y de coexistencia, su sistema de acumulación, de historicidad y de desaparición". De todas maneras, en éste último texto, en los párrafos que siguen al fragmento recién citado, Foucault brinda la argumentación de porqué es de todas formas necesario intentar la descripción de nuestro archivo y de las positivities que fundan los discursos que nos son contemporáneos.

episteme renacentista de la clásica, es impuesta por la *Lógica de Port Royal* e implica el punto cero de la naturaleza representacional de lenguaje. ¿Es la binaridad saussureana distinta a la introducida por la escuela de Port Royal? Foucault establece una no distancia entre Ferdinand de Saussure y la binaridad del siglo XVII, y es esa no distancia el objeto del que ahora nos ocuparemos.

“Esta nueva disposición entraña la aparición de un nuevo problema, hasta entonces desconocido: en efecto, se había planteado la pregunta de cómo reconocer que un signo designa lo que significa; a partir del siglo XVII se preguntará cómo un signo puede estar ligado a lo que significa. Pregunta a la que la época clásica dará respuesta por medio del análisis de la representación; y a la que el pensamiento moderno responderá por el análisis del sentido y la significación. Pero, de hecho, el lenguaje no será sino un caso particular de la representación (para los clásicos) o de la significación (para nosotros) [...] Es una inmensa reorganización de la cultura cuya primera etapa será la época clásica, y quizá la más importante, ya que es ella la responsable de la nueva disposición en la cual nos encontramos presos aún -ya que fue ella la que nos separó de una cultura en la que no existía la significación de los signos, pues estaba reabsorbida en la soberanía de lo Semejante; pero en la cual su ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo, centelleaba en una dispersión infinita.”²²

En la lectura de Foucault, Saussure es ubicado como aquel que, prosiguiendo el estudio de la binaridad del signo, y en razón de ello, no permite el abandono de la representación como modo de ser de las cosas.

“... última consecuencia que llega, sin duda, hasta nosotros: la teoría binaria del signo, que fundamenta, a partir del siglo XVII, toda la ciencia general del signo, está ligada, de acuerdo con una relación fundamental, con una teoría general de la representación. Si el signo es el simple y puro enlace de un significante y un significado (enlace arbitrario o no, impuesto o voluntario, individual y colectivo), de todas maneras la relación sólo puede ser establecida en el elemento general de la representación: el significante y el significado no están ligados sino en la medida en que uno y otro son (han sido o pueden ser) representados y el uno representa de hecho al otro.”²³

[22]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 50-51.

[23]. *Op. cit.*, página 73. Este argumento simple, pero no por ello menos esencial, es fundamental en lo que concierne a los límites de una teoría estructural del significante. No nos extenderemos aquí sobre él ya que Juan Ritvo, en su libro *Del Padre* (Letra Viva, Buenos Aires, 2004), ha desarrollado el asunto. A él nos remitimos.

Por último, casi al final de libro, Foucault afirma que

“... nada nos prueba que este sacar a luz los elementos o la organización que jamás son dados como tales a la conciencia haga escapar a las ciencias humanas a la ley de la representación. [...] ... la pareja significación-sistema es lo que asegura a la vez la representabilidad del lenguaje (como texto o estructura analizados por la filología y la lingüística) y la presencia cercana pero retirada del origen (tal como se manifiesta como modo de ser del hombre por la analítica de la finitud).”²⁴

Las dos últimas citas constituyen una vía de acceso fundamental para apreciar la vacilación en que permanece Foucault en lo que concierne a los estudios estructurales. Ambas arriban a la conclusión de que el terreno de la representación (aunque no fuere sino una representación demorada, duplicada o prometida para el futuro) es, desde algún punto de vista, consustancial con el proyecto de una estructura formal. Por consecuencia, la posibilidad de una formalización casi absoluta, tal y como es paradójicamente atribuida por Foucault a la incidencia de la lingüística estructural en las páginas finales, sería imposible, así como pertenecería al territorio de las quimeras el sueño de una prescindencia total de cualquier resto de antropología en las ciencias conjeturales.

¿Cómo conciliar estos polos de la vacilación? ¿Cómo concluir, lue-

mos: “... ¿qué sentido tiene hablar de *significante* si éste no tiene, al menos, el sentido distinguible, diferenciable, articulable, de ser precisamente *significante* y no un ruido o una línea melódica?” (página 27); “La otra posibilidad, pensar al *significante* engendrando al *significado* o absolutamente ajeno a él, nos lleva a caminos sin salida que quedan desmentidos por la propia práctica discursiva: ¿cómo decir que el *significante* no *significa* nada sin que tenga asignado, cuanto menos, el *significado* de no *significar* nada?” (página 35, n. 38); véase asimismo las pp. 171-173. Umberto Eco realiza una objeción similar: “Si la *cadena* *significante* se identifica con el origen, ¿cómo es posible hacer un análisis objetivo de ella, desde el momento en que exige una interrogación continua y por lo tanto, una *hermenéutica*? ¿Cómo se pueden analizar los *significantes*, prescindiendo de los sentidos que éstos asumen, si el origen se revela epocalmente precisamente bajo la forma de *significados*, y el conferir *significados* “epocales” a los modos del ser, siempre oculto, es la única forma que puede adoptar la actividad filosófica?” (Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Lumen, Barcelona, 1989, pp. 384-385). Véase asimismo la tesis de Jacques Derrida según la cual si se establece una diferencia radical entre el *significante* y el *significado* se cae en una serie de paradojas, de las cuales no es la menos importante el hecho de que, en la pretensión de sostener esa distancia absoluta, se debería abandonar la palabra misma “*significante*” (cf. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 386-387).

[24]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., página 351.

go de esta demostración de los límites de la empresa estructuralista, en el postulado final de un descubrimiento de relaciones lógicas formales en el corazón de lo real? ¿Qué paso hay que dar para atravesar desde la constatación de la “relación fundamental” que todo estudio del signo posee con la problemática de la representación hacia el avizorar una formalización sin precedentes?

En tal sentido, y en total consonancia con ambos fragmentos, Foucault demostraba la imposibilidad de contraponer radicalmente las cuestiones del sentido a las del significante (o sistema). Si bien estas dos problemáticas son herederas del pasaje del lenguaje al terreno de los objetos de saber, y testigos de la existencia desnuda de un lenguaje obrando por debajo o detrás de todo cuanto se dice, no pueden otra cosa que reclamarse una a otra²⁵. La unicidad del quiebre que las hizo nacer es la explicación de la consustancialidad que no le permite a cada una de ellas alejarse de la otra sin comprobar que la huida fue vana. Esto explica el suelo común de la fenomenología y del estructuralismo, y constituye la tesis quizá definitiva acerca de los límites de la orientación estructuralista- aunque no su impugnación.

Ahora bien, y retrocediendo un poco, ¿es cierto que “... Saussure no pudo escapar a esta vocación diacrónica de la filología sino restaurando la relación del lenguaje con la representación ...”²⁶? A lo largo de todo estas citas, en cada una de las ocasiones en que Foucault se refiere a Saussure o a la lingüística estructural, no deja de recordar que aún se permanece en la representabilidad prescrita por la binaridad del signo. Sin em-

[25]. “Pues si la exégesis nos lleva menos a un discurso primero que a la existencia desnuda de algo así como un lenguaje, ¿no va a quedar acaso constreñida a decir solamente las formas puras del lenguaje antes aun de que haya tomado un sentido? Pero para formalizar lo que se supone que es un lenguaje, ¿acaso no es necesario haber practicado un mínimo de exégesis e interpretado cuando menos todas estas figuras mudas como queriendo decir alguna cosa?” (op. cit., página 292). Cf. *supra*, nota 23.

[26]. *Op. cit.*, página 287. De todas maneras, cabe agregar que unos años después, durante una conferencia de marzo de 1968 en Túnez, Foucault desligaba a Saussure del terreno de la representación: “... la linguistique saussurienne ne considère pas la langue comme une traduction de la pensée et de la représentation [...] ... la analyse du langage, au lieu d’être rapportée à une théorie de la représentation ou à une analyse psychologique de la mentalité des sujets, se trouve maintenant mise de plain-pied avec toutes les autres analyses qui peuvent étudier les émetteurs et les récepteurs ...” [... la lingüística saussureana no considera la lengua como una traducción del pensamiento y de la representación [...] ... el análisis del lenguaje, en lugar de ser remitido a una teoría de la representación o a un análisis psicológico de la mentalidad de los sujetos, se encuentra actualmente colocado en el mismo plano que todos los otros análisis que pueden estudiar los emisores y los receptores...] (Michel Foucault, “Linguistique et sciences sociales”, en *DE I*, op. cit., pp. 821-842; cita de la página 825).

bargo, el punto que Foucault no llega a resaltar –según Wahl y Milner– es la ruptura que el signo saussureano o estructuralista supone respecto del signo clásico²⁷. Si esta binaridad impuso al pensamiento clásico la pregunta por la forma en que una cosa representa a otra, la pregunta por la arbitrariedad del signo es, según Francois Wahl, por entero diversa a partir del estructuralismo, ya que la arbitrariedad no se refiere a la forma en que dos entidades distintas conforman un signo, sino que *“Afirmar la arbitrariedad fundamental del signo significa simplemente repetir de otra manera que no hay precisamente signos, sino siempre lenguas, o dicho de otra manera, una estructura, irreductible a las adhesiones particulares de los elementos que pone en juego.”*²⁸

En opinión de este último autor, desde el instante en que es necesario atender al sistema del lenguaje en su conjunto, entendido como la totalidad que engloba tanto la integridad de los significantes como la de los significados, así como la de las correlaciones que entre esos dos órdenes se establecen, pierde sentido la pregunta por el origen, fidelidad o modalidad en que dos entidades se relacionan mediante el signo. *“Volver sobre el problema de la motivación equivale, quiérase o no, volver a la figura de la vinculación término por término, cuando se ha mostrado, no obstante, que todo aquello en que da que pensar el lenguaje son las diferencias de las diferencias. Tal es la distancia que va del siglo XVII a los saussureanos.”*²⁹

Tal y como lo demuestra Wahl, Foucault tampoco estaría en lo cierto al decir que la binaridad del signo sigue condenándonos a permanecer en el dominio de la representación³⁰; a partir de Saussure existiría una ruptura radical entre el signo en su sistemática y el curso del pensamiento. *“Al definirse la lengua como la norma del lenguaje, se arranca ya su inteligibilidad a la masa de hechos del pensamiento [...] en que se realiza.”*³¹

En lo que concierne a la problemática de si el signo saussureano puede o no separarse de la obligatoriedad de permanecer en el orden de lo representacional, también Jean-Claude Milner toma distancia de Foucault. Cuando trabaja esta cuestión de si verdaderamente en Saus-

[27]. Respecto de esta problemática, resulta aún más elocuente –incluso por lo sorprendente– una cuestión que abordaremos más adelante, y que es la siguiente: en su texto *Nietzsche, Freud, Marx*, Foucault se refiere a la modificación del ser del signo a partir de la cual interpretamos actualmente, y para ello ni siquiera menciona a Saussure (cf. Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, El cielo por asalto, Buenos Aires, sin fecha).

[28]. Francois Wahl, *op. cit.*, página 49.

[29]. *Ibid.*

[30]. Cf. *op. cit.*, pp. 50-60 y 65.

[31]. *Op. cit.*, página 53.

sure el lenguaje es representativo –es decir, si el significante representa al significado y viceversa–, el lingüista asevera que la problemática es la contraria. Gracias a Saussure la cuestión de la representación quedaría descartada como problemática, ya que a partir de entonces ningún elemento del signo representa a otro sino que está asociado a él, y la cuestión de la cosa que el signo pueda representar no interesa en lo más mínimo³².

V

La tercera hipótesis para responder a la razón por la cual Foucault permanece en esa ambigüedad respecto de la ruptura estructuralista reside en una relectura de su teoría sobre la literatura.

¿No hay acaso una mutua exclusión entre el concepto de lenguaje propio al estructuralismo y el concepto de lenguaje que Foucault propone en sus pasajes sobre la literatura?

Su teoría de la literatura es correlativa a una teoría del lenguaje. Si atendemos al texto mismo, en todo momento, con sorprendente insistencia, siempre deja ubicada a la lingüística estructural o al estructuralismo en correlación con esta literatura moderna; en correlación con lo que él define como el ser de la literatura moderna³³. Tanto en *Las palabras y las cosas*³⁴ como en los textos más o menos contemporáneos dedicados a sus autores predilectos³⁵ (Blanchot, Bataille, el grupo de

[32]. Jean-Claude Milner, *op. cit.*, pp. 30 y 31. Si recordamos ahora al texto de Heidegger *La época de la imagen del mundo* (incluido en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960) podemos ir adelantando lo que sería una problemática merecedora de un estudio complementario. El campo de la representación (en cuyo entramado semántico se aloja el “campo freudiano”), indisociable de la certeza subjetiva del cogito y de la suposición de la garantía de un referente, se coloca en las antípodas de las cuestiones habilitadas por la maniobra estructural. Para ello sería interesante retomar la hipótesis de Guy Le Gaufey (*La evicción del origen*, Edelp, Buenos Aires, 1995) respecto de una pérdida del referente en Lacan, así como la tesis de Juranville (*Lacan y la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, pp. 21-48, 198-201) del inconsciente como lo in-mundo.

[33]. El ejemplo más claro a este respecto son las páginas 291-294 de *Las palabras y las cosas*, en las cuales sitúa tanto a la literatura como al estructuralismo como dos formas disímiles de compensar al nivelamiento del lenguaje luego de que éste ha devenido objeto positivo de un saber.

[34]. Respecto de la literatura, deben consultarse las páginas 51,52, 56, 86, 94, 108, 109, 123, 124, 207-9, 238, 272, 293, 294, 297, 298, 371-4 de *Las palabras y las cosas*.

[35]. Editados en castellano en el Volumen 1 de sus *Obras Esenciales*, *Entre filoso-*

Tel Quel, etc.), Foucault llega a delinear un auténtico *corpus* sobre lo literario, que, según ciertos comentaristas³⁶, conduce a una ontologización del lenguaje³⁷.

“... la “literatura”, tal como se constituyó y designó en el umbral de la época moderna, manifiesta la reaparición, allí donde no se la esperaba, del ser vivo del lenguaje. [...] A través de ella, brilla de nuevo el ser del lenguaje en los límites de la cultura occidental [...] Por ello es por lo que la literatura aparece, cada vez más, como lo que debe ser pensado; pero también, y por la misma razón, como lo que en ningún caso podrá ser pensado a partir de la teoría de la significación. Poco importa que se la analice por el lado del significado [...] o por el del significante (con ayuda de esquemas tomados de la lingüística o del psicoanálisis): esto no es más que un episodio. Tanto en un caso como en el otro, se la busca fuera del lugar en el que no ha dejado de surgir ...”³⁸

La forma en que las *epistemes* se suceden al nivel del texto de *Las palabras y las cosas* permite aseverar que los textos literarios funcionan allí para algo más que ilustrar el ordenamiento de las positivities o ejemplificar las formas del pensar. Los nombres de Cervantes, Sade, Mallarmé sirven de catalizadores de rupturas; designan ese momento fugaz en que las cosas ya no son lo que eran, en que la posibilidad de pensar de otro modo arroja a una distancia infinita el lugar desde el que antes se pensaba. Foucault señala la cesura infranqueable que separa una *episteme* de la anterior menos por un énfasis en la reestructuración semiótica que la posibilita que por el nombre de uno de los autores literarios.

“... Pues la literatura [...] no ha dejado de aproximarse, desde Mallarmé, a lo que el lenguaje es en su ser mismo y, por ello, pide un segundo lenguaje que no tenga ya la forma de la crítica sino de comentario.”³⁹

“Pero no ocurrió lo mismo con respecto a toda una experiencia del lenguaje [...] más adelante literaria una vez que resurge el enigma de la palabra en su ser macizo, con Mallarmé, Roussel, Leiris o Ponge.”⁴⁰

fía y literatura, op. cit.

[36]. Cf., por ejemplo, Edgardo Castro, *Pensar a Foucault, op. cit.*, pp. 221-223.

[37]. Inconciliable con el pensar estructuralista- agregamos nosotros.

[38]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, op. cit.*, pp. 51-2.

[39]. *Op. cit.*, página 86.

[40]. *Op. cit.*, pp. 108-9.

El lenguaje poseería un ser que le es propio, un repliegue macizo de la palabra, una esencia sólo frecuentada por lo que a partir de la modernidad se constituyó como literatura. ¿No será esta válida preocupación de Foucault acerca de lo que define al *ser del lenguaje*, respecto de la esencia que devela el trabajo obstinado de la literatura moderna, la razón por la cual le resta importancia a la hipotética ruptura estructuralista, la razón por la cual no mide los alcances de su subversión?

Esta ontologización del lenguaje, coextensiva de una esencialización de lo literario, funcionaría como eje rector del pensar de Foucault, en detrimento de un verdadero interés por los alcances efectivos del estructuralismo, o incluso como obstáculo para medir la transformación epistémica que introdujo⁴¹.

En las páginas finales del libro, el filósofo concluye lo siguiente:

“Por último, la importancia de la lingüística y de su aplicación al conocimiento del hombre hace reaparecer, en su enigmática insistencia, la cuestión del ser del lenguaje [...] Cuestión entorpecida todavía más por la utilización, cada vez más extendida, de las categorías lingüísticas, ya que ahora es necesario preguntarse QUÉ DEBE SER EL LENGUAJE PARA ESTRUCTURAR

[41]. Foucault produce una teoría de la literatura; es decir, logra armar una teoría brillante y digna de un estudio más detenido. ¿No será quizá su distanciamiento del estructuralismo un efecto de su objetivo, una condición de posibilidad para concretar su proyecto en el terreno de la literatura, el cual es explicar la forma en que pudo aparecer la literatura moderna, fundamentar porqué la literatura que conocemos no puede ser de otra forma, y por qué guarda una distancia evidente e insalvable respecto de los textos de siglos anteriores que llamamos literarios? ¿Acaso esta ontologización de la literatura y del lenguaje no está marcadamente más presente en los textos en los cuales la problemática principal es la dilucidación de una transformación tal del ser de la literatura: *Las palabras y las cosas*, *El lenguaje al infinito* y *El pensamiento del afuera*? ¿No podría afirmarse que un apoyo para esta hipótesis reside en el hecho de que precisamente en los textos en que esa cuestión del advenimiento de la literatura contemporánea no se plantea, es ahí donde más fácilmente puede reconocerse un acercamiento al estructuralismo? ¿Acaso no es cierto que sólo en los textos en que se despreocupa por tal advenimiento, allí donde se detiene en una obra singular tomada por sí misma es donde el mote de estructuralista no es tan errado o ridículo, en sus análisis de la obra de Verne (*La Trásfábula*, incluido en *Entre filosofía y literatura*, *op. cit.*) y en su texto sobre una pieza de Flaubert (*Sin título*, incluido en el mismo volumen, sobre *La tentación de San Antonio*)? Tales aserciones pueden tomar asidero en el acuerdo en que nos mostramos hacia la tesis de Jacques Derrida según la cual la indagación estructuralista debe, por definición, operar cierta neutralización de la historia, en el sentido en que no puede responder por las razones del pasaje de una estructura a otra (*cf.* Jacques Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, *op. cit.*, página 399).

*ASÍ AQUELLO QUE, POR SÍ MISMO, NO ES A PESAR DE TODO NI PALABRA NI DISCURSO y para articularse sobre las formas puras del conocimiento. [...] La pregunta acerca de lo que es lenguaje en su ser vuelve a tomar una vez más su tono imperativo.*³⁴²

Foucault privilegia la pregunta por la esencia misma del lenguaje, en detrimento de una indagación respecto de la estructura. Sin embargo, más que problemáticas secuenciales o subordinadas, cabe preguntarse si este cavilar sobre el ser del lenguaje no desmiente toda posibilidad de sopesar la introducción de la estructura. Una pregunta –pregunta sobre un ser– descarta la posibilidad de plantarse otra cuestión– acerca de la estructuración, acerca de la efectuación de la estructura⁴³.

Foucault comprende la estructura, está a un paso de avizorar la radicalidad de la fractura que introduce, pero hace un gesto que hace caer todo el edificio. ¿Cómo entender si no el pasaje que podríamos trazar entre la cita que sigue a continuación y el fragmento citado recién?

“Pero la lingüística se arriesga a tener un papel más fundamental. [...] porque permite [...] la estructuración de los contenidos mismos; NO ES PUES

[42]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., página 371. El destacado es nuestro.

[43]. Una aseveración de Lacan puede aquí ayudarnos a esclarecer este asunto: “Esta es la pregunta actual de las ciencias humanas: ¿qué es el lenguaje? Nos preguntamos de dónde viene, qué pasó en las eras geológicas, cómo fue que empezaron a dar vagidos, si empezaron por lanzar gritos al hacer el amor, como creen algunos; cuando ante todo se trata de observar cómo funciona en la actualidad. Todo siempre está ahí.” (Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Buenos Aires, 1990, página 183). Desde el punto de vista de la indagación estructural, se trata menos de saber qué puede ser el lenguaje en sí mismo que de demostrar su funcionamiento e incidencia en la determinación de lo real. ¿No podríamos acaso suponer que esa suerte de desinterés por parte de Foucault acerca de esto último explica, por ejemplo, la forma en que se refiere al psicoanálisis en una entrevista con Badiou de 1965? En ella, el filósofo entiende que Freud, al descubrir que el inconsciente poseía una estructura de lenguaje, se vio enfrentado a tres elementos fundamentales: existe una grafía absoluta a descubrir, ella es de material significativa y, en tercer lugar, podemos hallar qué quiere significar ella. Foucault ubica un cuarto descubrimiento, menos esencial, importante sólo en tanto que se ubica en relación con los tres anteriores, consistente en “... découvrir selon quelles lois ces signes veulent dire ce qu’ils veulent dire.” [... descubrir según qué leyes esos signos quieren decir lo que ellos quieren decir.] (Michel Foucault, “Philosophie et psychologie”, en *DE I*, op. cit., pp. 438-448; cita de la página 442). Ese costado “semiológico”, preocupado, por ejemplo, por la metáfora y la metonimia en tanto que mecanismos que explican cómo un conjunto de signos pueden portar cierta significación, le parece a Foucault menos fundamental en relación a los tres anteriores.

UNA REAPREHENSIÓN TEÓRICA DE LOS CONOCIMIENTOS ADQUIRIDOS FUERA, INTERPRETACIÓN DE UNA LECTURA YA HECHA DE LOS FENÓMENOS; NO PROPONE UNA VERSIÓN LINGÜÍSTICA DE LOS HECHOS OBSERVADOS EN LAS CIENCIAS HUMANAS, ES EL PRINCIPIO DE DESCIFRAMIENTO PRIMERO; bajo una mirada armada por ella, las cosas no llegan a la existencia sino en la medida en que pueden formar los elementos de un sistema signifiante. El análisis lingüístico es más una percepción que una explicación, es decir, es constitutivo de su objeto mismo. Además, por esta emergencia de la estructura (como relación invariable en un conjunto de elementos) ...²⁴⁴

Nos preguntamos por ese tránsito. Tránsito desde la justa comprobación de que el estructuralismo no hace una interpretación de fenómenos que en sí no son semióticos sino que más bien trabaja a partir de una percepción axiomática que hace de las cosas elementos de un sistema signifiante; tránsito desde allí hacia el punto que borra el recorrido recién alcanzado, hacia el privilegio otorgado al pensar sobre lo que el lenguaje es de forma tal que pueda estructurar algo que no es en sí lenguaje. ¿No es ese salto, habilitado y acompañado por su teoría sobre lo literario, el que impide a Foucault una conclusión clara respecto de la esencia, novedad y alcance del estructuralismo?

Foucault pasó por la estructura en su caminar hacia otro punto, más profundo para él, más enigmático, acerca del *ser del lenguaje*, y de la posibilidad que se arroga de estructurar aquello que no es él y que no responde a su naturaleza. Sin embargo, tal vez no haya hecho con ello otra cosa que proscribir de su pensar el lugar que hasta entonces quedaba habilitado para la estructura.

Por otro lado, cabe precisar que ese mismo tránsito, ese mismo salto argumentativo será dado por Foucault en una conferencia de 1968 ya mencionada⁴⁵. En ella, al tiempo que el filósofo, apelando a tesis similares a las esgrimidas en el libro de 1966, postulaba que las investigaciones de la lingüística estructural portaban en sí una renovación fundamental en el saber contemporáneo debido a que permitían una formalización tal que se hacía posible una introducción de relaciones lógicas en el núcleo mismo de lo real; al tiempo que señalaba esta potencial logicización de ciertos recortes de la realidad humana, el filósofo hacía una análoga distinción entre los fenómenos de lenguaje y aquellos que, no siendo lenguaje, obedecían sin embargo a su determinación. *“Jusqu’à quel point les relations de type linguistique peuvent-elles*

[44]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, página 370. El destacado es nuestro.

[45]. *Cf.* Michel Foucault, “Linguistique et sciences sociales”, *op. cit.*

*être appliquées à d'autres domaines et quels sont ces autres domaines auxquelles elles peuvent être transposées?*⁴⁶

VI

“Cependant à une sorte d'inquiétude dans l'esprit, à ce haut-le-cœur très proche de la nausée, au flottement qui me fait hésiter à écrire... la réalité est-elle cette totalité des signes noirs? le blanc, ici, est un artifice qui remplace la translucidité du parchemin, l'ocre griffé des tablettes de glaise et cet ocre en relief, comme la translucidité et le blanc ont peut-être une réalité plus forte que les signes qui les défigurent.”

(Jean Genet, *Un captif amoureux*)

No es nuestro objetivo aquí resolver la polémica –necesaria quizás– respecto de la relación que Foucault mantuvo con el estructuralismo; de todas maneras, nos resulta ineludible, en aras de nuestra tesis, agregar algo sobre dicho asunto.

Gran parte de los comentadores de Michel Foucault coinciden en sostener que, habiendo el filósofo “atravesado” un período en que elaboró sus textos en clara consonancia conceptual –o, más justo a nuestro entender, en una suerte de diálogo cómplice– con el estructuralismo entonces reinante, arribó al punto –ubicable aproximadamente en el lapso que separa la edición de *Las palabras y las cosas* (1966) de la publicación de *La arqueología del saber* (1969)– en que sus técnicas interpretativas tanto como sus objetos e intereses lo separaron indudablemente de la indagación estructural.

¿Qué queremos decir con ello? Lejos estamos de postular que Foucault se mantuvo siempre a total distancia del estructuralismo, al punto de ni siquiera haber sido seducido por algunas de sus producciones, y menos aún queremos que nuestra lectura se preste al malentendido que implicaría suponer que el filósofo no llegó a entender la maniobra estructuralista.

[46]. [¿Hasta qué punto pueden las relaciones de tipo lingüísticas ser aplicadas a otros dominios y cuáles son esos otros dominios a los cuales ellas pueden ser transportadas?] *Op. cit.*, página 824.

Sin entrar en detalles, podríamos señalar algunos momentos de sus obras en que la problemática estructural halló asidero.

En primera instancia, cabe releer la introducción que el filósofo escribió para el texto *“El sueño y la existencia”* de Ludwig Binswanger. La importancia de dicho texto radica en que, a través de un mismo movimiento, capta la esencia del pensar estructuralista y diagnostica muy bien porqué sólo la introducción del mismo en el saber freudiano libera a éste de los callejones sin salida a los que su teoría hermenéutica lo estaba conduciendo⁴⁷.

“... el lenguaje del sueño sólo es analizado en su función semántica; el análisis freudiano deja en la sombra su estructura morfológica y sintáctica. La distancia entre la significación y la imagen jamás se colma en la interpretación psicoanalítica si no es mediante un excedente de sentido [...]

Podría decirse que el psicoanálisis no dio al sueño otro estatuto sino el de la palabra [parole]; no supo reconocerlo en su realidad de lenguaje. Y este es el riesgo de su apuesta y su paradoja: si la palabra parece borrarse en la significación que pretende alumbrar, si parece no existir más que para ella o por ella, no es posible sin embargo sino a través de un lenguaje que existe con el rigor de sus reglas sintácticas y la solidez de sus figuras morfológicas [...]

“Por haber descuidado esta estructura de lenguaje en la que necesariamente la experiencia onírica, como todo hecho de expresión, está englobada, el psicoanálisis freudiano del sueño nunca es una captación comprensiva del sentido. Para él, el sentido no aparece a través del reconocimiento de una estructura de lenguaje, sino que debe desprenderse, deducirse, adivinarse a partir de la palabra tomada en sí misma. Y el método de la interpretación onírica será de modo natural el que se utiliza para encontrar el sentido de una palabra en una lengua cuya gramática se ignora ...”⁴⁸

A estos pasajes cabría sumar las páginas finales de *Las palabras y las cosas* recién citadas y algunos de los textos de crítica literaria ya mencionados. De todas maneras, aquello que nos interesa señalar es que Foucault estaba al corriente del pensamiento estructural, estudió y comprendió sus métodos, pero jamás fue estructuralista. En tal sentido, coincidimos plenamente con la tesis de Jean-Claude Milner⁴⁹.

[47]. Cf. Mauro Vallejo, Carlos Walker, “El sueño cojo de Michel Foucault”, en *Psicoanálisis y el hospital*, N° 28: *Los sueños*, Ediciones del Seminario, Buenos Aires, 2005, pp. 111-116.

[48]. Michel Foucault, “Introducción”, en *Obras esenciales. Volumen I. Entre filosofía y literatura*, op. cit., pp. 70-71.

[49]. Vale la pena citarla por extenso porque es justa en todas y cada una de sus palabras: “Aunque el rumor lo haya inscripto en la constelación llamada estructuralista,

Basta recorrer las páginas de *Historia de la locura en la época clásica*, de *El nacimiento de la clínica*, de Raymond Rousssel o de *Las palabras y las cosas* para comprender de inmediato que su indagación jamás fue estructural, ni en sus métodos ni al nivel de sus objetivos⁵⁰. Quizá la aparición constante de la palabra “estructura” o “estructural” en sus páginas haya contribuido a un equívoco apresurado⁵¹; pero alcanza con ensayar el método, torpe pero convincente, de reemplazar esas palabras en cada ocasión en que aparecen por las de “sistema”, “forma”, “esencia” para arribar a la convicción de que tal reemplazo no altera el sentido.

Por ende, no se trata, en sus obras, en sentido estricto, de la estructura⁵².

Sin embargo, estamos ante una evidencia incuestionable: Foucault mismo definió su trabajo como perteneciente a la orientación estructuralista en varias entrevistas de la década del sesenta⁵³. Es decir, en el mo-

aunque él mismo haya rendido público homenaje al paradigma de investigaciones y sugerido en ocasiones su adhesión a él, debería ser claro que no le era tributario en absoluto. Se lo podría inscribir en la constelación de doxa, de acuerdo, pero no en el paradigma científico, ni de cerca ni de lejos, ni directa ni indirectamente. [...] tomada en el punto más alto de su seriedad y de su gravedad, la obra de Michel Foucault encuentra su coherencia en un sistema de hipótesis por entero distinto: desconocer tamaño cesura habría equivalido a deformar gravemente su proyecto” (Jean-Claude Milner, *op. cit.*, página 11).

[50]. Entendemos, tanto aquí como en el resto de este escrito, como estructural al método científico que aglutina a las disciplinas que problematizan de una manera particular la cuestión del signo. Nuestra definición se basa en los clásicos textos de Francois Wahl (*op. cit.*), Milner (*op. cit.*), Umberto Eco (*La estructura ausente*, *op. cit.*) y Gilles Deleuze (“À quoi reconnaît-on le structuralisme?”, en Chatelet, F. (dir.), *Histoire de la Philosophie, t. VIII: le XX siècle*, Paris, Hachette, 1972, pp. 299-335). De este último, como cabe describir como el más riguroso, nos distanciamos en el punto en que Deleuze ubica a Foucault como integrante del estructuralismo (cuando, en sentido estricto, brinda más bien las herramientas suficientes como para excluir a Foucault de tal campo; verbigracia, la necesidad de la constitución de una segunda serie de elementos simbólicos).

[51]. Por otra parte, Foucault mismo, durante una de las tantas entrevistas en que negaba –a pesar de él mismo, tal y como veremos– ser estructuralista, sostenía: “*J’ai mentionné plusieurs fois le concept de structure, mais je ne l’ai jamais utilisé*” [*Mencioné varias veces el concepto de estructura, pero jamás lo utilicé*] (Michel Foucault, “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Petri”, en *DE II, op. cit.*, pp. 369-380; cita de la página 374).

[52]. La sola excepción que nuestra investigación ha hallado, y que en tal sentido debería hacernos reconsiderar nuestra conclusión, es un pasaje de la tesis de 1961 (*cf.* Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1998, Tomo I, pp. 389-390).

[53]. *Cf.*, entre otros, “La folie n’existe que dans une société”, en *DE I, op. cit.*, pp. 167-169; “Michel Foucault, “Les Mots et les Choses””, en *op. cit.*, pp. 498-504; “En-

mento mismo en que producía esas obras de las cuales nosotros intentamos argumentar que no pertenecen a una definición estricta del estructuralismo, el propio filósofo sostenía su adscripción a tal metodología.

La respuesta a tal problema, de todas maneras, reside en un estudio de la definición que Michel Foucault daba del estructuralismo. Veremos que la tesis que Foucault propone para caracterizar al método estructural le permitía ubicar con total justicia a su empresa en esas filas, mas no podremos sino agregar que su definición no concuerda con una conceptualización certera del estructuralismo en términos estrictos⁵⁴.

En términos generales, Foucault entendía por estructuralismo a la serie de investigaciones que se adecuaban a todos o a la mayoría de los siguientes axiomas:

- 1) Negaban la primacía del sujeto definido por su libertad y por su capacidad autónoma de investir de sentido a los fenómenos del mundo⁵⁵.
- 2) En tal sentido, demostraban la existencia de lo que globalmente puede definirse como la dimensión de lo inconsciente. Bajo las prácticas humanas, sus comportamientos, sus elecciones, sus fallas, cabía postular la existencia de entidades determinantes, funcionamientos que, con sus leyes intrínsecas y sus modalidades propias de accionar, influían en múltiples esferas del mundo humano⁵⁶.

tretien avec Madeleine Chapsal”, en *op. cit.*, pp. 513-518; “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est “aujourd’hui””, *op. cit.*; “Interview avec Michel Foucault”, en *DE I, op. cit.*, pp. 651-662.

[54]. Es decir, nuestro recorrido ilumina sobre todo las razones por las cuales Foucault incurrió en el tropiezo de denominarse estructuralista, y dejamos de lado la fundamentación precisa de la no pertinencia de denominar estructural a la filosofía de Foucault, ya que esto último ha sido ya demostrado por los principales estudiosos de la obra del filósofo.

[55]. “... *ce qui distingue essentiellement le structuralisme, c’est qu’il met en question l’importance du sujet humain, de la conscience humaine, de l’existence humaine.*” [Lo que esencialmente distingue al estructuralismo, es que él pone en cuestión la importancia del sujeto humano, de la conciencia humana, de la existencia humana.] (Michel Foucault, “Interview avec Michel Foucault”, en *DE I, op. cit.*, página 653). Cf. asimismo Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, en *DE IV, op. cit.*, pp. 52, 62.

[56]. “... *disons que le structuralisme explore surtout un inconscient. Ce sont les structures inconscientes du langage, de l’oeuvre littéraire et de la connaissance qu’on essaie en ce moment d’éclairer.*” [Digamos que el estructuralismo explora sobre todo un inconsciente. Son las estructuras inconscientes del lenguaje, de la obra literaria y del conocimiento lo que se intenta esclarecer en este momento.] (Michel Foucault, “Interview avec Michel Foucault”, en

- 3) Existe una homogeneidad y una porosidad entre entidades presuntamente extrañas unas a otras (políticas, económicas, culturales, etc.)⁵⁷.
- 4) Es posible proceder a una formalización novedosa de ciertos estratos de la vida humana⁵⁸.
- 5) Por último, y en consonancia con los anteriores postulados, Foucault no sólo negaba que el estructuralismo se opusiera a la historia, sino que sostenía más bien que las investigaciones estructurales permitían un nuevo abordaje en los estudios históricos o compartían con ellos ciertos puntos en común. El método estructural coincidía con las nuevas indagaciones de la historiografía serial tanto en el abandono del método interpretativo de los documentos (y su reemplazo por la búsqueda del sis-

DE I, op. cit., página 653). En consonancia con ello, y en forma contemporánea a su adscripción a ese vasto estructuralismo (aunque seguirá afirmándolo tiempo después de su distanciamiento), Foucault se refería a su propio proyecto en términos de una indagación acerca del inconsciente del saber humano (*cf.* Michel Foucault, “Interview avec Michel Foucault”, *op. cit.*, página 656; “Foucault répond à Sartre”, *op. cit.*, pp. 665, 666; “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’epistémologie”, en *DE I, op. cit.*, pp. 696-731, sobre todo página 708; “Préface à l’édition anglaise”, en *DE II, op. cit.*, pp. 7-13: “*Je voudrais, quant à moi, mettre au jour un inconscient positif du savoir...*” [*Quisiera, en cuanto a mí, introducir un inconsciente positivo del saber...*], página 9).

[57]. Por ejemplo, en una entrevista de 1967 Foucault, luego de distinguir dos formas de estructuralismo -la primera de las cuales correspondería a los análisis precisos de ciertos dominios científicos (lingüística, mitología, etc.) en tanto que la segunda se caracterizaría por una orientación más general, no ligada a una disciplina en particular-, caracterizaba a ésta última como “... *une activité par laquelle des théoriciens, non spécialistes, s’efforcent de définir les rapports actuels qui peuvent exister entre tel et tel élément de notre culture, telle ou telle science, tel domaine pratique et tel domaine théorique, etc.*” [... *una actividad por la cual unos teóricos, no especialistas, se esfuerzan en definir las relaciones actuales que pueden existir entre tal y cual elemento de nuestra cultura, tal o cual ciencia, tal dominio práctico y tal dominio teórico, etc.*] (Michel Foucault, “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu’est “aujourd’hui””, *op. cit.*, página 581). En una conferencia brindada ese mismo año, Foucault sostenía que “*El estructuralismo [...] es el esfuerzo por establecer, entre elementos que pueden haber estado repartidos a través de los tiempos, un conjunto de relaciones que los hace aparecer como yuxtapuestos, opuestos, implicados recíprocamente, en pocas palabras, que hace que aparezcan como una especie de configuración*” (Michel Foucault, “Espacios diferentes”, en *Obras esenciales. Volumen III*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 431-441; cita de la página 431).

[58]. *Cf.* Michel Foucault, “Linguistique et sciences sociales”, *op. cit.*; *Las palabras y las cosas, op. cit.*, pp. 369-371; “Estructuralismo y posestructuralismo”, en *Obras esenciales. Volumen III, op. cit.*, pp. 307-334.

tema propio a un texto) como en la refutación de una lectura teleológica y biologicista de la historia (reemplazada por un énfasis en la multiplicidad de temporalidades heterogéneas)⁵⁹.

Los libros de Foucault responden a su manera a estos postulados, pero ninguno de éstos últimos ni su sumatoria hacen a la definición en términos estrictos del método estructural. Michel Foucault estudió la historia de las ciencias y de los saberes sin partir de la hipótesis de una racionalidad trascendental, sino que más bien demostró que ciertas regularidades gobernaban el ámbito mismo del pensar racional sin que la propia razón fuera conciente de esas limitaciones. Al mismo tiempo, destacó, sobre todo en sus estudios sobre la medicina y la locura, las interrelaciones que cabía postular entre prácticas heterogéneas entre sí (discursos eruditos, legislaciones, procesos económicos y demográficos, etc.). Por último, sostuvo que esas regularidades obedecían a un conjunto de leyes y mecanismos pasibles de cierta formalización.

A pesar de todo esto, no fue estructuralista, sobre todo porque ni su definición de la estructura ni su proyecto mismo (sus métodos, sus objetivos) –a excepción, tal vez, de las páginas finales de *Las palabras y las cosas*– ponían suficiente énfasis en una indagación sobre las características de los funcionamientos semiológicos⁶⁰.

Poco después de la edición del libro de 1966, e incluso antes de la publicación de *La arqueología del saber*, Foucault negó, tanto en entrevistas como en escritos, su filiación a cualquier estructuralismo⁶¹.

[59]. Cf. Michel Foucault, “Linguistique et sciences sociales”, *op. cit.*; “Revenir à l’histoire”, en *DE II, op. cit.*, pp. 268-281. Estos dos breves textos constituyen quizá las dos mejores exposiciones de Michel Foucault sobre el método estructural, a los cuales habría que sumar las páginas finales de *Las palabras y las cosas*. En el primero de dichos trabajos, Foucault explica que el método estructural, lejos de desentenderse de los cambios históricos y sus causas, permite más bien comprender cuáles son las condiciones necesarias para que tales cambios puedan producirse en el seno de un sistema. Sin embargo, en una entrevista de 1977 Foucault negaba que el método estructural pudiera aportar los elementos de análisis necesarios para los estudios históricos. Aquellos debían referirse más a las dinámicas de las batallas que al dominio de las estructuras significantes (cf. Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, en *DE III, op. cit.*, pp. 140-160).

[60]. Bastante pronto, en una entrevista de 1967, Foucault profería una aserción que con el correr de los años se haría más indubitable aún: “... *mon archéologie doit plus à la généalogie nietzschéenne qu’au structuralisme proprement dit*” [... *mi arqueología debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo propiamente dicho*] (Michel Foucault, “Sur les facons d’écrire l’histoire”, en *DE I, op. cit.*, pp. 585-600; cita de la página 599).

[61]. Para no mencionar más que las primeras ocurrencias de esta negativa, cf. “Sur

Lo seguiré haciendo a todo lo largo de la década del setenta, por momentos llegando al exceso de negar haber usado siquiera la palabra “estructura”⁶².

Ya en mayo de 1968, y por primera vez en forma contundente, el filósofo distanciaba su empresa de la orientación estructuralista⁶³. *La arqueología del saber* da el paso definitivo. Si bien en la introducción del libro Foucault no reniega tajantemente del parentesco de su método con el estructuralismo⁶⁴, señala claramente, en varios momentos, la equivocación que supondría entender al primero como una aplicación de este último⁶⁵. Más precisamente, toda las tesis del libro confluyen en el armado de un abordaje teórico de los saberes que mal podría entenderse como estructural. Más que un esclarecimiento de las leyes que gobiernan toda producción posible del lenguaje, Foucault estudia las regularidades contingentes que dan cuenta del hecho de que tal enunciado haya sido proferido. “*Se trata de suspender, en el examen del lenguaje, no sólo el punto de vista del significado [...] sino el del significante, para hacer aparecer el hecho de que, aquí y allá -en relación con dominios de objetos y sujetos posibles, en relación con otras formulaciones y reutilizaciones posibles- HAY lenguaje.*”⁶⁶

Foucault concluía su libro negándose siquiera a entrar en esa “polémica” acerca del estructuralismo. Él sabía que sus obras tenían otro

les facons d'écrire l'histoire”, *op. cit.*; “Michel Foucault explique son dernier livre”, en *DE I, op. cit.*, pp. 771-779; “Linguistique et sciences sociales”, *op. cit.*; “Préface à l'édition anglaise”, *op. cit.*; “Lettre de Michel Foucault”, en *DE II, op. cit.*, pp. 209-214; “Les monstruosités de la critique”, en *DE II, op. cit.*, pp. 214-223; “Le grand enfermement”, en *DE II, op. cit.*, pp. 296-306; “Conversations con Michel Foucault”, en Paolo Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1969, pp. 65-91.

[62]. Cf. Michel Foucault, “¿Qué es un autor?”, en *Litoral*, n° 25/26: *La función secretario*, Edelp, Córdoba, 1998, página 66.

[63]. “*Est-il nécessaire de préciser encore que je ne suis pas ce qu'on appelle “structuraliste”?*” [¿Es todavía necesario precisar que yo no soy lo que se llama “estructuralista”?] (Michel Foucault, “Réponse a une question”, en *DE I, op. cit.*, pp. 673-695; cita de página 682, nota).

[64]. “*A estos problemas se les puede dar muy bien, si se quiere, la sigla del estructuralismo. Con varias condiciones, no obstante ...*”, Michel Foucault, *La arqueología del saber*, *op. cit.*, página 18; “... esta obra, como las que la han precedido, no se inscribe [...] en el debate de la estructura (confrontada con la génesis, la historia y el devenir); sino en ese campo en que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto. Pero sin duda no habría error en decir que es ahí también donde se plantea el problema de la estructura”, *op. cit.*, pp. 26-27.

[65]. Cf., por ejemplo, *op. cit.*, página 25.

[66]. *Op. cit.*, página 188. Resaltado por el autor.

horizonte⁶⁷. Tal y como dijimos, una obstinada voluntad por negar su pertenencia al estructuralismo aparecerá de allí en más tanto en las entrevistas que conceda como en otras intervenciones⁶⁸.

A través de toda esta primera parte hemos intentado analizar la vacilación hallada en *Las palabras y las cosas* respecto de la capacidad subversiva del método estructural, principalmente debido a que interesaba comprender la razón por la cual, habiendo Foucault, por un lado comprendido la novedad radical de las tesis estructuralistas, y habiendo, por otro lado, dejado entrever en sus páginas que la razón de las rupturas epistémicas debía buscarse en la transformación del ser del signo que rige una época -decimos, habiendo presentado así las cosas en su texto, ¿por qué Foucault, no sólo no concluye en la afirmación explícita de una cesura atribuible al estructuralismo, sino que tampoco es coherente al referirse a él y a su posición en la *episteme* moderna?

Hemos creído pertinente situar, sirviéndonos de los aportes de algunos autores y haciendo uso de una lectura minuciosa de algunos largos pasajes del libro, algunas objeciones u observaciones respecto de la mencionada problemática. Mas nos es necesario aclarar que nuestra modestia nos ha impedido ir más allá; y nuestra atención a su obra nos exige recordar una vez más que muchas de las limitaciones que Foucault le imputa al método estructural, sobre todo aquellas que conciernen al suelo epistémico que lo ha alojado, no quedan refutadas tras nuestra lectura sino que, antes bien, hemos intentado señalarlas indicando que apuntan a cuestiones fundamentales del pensamiento contemporáneo.

[67]. “No he querido, pues, llevar más allá de sus límites legítimos la empresa estructuralista. [...] ... no he empleado una sola vez el término “estructura” en *Las palabras y las cosas*. Pero dejemos [...] las polémicas a propósito del “estructuralismo”, que sobreviven trabajosamente en unas regiones abandonadas ahora por los que trabajan; esa lucha que pudo ser fecunda no la sostienen ya más que los bistriones y los feriantes.”, *op. cit.*, página 336.

[68]. Su declaración más importante al respecto sea quizá la lección inaugural que dio en el *Collège de France* en 1970, en la cual, y luego de haber definido las características fundamentales de su proyecto, dijo: “Y ahora que los que tienen lagunas de vocabulario digan -si les interesa más la música que la letra- que se trata de *estructuralismo*” (Michel Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2002, página 68).

Segunda parte

VII

Atendamos ahora a la tensión que gobierna el texto de Foucault en lo concerniente a la discontinuidad que supondría la emergencia del saber freudiano respecto de las ciencias humanas.

¿Es el psicoanálisis una ciencia humana o no? ¿Es el nombre de un pensar sumido en el círculo antropológico de la finitud y la representación o es el rostro misterioso de una indagación que permite dejar atrás tales cuestiones?

No nos ocuparemos tanto de un comentario de cuanto Foucault dijo sobre el psicoanálisis en *Las palabras y las cosas* –muchos estudiosos de la obra del filósofo ya lo han hecho– sino que pondremos más bien el énfasis sólo en la cuestión puntual de la equivocidad concernida en la fundamentación de esta otra presunta subversión. A saber, la atribuible al discurso psicoanalítico.

En las páginas finales del libro, Foucault propone al psicoanálisis como un pensar disruptivo que subvierte y desmantela las ciencias humanas. Sin embargo, en otros fragmentos del mismo texto, la lectura que respecto del saber analítico hace es muy distinta. ¿Cómo interpretar esta ambigüedad? ¿Podremos aportar algunas herramientas que permitan otorgarle una claridad que el libro parece no darle? ¿Será esta otra vacilación consecuencia o contracara de la ya estudiada, referida a la estructura?

En tal sentido, establezcamos la tensión que sustenta la extraña distancia entre algunas citas en que el psicoanálisis no aparece sino como un discurso que cómodamente se aloja en el saber moderno, y aquellas otras en que el saber freudiano motoriza el quiebre anunciador de otro pensar.

“¿Acaso no es el inconsciente aquello que se da necesariamente al pensamiento científico que el hombre se aplica a sí mismo cuando deja de pensar en la forma de la reflexión? De hecho, lo inconsciente y, de una manera general, las formas de lo impensado no han sido la recompensa ofrecida a un saber positivo del hombre. El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos.”⁶⁹

[69]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., página 317.

“De suerte que las ciencias humanas no hablan más que en el elemento de lo representable, pero de acuerdo con una dimensión consciente-inconsciente, tanto más marcada cuanto que se trata de sacar a luz el orden de los sistemas, de las reglas y de las normas. [...]

No hay que olvidar que la importancia cada vez más marcada de lo inconsciente para nada compromete al primado de la representación.”⁷⁰

“Quizá podría rastrearse toda la historia de las ciencias humanas, desde el siglo XIX, a partir de estos tres modelos. [...] Primero el reinado del modelo biológico [...] después viene el reinado del modelo económico [...] por último, así como Freud viene después de Comte y de Marx, comienza el reinado del modelo filológico (cuando se trata de interpretar y de descubrir el sentido oculto) y lingüístico (cuando se trata de estructurar y de sacar a la luz el sistema signifiante).”⁷¹

Esta vez la vacilación no es tan marcada como lo era en el caso del estructuralismo, pero de todas maneras es claro que no hay una total coherencia entre estos decires y algunos fragmentos de las últimas páginas del libro:

“En tanto que todas las ciencias humanas sólo van hacia el inconsciente en la medida en que le vuelven la espalda [...], el psicoanálisis señala directamente hacia él [...] No hay que suponer que la gestión freudiana es la componente de una interpretación del sentido y de una dinámica de la resistencia o de la barrera [...] Es decir que, a diferencia de las ciencias humanas que, a la vez que desandan el camino de lo inconsciente, permanecen siempre en el espacio de lo representable, el psicoanálisis avanza para franquear de un solo paso la representación [...]”⁷²

Teniendo presentes las citas anteriores, surgen con premura las preguntas que señalan la vacilación: ¿pertenece finalmente Freud a las ciencias humanas?, ¿puede haber una teoría de lo inconsciente que escape al terreno de la representación?, ¿qué diferencia puede establecerse entre el inconsciente freudiano y lo impensado?

Antes de proponer las vías a partir de las cuales se podrían empezar a desentrañar algunas de estas cuestiones, quisiera proponer una herramienta de lectura para todo cuanto Foucault dice acerca del psicoanálisis. *“Por cierto. Tu dices: el psicoanálisis. Por lo que allí evocas, podría decirse: Lacan, ¿no?”* Son palabras que Jacques-Alain Miller diri-

[70]. *Op. cit.*, página 352.

[71]. *Op. cit.*, página 349.

[72]. *Op. cit.*, página 363.

gía a Foucault en el diálogo que sostuvieron luego de la aparición del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*⁷³. Quizá podamos dirigir la misma pregunta al texto que estamos analizando, gracias a la cual tal vez se pueda precisar un poco porqué Foucault dice lo que dice sobre el discurso psicoanalítico.

VIII

¿Qué afirma *Las palabras y las cosas* sobre Freud? En primer lugar, nos detendremos en ciertos fragmentos del libro en los cuales, sin lugar a dudas, están explicitadas las condiciones de posibilidad del discurso freudiano. Este libro puede ser tomado como una inacabada arqueología del saber psicoanalítico; inacabada, no por incompleta o insuficiente, sino más bien porque, brindando en su letra las tesis suficientes como para precisar el suelo arqueológico a partir del cual pudo ser proferido un discurso sobre lo inconsciente, no las explora luego de anunciarlas.

Una de las ideas rectoras del texto es que el pasaje de la *episteme* clásica a la *episteme* moderna fue causado por el fin del reinado de la representación como modo de ser del existente, en tanto que, tanto del lado de las ciencias de la vida como de la economía y la filología, emergieron objetos replegados en una opacidad propia, irreductible a una representabilidad posible⁷⁴.

El ejemplo quizá más nítido sea el otorgado por el lenguaje. La introducción del análisis de las flexiones confirma que las reglas que comandan la conformación de las palabras, sus sucesiones, escapan al orden de la representación. Es claro que cuando se descubrieron las leyes gramaticales, se advirtió que no todo lo atinente al lenguaje es representativo y que no todo lo que se dice, o no todo lo que se puede decir, responde a la representación que el sujeto se hace.

*“... el lenguaje no está ya constituido solamente por representaciones y sonidos que a su vez los representan y se ordenan entre sí de acuerdo con la exigencia de los lazos del pensamiento; está constituido además por elementos formales, agrupados en sistema, y que imponen a los sonidos, a las sílabas, un régimen que no es el de la representación.”*⁷⁵

[73]. Véase “El juego de Michel Foucault”, incluido en Michel Foucault, *El discurso del poder*, Folios ediciones, Buenos Aires, 1983, pp. 183-215. La cita es de la página 201.

[74]. Cf. *infra*, Capítulo 2, § II.

[75]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, página 231.

“Para ligar la representación de un sentido con la de una palabra, es necesario referirse y recurrir a las leyes puramente gramaticales de un lenguaje que, fuera de cualquier poder de representar las representaciones, está sometido al sistema riguroso de sus modificaciones fonéticas y de sus subordinaciones sintácticas; en la época clásica, las lenguas tenían una gramática debido a que tenían la fuerza de representar; ahora representan a partir de esta gramática que es, para ellas, como un envés histórico, un volumen interior y necesario cuyos valores representativos no son sino la cara externa, centelleante y visible.”⁷⁶

A partir de ahora la composición gramatical tiene regularidades que no son transparentes a la significación del discurso. Y como la significación puede pasar casi en forma íntegra de una lengua a otra, son estas regularidades las que definen la individualidad de una lengua.

El saber moderno es la experiencia de enfrentarse a una nueva profundidad y opacidad de los seres que se dan al pensamiento. Tanto por el lado de la economía política como en la Biología y la Filología aparecen sectores irreductibles a la representación, y no como signaturas escondidas de la marca divina, sino como órdenes que desde su invisibilidad otorgan a los seres una historicidad intrínseca.

El lenguaje, objeto con su propia historicidad y sus leyes, deviene, por primera vez, objeto de un saber objetivo. De todas formas, la tesis de Foucault es que se produce un triple nivelamiento en el sentido de compensar esta caída del lenguaje a mero objeto de conocimiento. El primero estaría caracterizado por dos preocupaciones deducidas de la constatación de que el lenguaje consiste en una mediación necesaria a toda empresa de conocimiento⁷⁷; por un lado, por el afán positivista de neutralizar todas las particularidades o accidentes del lenguaje para que éste sea el reflejo límpido de un conocimiento que no es verbal; por otro lado, por el interés de construir una lógica que, en aras de hallar los mecanismos universales del pensar, pudiese prescindir de todas las singularidades gramaticales y semánticas de los lenguajes. El segundo nivelamiento sería la aparición de la literatura moderna⁷⁸ que, a distancia de todos los saberes que podían predicar ahora verdades sobre un lenguaje devenido objeto, se arrogaba el privilegio de no saber sino del acto vacío de escribir. La última compensación será el valor crítico que desde entonces se prestará al estudio del lenguaje.

[76]. *Op. cit.*, página 233.

[77]. *Cf. op. cit.*, pp. 290-291. Véase asimismo Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 2004, pp. 44-50.

[78]. *Cf. Michel Foucault, Las palabras y las cosas, op. cit.*, pp. 293-294.

“Los hombres que creen, al expresar sus pensamientos en palabras de las que no son dueños, alojándolos en formas verbales cuyas dimensiones históricas se les escapan, que su propósito les obedece, no saben que se someten a sus exigencias. [...] Se comprende así también la renovación, muy marcada en el siglo XIX, de todas las técnicas de la exégesis. Esta reaparición se debe al hecho de que el lenguaje ha retomado la densidad enigmática que fue suya durante el Renacimiento. Pero ahora no se tratará de reencontrar una palabra primera que se hubiera escapado, sino de inquietar las palabras que decimos, de denunciar el pliegue gramatical de nuestras ideas, de disipar los mitos que animan nuestras palabras, de volver a hacer brillante y audible la parte de silencio que todo discurso lleva consigo al enunciarse...”⁷⁹

Desde el momento en que el lenguaje posee su densa opacidad y sus reglas, la interpretación como exégesis de lo no dicho en el decir, o de lo dicho de más en las palabras que se profieren, deviene una empresa, no sólo posible, sino más bien acuciante. ¿No constituye esta urgencia, este temblor en el ser del lenguaje la condición de posibilidad fundamental de la teorización freudiana del inconsciente?

“El primer libro de “El Capital” es una exégesis del valor. Todo Nietzsche una exégesis de algunas palabras griegas. Freud, la exégesis de todas esas frases mudas que sostienen y cruzan a la vez nuestro discurso evidente, nuestros fantasmas, nuestros sueños, nuestro cuerpo. La Filología como análisis de lo que se dice en la profundidad del discurso, se ha convertido en la forma moderna de la crítica. Allí donde, a fines del siglo XVIII, se trataba de fijar los límites del conocimiento, se tratará ahora de devolver las palabras al lado de todo aquello que se dice a través de ellas y a pesar de ellas. Dios es quizás menos un más allá del saber que un cierto más acá de nuestras frases. Y si el hombre occidental es inseparable de él, no es por una propensión invencible a traspasar las fronteras de la experiencia, sino porque su lenguaje lo fomenta sin cesar en las sombras de sus leyes.”⁸⁰

El psicoanálisis es uno de los convidados a esta mesa. Ya revoltoso. Ya locuaz. Pero lo cierto es que inició su decir, irrumpió con su práctica interpretativa, gracias a la configuración del ser de las cosas que este retiro de la representación habilitó en la disolución de esas sombras que nosotros ya ni siquiera podemos imaginar. Ahora el lenguaje (así como la vida y las leyes económicas) antecede al hombre, aguardándolo con

[79]. *Op. cit.*, página 291.

[80]. *Op. cit.*, pp. 291-2. Respecto de la trilogía Freud, Marx, Nietzsche en lo concerniente a la cuestión de la hermenéutica, véase Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, *op. cit.*, pp. 32-35, 51-52.

la triste sorpresa de que sus leyes tendrán el insistente atributo de hacerle decir más de lo que dice; de hacer que en sus pensamientos o en sus palabras (en su ser mismo) se filtre la extrañeza de un no dicho (o un dicho de más), el cual no puede atraparse más que en la labor infinita de atender a cada palabra, para perseguir en sus latidos y en sus pausas algún indicio del efecto de esta operatoria, algún resto de esta parasitación del hombre por un lenguaje que lo habla.

“La interpretación [...] la que se formó en el siglo XIX, va de los hombres, de Dios, de los conocimientos o de las quimeras a las palabras que los hacen posibles; y lo que descubre no es la soberanía de un discurso primero, es el hecho de que nosotros estamos, antes aún de la menor palabra nuestra, dominados y transidos ya por el lenguaje ...”⁸¹

Freud sería uno de los nombres de esta manía interpretativa comenzada en el siglo XIX, de esta nueva interpretación infinita que Occidente se ha dado como labor para tratar de alcanzar –carrera perdida de entrada, carrera imposible de no correr- lo que lo gobierna y lo que rige el plan mismo de la intención de conocer aquello que lo tiene maniatado. Es decir que desde cierto punto de vista –posible mas no necesario- es factible ubicar al inconsciente freudiano en filiación directa no tanto con el tratamiento de las enfermedades mentales sino más bien con la cesura que en Occidente se ha introducido a partir de la modificación del ser del lenguaje y de los signos.⁸²

IX

Freud, Nietzsche y Marx. Son los nombres de esta tarea interpretativa. Esta trilogía es asimismo el nombre del opúsculo de

[81]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., página 292.

[82]. Nos apartamos de tal forma tanto de las interpretaciones de Paul Bercherie, que sostiene que “... el descubrimiento del inconsciente dependió histórica y epistemológicamente del progreso de la patología médica.” (*Génesis de los conceptos freudianos*, Paidós, Buenos Aires, 1988, página 70), como de Leon Chertok y Raymond de Saussure, quienes abogan por la hipótesis de que dicho descubrimiento se debió a la influencia ejercida por la escuela de Nancy (cf. *Nacimiento del psicoanalista*, Gedisa, Barcelona, 1979, pp. 75 y 200). Por otra parte, más adelante veremos que diez años más tarde Michel Foucault propondrá otro suelo arqueológico para el concepto de inconsciente mediante el señalamiento de su relación con la confesión (cf. *infra*, Capítulo 3, § II y § VI); aunque, por nuestra parte sostendremos que ambas tesis no son incompatibles (cf. *infra*, Capítulo 3, § VI).

Foucault⁸³ que claramente anuncia estas páginas de *Las palabras y las cosas*. Los tres pensadores fundaron, gracias a la modificación que introdujeron en el ser del signo, la posibilidad de una nueva hermenéutica.

Esta nueva técnica interpretativa tiene por característica su infinitud, fundada en el rechazo de un comienzo, en el vaciamiento del ser del signo.

*“Es sobre todo en Nietzsche y Freud y en un grado menor en Marx, en donde se ve dibujarse esta experiencia que creo tan importante para la hermenéutica moderna, según la cual cuanto más lejos se va en la interpretación, tanto más se acerca, al mismo tiempo, a una región absolutamente peligrosa, en donde no sólo la interpretación va a alcanzar su punto de retroceso sino que va a desaparecer como interpretación, causando tal vez la desaparición del mismo intérprete.”*⁸⁴

Tanto en Nietzsche como en Freud (por la vía de la imposibilidad de poner punto final a las interpretaciones y a la transferencia) existiría la experiencia del carácter inacabable de la interpretación, próxima al descubrimiento de su punto cero y su final: la experiencia de la locura. La interpretación sería infinita debido a que, gracias a estos autores, los signos ya no existen sino como interpretaciones ya construidas⁸⁵. No hay nada constituido de antemano y luego ofrecido a la interpretación, sino que todo es ya interpretación.

Mediante las obras de estos tres pensadores, Occidente se enfrenta a la experiencia del vaciamiento absoluto del signo, angustiante, ya que todo signo no es sino una interpretación que reniega de su condición, que no se da por tal.

*“... consecuentemente los signos, son máscaras. El signo, al adquirir esta función nueva de encubridor de la interpretación pierde su ser simple de significante que poseía aún en la época del Renacimiento, su espesor propio parece abrirse y entonces pueden precipitarse en la abertura todos los conceptos negativos que eran hasta entonces extraños a la teoría del signo.”*⁸⁶

[83]. Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx, op. cit.* El texto recoge la ponencia de Michel Foucault en el VII Coloquio filosófico internacional de Royaumont de 1964.

[84]. *Op. cit.*, página 41.

[85]. Véase Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 374.

[86]. Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx, op. cit.*, página 46.

Esta interpretación de interpretaciones, infinita, interminable, se ve enfrentada según Foucault al peligro de creer que los signos realmente existen. Por tal razón el filósofo cierra su exposición afirmando que la hermenéutica y la semiología son “... *dos enemigos bravíos*”, ya que, mientras que la primera permanecería en el sostenimiento del violento desafío de la existencia de puras interpretaciones, la última se precipitaría a postular la existencia de signos reales⁸⁷. “*La muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos... [...] La vida de la interpretación, al contrario, es creer que no haya sino interpretaciones.*”⁸⁸

Freud es una de las figuras rectoras dentro de la nueva modalidad de interpretación basada en una novedosa definición del signo que lo vacía de su ser simple pero que no tiene que ver ni con la definición saussureana ni con la apropiación estructuralista de la misma. Es decir, Foucault inscribe a la interpretación freudiana en una genealogía en la que el corte estructuralista no es mencionado; por ende, siendo una hermenéutica, aquella se ubica en el territorio de una fenomenología depurada.

Si proseguimos esta lectura de la posición que Foucault le otorga a Freud en el saber moderno, estos desarrollos nos resultan interesantes porque nos permiten ir construyendo un cuadro coherente del asunto. En tal sentido, resultan sugestivas las últimas palabras de este breve texto, ya que nos sirven de claro nexo al siguiente texto a revisar: *La locura, la ausencia de obra*, incluido como apéndice a *Historia de la locura en la época clásica*:

*“Por el contrario, una hermenéutica que se envuelve en ella misma, entra en los dominios de los lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos, esta región medianera de la locura y del puro lenguaje.”*⁸⁹

[87]. ¿Acaso estas páginas no otorgan otra luz a aquel fragmento de *Las palabras y las cosas* en donde Foucault postulaba el terreno común en que nacieron la fenomenología y el estructuralismo? Por otra parte refuerzan la serie de objeciones a la que hicimos alusión en la nota 23 (véase *supra*), principalmente a la de Derrida.

[88]. *Op. cit.*, página 48. Respecto de la ausencia de Saussure en estos desarrollos, no podemos más que señalar lo siguiente. Foucault era de alguna manera freudiano, o, más bien, tenía su manera de leer a Freud, que consistía en ubicar a Freud (de una manera insistente, de una forma que permite señalar una coherencia y una continuidad entre los textos que estamos analizando) en la serie genealógica de la permutación del ser del signo. En Freud se trataría del lenguaje, pero no del lenguaje de la estructura habilitada por Saussure, sino de otro, de un lenguaje ligado a la máscara, al juego de las superposiciones infinitas.

[89]. *Ibidem*.

X

Tanto en *Las palabras y las cosas* como en el texto de 1964 queda establecida una segunda trilogía, ya no constituida por esos nombres propios, sino armada por tres figuras: la literatura moderna, la experiencia de la locura y el psicoanálisis. Ese mismo trípode aparece en ese otro texto, publicado también en 1964 e incluido en la segunda edición (1971) de *Historia de la locura en la época clásica: La locura, la ausencia de obra*.

Foucault plantea allí que en toda sociedad funcionan prohibiciones que conciernen al discurso⁹⁰. El último nivel de los lenguajes excluidos está conformado por aquel lenguaje que, en lo que dice, dice también el código a partir del cual debe interpretarse lo que por él fue dicho. Es una dimensión que concierne a un repliegue inquietante de la palabra. Tal lenguaje es transgresivo debido menos a los significados que hace circular que al juego de replegamiento esóterico -de la palabra sobre sí misma- que devela.

La locura habría circulado en Occidente por estas formas del lenguaje prohibido, pero sólo desde Freud habría sido posible el desplazamiento de la locura hacia la cuarta forma recién mencionada.

*“... aparece entonces [la locura] como una palabra que se envuelve, en sí misma, diciendo, por debajo de lo que dice, otra cosa, de la cual es, al mismo tiempo, el único código posible [...] hay que tomar a la obra de Freud por lo que es [...] Desplaza la experiencia europea de la locura para situarla en esta región peligrosa, siempre transgresiva [...] que es la de los idiomas que se implican a sí mismos; enunciando en su enunciado la lengua en la que se enuncian.”*⁹¹

Gracias a Freud, la locura tiene relación con esa región oscura en que las palabras ya no dicen nada sino su autoimplicación, ese punto vacío en que el sentido es suspendido por el fulgor apagado de la presencia molesta de un lenguaje que no significa.

“Desde Freud, la locura se ha convertido en un no lenguaje, porque ha llegado a ser un lenguaje doble (lengua que no existe más que en esta pala-

[90]. Las prohibiciones pueden dividirse en 4 niveles. Los primeros tres concernirían al código, a la articulación (palabras blasfemas) y a la significación.

[91]. Michel Foucault, “La locura, la ausencia de obra”, en *Historia de la locura en la época clásica, op. cit.*, Tomo II, página 335. Asimismo, en una entrevista de 1965 Foucault describe en términos similares tanto la mencionada trilogía como la novedad que respecto de su posibilidad le corresponde a la revolución freudiana (cf. Michel Foucault, “Philosophie et psychologie”, en *DE I, op. cit.*, pp. 438-448).

*bra, palabra que no dice más que su lengua), es decir, una matriz del lenguaje que, en el sentido estricto, no dice nada. Pliegue del hablado que es una ausencia de obra.*⁹²

El mismo desplazamiento afecta a la literatura. Desde Mallarmé, contemporáneo de Freud, el ejercicio de la escritura ha tenido contacto con esa fuente del lenguaje, con ese punto de inicio que a su vez es punto de silencio, con esa extraña consistencia de la palabra que no hace sino replegarse. Foucault propone entender desde allí el parentesco que la locura ha adquirido con la literatura.

*“... el lenguaje de la literatura no se define por lo que dice, ni por esas estructuras que lo hacen significativo. Sino que, en cambio, tiene un ser, y es sobre este ser sobre el que hay que interrogarlo. Este ser, ¿cuál es actualmente? Algo, sin duda, que tiene que ver con la auto-implicación, con el doble y con el vacío que se abre en él. En ese sentido, el ser de la literatura [...] gana la región en que, desde Freud, se obtiene la experiencia de la locura.*⁹³

XI

En los tres textos recién analizados, la trilogía psicoanálisis-literatura-locura funciona como elemento rector de la lectura que Foucault realiza del aporte freudiano. La cesura que Freud introduciría en el saber moderno (posibilitada por la necesidad de las compensaciones tendientes a restituir al lenguaje su trono luego de su pasaje al estatuto de objeto positivo de saber) estaría en función de su labor hermenéutica; es decir, de su trabajo –y reconceptualización- sobre el ser del signo. En tal sentido, su labor no es sopesada a la luz de su parentesco con los desarrollos de Saussure.

Planteábamos más arriba la pregunta respecto del lugar que el psicoanálisis adquiere en el terreno del saber moderno a la luz de las tesis de *Las palabras y las cosas*. Podemos ahora retornar a ello. Y retomar asimismo la problemática principal: ¿hay una coherencia entre los distintos postulados del filósofo en lo concerniente al saber freudiano? De no haberla, ¿puede ella fundamentarse en la

[92]. Michel Foucault, “La locura, la ausencia de obra”, *op. cit.*, página 336.

[93]. *Op. cit.*, página 338. Unos años más adelante Foucault propone otro fundamento para explicar el reenvío permanente que el psicoanálisis establece con la literatura. Véase Michel Foucault, “La vida de los hombres infames”, en *La vida de los hombres infames*, Altamira, Buenos Aires, 1996, pp. 137-138 (*cf. infra*, Capítulo 2, § III).

equivocidad que caracteriza la lectura foucaultiana de la incidencia de la estructura?

En lo concerniente a nuestra cuestión, habíamos anticipado que uno de los ejes esenciales está constituido por la interrogación sobre la relación entre un saber sobre el hombre en términos de representación y de inconsciente, y otro saber que prescindiera de tales nociones. ¿En cuál de los dos lugares ubicar a Freud?

La tesis central del libro de Foucault se refiere a los límites dentro de los cuales se mueven todos los discursos que toman para sí al objeto –el hombre– que ellos mismos han creado. El hombre surge como un ser ambiguo: está dominado por la vida, el trabajo y el lenguaje, determinado por opacidades que lo preceden y que se ofrecen a su saber. Pero estos mismos contenidos están ligados a la finitud⁹⁴.

Esto funciona como fundamento de aquello que gobierna al saber moderno: la *analítica de la finitud*, según la cual el ser del hombre puede fundar su positividad en todas las formas que le indican que él no es infinito. La finitud se responde a sí misma. Para el pensar moderno, la positividad de esos objetos que son la vida, el lenguaje y el trabajo (que poseen sus existencias, su historicidad y sus leyes propias) fundamenta como su correlación negativa el carácter limitado del conocimiento. A la inversa, los límites del conocimiento humano fundamentan positivamente la posibilidad de saber, pero siempre en una experiencia limitada, lo que son la vida, el trabajo y el lenguaje⁹⁵.

En consonancia con ello, Foucault propone tres figuras que rigen todo pensar atrapado en estas aporías de la analítica de la finitud, que no son sino los tres espacios en que todo pensar fenomenológico halla su terreno al tiempo que se enfrenta a su imposibilidad de franquear ciertas fronteras⁹⁶. Tales figuras son: *lo empírico y lo trascendental*, el *cogi-*

[94]. Tal y como intentaremos demostrar luego (*cf. infra*, Capítulo 2), es posible señalar la existencia de una estructura homeomorfa entre las tesis de algunos de los grandes textos de Foucault (*Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, *Vigilar y castigar*) en lo concerniente a tal problemática: la aparición de un saber racional sobre el hombre –y la emergencia del hombre mismo– es coextensiva (contemporánea o consecuencia) de un repliegamiento de ciertas figuras de la negatividad.

[95]. *Cf. Las palabras y las cosas, op. cit.*, página 308. “... la modernidad [...] piensa la finitud a partir de la finitud misma, la finitud positiva de la vida, del trabajo y del lenguaje a partir de la finitud fundamental del ser del hombre y la finitud fundamental del ser del hombre a partir de la finitud de la vida, del trabajo y del lenguaje. [...] Pensar la finitud a partir de la finitud es la definición foucaultiana de la modernidad.” (Edgardo Castro, *Pensar a Foucault, op. cit.*, página 99).

[96]. ¿No podrían acaso tomarse esas tres figuras de la analítica de la finitud como

*to y lo impensado, el retroceso y el retorno al origen*⁹⁷. Nos ocuparemos brevemente de las dos primeras.

Respecto de la primera, Foucault asevera que consiste en todo saber que toma a la vivencia, por un lado, como el espacio en que se dan todos los contenidos empíricos a la experiencia, y por otro, como la forma originaria que los hace posibles. Nuestra pregunta es si esta figura, con la tensión en que mantiene a los dos opuestos, no vale para impugnar cualquier planteamiento pretendidamente estructural que quisiera hacer de la estructura el fundamento del fenómeno a la vez que el fenómeno en su ordenamiento. Esto nos conduciría a pensar el ser de la estructura y su relación con lo que llamamos sus elementos, es decir, a entender que no existe tal cosa como una estructura que haga las veces de ser trascendental que podría dar cuenta de los fenómenos ofrecidos a la conciencia⁹⁸.

La segunda figura –el cogito y lo impensado– retendrá nuestra atención unos momentos. ¿Cómo puede el hombre ser el sujeto de un lenguaje que lo precede, que, desde los albores de la modernidad, posee su historia y sus leyes? ¿Cómo puede pensar eso que lo constituye y posibilita su acto mismo de pensar? El cogito moderno está destinado a pensar esta distancia insalvable que va del pensamiento presente a sí mismo hasta aquello impensado, que no por serlo deja de pertenecer al pensamiento. Se abre la pregunta sobre cómo puede el pensamiento ser bajo la forma de lo no pensante. Por esta razón el pienso no conduce al soy, porque precisamente no soy este lenguaje que habla en mí⁹⁹. Soy y no soy ese lenguaje, ese trabajo y esa vida en las cuales encuentro mi condición de posibilidad. El cogito no con-

una suerte de grilla con la cual evaluar qué discurso ha dado el salto de pensar la estructura y qué saber ha quedado inmerso en la órbita de la fenomenología?

[97]. Cf. *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 295-333.

[98]. Es decir, tal figura debiera alertar sobre la posibilidad –¿evitable?– de caer en lo que Eco denomina un estructuralismo ontológico (véase Umberto Eco, op. cit., pp. 343-407). “*El estructuralismo ontológico, desde el momento en que concibe el lenguaje como la presencia de una fuerza que actúa a espaldas del hombre, una “cadena de significantes” que se impone por medio de sus propias leyes probabilísticas, es estructuralismo ontológico (que ya no es estructuralismo), deja de ser una metodología para el estudio de una cultura y se convierte en una filosofía de la naturaleza*” (Umberto Eco, op. cit., página 384). ¿Será posible sortear ese riesgo, será posible no repetir el tránsito que señalábamos entre las aseveraciones de la página 370 de *Las palabras y las cosas* y las de la página 371, que anulaban a las primeras?

[99]. “... ¿acaso puedo decir, en efecto, que soy este lenguaje que hablo y en el que mi pensamiento se desliza al grado de encontrar en él el sistema de todas sus posibilidades propias, pero que, sin embargo, no existe más que en la pesantez de sedimentaciones que no será capaz de actualizar por completo?” (Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pá-

duce, desde la irrupción de esas molestas positivities, al ser, sino a una pregunta por el ser: ¿qué debo ser, yo que pienso, para ser aquello que no pienso?¹⁰⁰

El pensamiento se dirige a lo impensado y se articula en él. La consecuencia positiva de ello es que lo impensado es la figura gemela del hombre.

“De becho, lo inconsciente y, de una manera general, las formas de lo impensado no han sido la recompensa ofrecida a un saber positivo del hombre. El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la episteme, sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso. Lo impensado [...] no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo.”¹⁰¹

Lo impensado, sombra coextensiva al hombre definido por la modernidad por un replegamiento de la negatividad esencial que lo constituye, sería el nombre de esa figura que las prácticas discursivas denominadas ciencias humanas estudian desde hace más de dos siglos.

“... todo el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado – de reflexionar en la forma del Para sí los contenidos del En sí, de desenajenar al hombre reconciliándolo con su propia esencia, de explicitar el horizonte que da su trasfondo de evidencia inmediata y moderada a las experiencias, de levantar el velo de lo Inconsciente, de absorberse en su silencio o de prestar oído a su murmullo indefinido.”¹⁰²

Medimos ahora la eficacia de la pregunta que apunta a establecer si Foucault dice Lacan o Freud cuando dice psicoanálisis. El filósofo tiene el cuidado de no ubicar al psicoanálisis en el apartado sobre el co-

gina 315; la edición castellana presenta, a nuestro entender, un error, ya que en ella se lee “puede” en lugar de “puedo” al comienzo de la pregunta).

[100]. Respecto de las relaciones entre el cogito y el psicoanálisis, véase asimismo Jean-Claude Milner, *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*, Manantial, Buenos Aires, 1999, pp. 39-45.

[101]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., página 317.

[102]. Op. cit., página 318.

gito y lo impensado -menciona a Freud, en las últimas líneas, pero no equipara inconsciente freudiano con impensado¹⁰³. Sin embargo, ¿podemos afirmar con total seguridad que el inconsciente de Freud no se comporta como un impensado? ¿Cómo entender si no, por ejemplo, su distinción entre representación-cosa y representación-palabra? ¿Y qué decir sobre la fórmula de hacer consciente lo inconsciente, o, mejor aún, de aquella que propugna por que el Yo esté allí donde estaba el Ello -de cuya exégesis por parte de Lacan no podemos más que señalar el forzamiento al que la somete?¹⁰⁴

XII

*“los bordes de silencio de las cosas
lo callado que recorre la presencia de las cosas”*
(Alejandra Pizarnik)

Si el inconsciente designa el reverso ineludible de todas las ciencias humanas, si ese impensado es uno de los lastres con los que carga todo cavilar preso de las figuras de la analítica de la finitud, ¿qué sucede con el psicoanálisis, designado hacia el final del texto como una de las tres disciplinas (junto con la etnología y la lingüística estructural) que acaban con el hombre y con las ciencias humanas?

[103]. Detalle al que atiene Lacan en la clase de su *Seminario* en la cual se dirige a Foucault -presente en el público, guardando silencio, un enorme silencio, preludio quizá del tenor cada vez más crítico que adquirirán sus tesis acerca del psicoanálisis-: “... de donde partimos en el psicoanálisis, que es la división del sujeto, a saber, que en toda la medida, sé que usted lo hace a sabiendas, donde usted mantiene la distinción del cogito y de lo impensado, para nosotros no hay impensado. La novedad para el psicoanálisis es que ahí donde usted designa, hablo en un cierto punto de su desarrollo, lo impensado en su relación al cogito, ahí donde hay este impensado, eso piensa. Y ahí está la relación fundamental por otra parte, de la que usted siente muy bien cuál es la problemática, ya que usted indica a continuación, cuando habla del psicoanálisis que es en esto que el psicoanálisis resulta poner en cuestión radicalmente todo lo que es ciencias humanas.” (18-5-66, clase inédita). Por una razón que no consigo comprender, Mayette Viltard interpreta esta alocución de Lacan como una “objeción” a Foucault (véase Mayette Viltard, *op. cit.*, página 139).

[104]. Es decir, Foucault tiene su Freud, y no tiene necesidad para ello de llamarse freudiano. Gracias a que prescinde de ese gesto (político), puede, por momentos mejor aún que Lacan, sopesar el pensar de Freud, señalar sus alcances, su condición de posibilidad y sus restricciones.

Sin embargo, antes de intentar brindar alguna respuesta, señalemos en el texto el indicio de la problemática que de alguna forma nos incumbe. Foucault escribe que

“... si se piensa que Freud, más que ningún otro, acercó el conocimiento del hombre a su modelo filológico y lingüístico [...] se comprende cómo ANUNCIAR el paso de un análisis en términos de funciones, de conflictos y de significaciones a un análisis en términos de normas, de reglas y de sistemas; y así todo ese saber en el interior del cual se dio la cultura occidental en un siglo una cierta imagen del hombre gira en torno a la obra de Freud, sin salir empero de su disposición fundamental. Pero TODAVÍA no se encuentra allí –como se verá de inmediato- la importancia más decisiva del psicoanálisis.”¹⁰⁵

Esta cita nos da pie para tratar el problema ya anunciado, desglosable de la siguiente manera:

- Las dos palabras subrayadas señalan un pasaje –un salto- no explicitado en el texto: desde Freud hasta Lacan.
- Las páginas que Foucault dedica al psicoanálisis hacia el final del libro se refieren claramente al psicoanálisis lacaniano o, cuando menos, están inspiradas indudablemente en una interpretación sobre el psicoanálisis francés.
- La obra del filósofo, a pesar de no hacer estas distinciones, mantiene su eficacia: por un lado, porque define las condiciones de posibilidad del texto freudiano y señala sus límites (Freud no puede escapar, de ninguna manera, a las aporías del cogito y lo impensado; otra forma de decirlo es que la teoría freudiana no puede en ningún momento dejar de ser –y ésta sea quizá una de las equivocaciones más claras producidas por la lectura lacaniana- una hermenéutica)¹⁰⁶; por otro lado, porque brinda las

[105]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., página 350. El destacado es nuestro.

[106]. Y ello posibilita extender a Freud la polémica aserción que Foucault dedicó a Marx en el texto de 1966: Freud también se mueve como pez en el agua en el pensamiento de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Basta familiarizarse un poco con la historia para comprender que Freud no introdujo una ruptura en el saber occidental. Valga como ejemplo el hecho de que Chertok y de Saussure, luego de comprobar que muchos de los conceptos del psicoanálisis se encontraban ya en la psicología o la filosofía alemana, no pueden atribuir la revolución freudiana más que a una síntesis lograda: “*En cierto modo, se puede decir que Freud no inventó nada. Los principales elementos de su teoría [...] eran más o menos conocidos a fines del siglo pasado. Pero no se los había interrelacionado y, debido a esto, escapa-*

herramientas suficientes para comprender porqué Lacan, a través de su uso del concepto de estructura de la lingüística, es capaz de subvertir el campo¹⁰⁷ (observación que no conlleva desconocer, en atención a lo hasta aquí desarrollado, el hecho de que no es seguro que pueda por tal motivo despojarse completamente de una raíz fenomenológica).

Estas observaciones nos permiten introducir otra precisión, dando así una primera hipótesis en lo que concierne a la equivocidad de la lectura de Foucault sobre el psicoanálisis. Decíamos más arriba que Foucault, en varios momentos de su proyecto, ubicaba a la empresa freudiana en relación a la incidencia del lenguaje sobre el sujeto, pero lo hacía de forma tal que la filiación que proponía para fundamentarlo no concernía tanto a la lingüística estructural sino a la forma en que la experiencia freudiana quedaba ligada a dos trilogías.

Por otra parte, tanto en las páginas en que es resaltada la ruptura introducida por el psicoanálisis como en aquellas finales dedicadas especialmente a dicho discurso, Michel Foucault hacía explícita alusión

ban a toda inteligibilidad real. La grandeza de Freud consiste, precisamente, en haber sabido sintetizarlos de manera de superar la perspectiva puramente descriptiva de sus predecesores” (León Chertok, Raymond de Saussure, *Nacimiento del psicoanalista*, op. cit., página 243). Similiar apreciación realizará, en otro contexto, Vernon Rosario respecto de la “revolución freudiana”: “...je souhaite replacer Freud dans le contexte historique de la littérature française sur l'érotique. Il fut un génie, mais aussi un homme de son temps. Une partie de son talent tint à sa capacité à synthétiser, à professionnaliser et même institutionnaliser des idées scientifiques disparates et des préoccupations sociales de son époque.”, Vernon A. Rosario, *L'irrésistible ascension du pervers. Entre littérature et psychiatrie*, Epel, París, 2000, página 200.

[107]. “Entonces se forma el tema de una teoría pura del lenguaje que daría a la etnología y al psicoanálisis así concebidos su modelo formal” (Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., página 369). En estas páginas finales están brillantemente formuladas las problemáticas que debieran retener la atención del campo del psicoanálisis lacaniano -si éste no quiere acabar en una anacrónica teoría sustancialista endeblemente construida-: la estructura, el lenguaje, la formalización (“... por esta emergencia de la estructura (como relación invariable en un conjunto de elementos), se abre de nuevo la relación de las ciencias humanas con las matemáticas de acuerdo con una dimensión del todo nueva...”, *ibidem*). Foucault demostró que jamás Occidente pudo pensar al Hombre y al Lenguaje a un mismo tiempo. La aparición de uno de ellos en el horizonte del pensamiento supone la desaparición del otro. En razón de ello, cabe preguntarse si el abandono actual, por parte de un sector importante del lacanismo, de una preocupación seria por la naturaleza formalmente estructurada del lenguaje (o del inconsciente) no supone un retorno sin más a una antropología (ya se trate de que tome el cariz de un esencialismo ecléctico, ya de que elija la vía un poco más ardua de una fenomenología inconfesa).

al sustento teórico que la subversión psicoanalítica tenía en la lingüística estructural.

¿Arriba Foucault a una conciliación clara de ambas lecturas? ¿No nos permite acaso el trabajo ya intentado -aquel de dilucidar la equivocidad de la referencia foucaultiana al estructuralismo- sostener que no pudo fundar un basamento estructural al psicoanálisis sino mediante una maniobra argumentativa que hacía vacilar la posibilidad misma de la existencia de la estructura?

Estas premisas nos permitirán, para concluir este escrito, medir las hipótesis que fuimos sosteniendo. ¿Es el psicoanálisis, Lacan mediante -y gracias a su uso del estructuralismo-, verdaderamente una contraciencia, una disciplina que puede evitar problematizar los asuntos ligados a las figuras de la analítica de la finitud? Por momentos Foucault no vacila:

“Se adivina la importancia simétrica de un psicoanálisis que, por su parte, añadiría la dimensión de una etnología [...] por el descubrimiento de que también el inconsciente posee -o más bien es- una cierta estructura formal. Por ello, el psicoanálisis y la etnología vendrán no a superponerse uno a otra ni tampoco a reunirse, sino a cruzarse como dos líneas diferentemente orientadas: una que va de la elisión aparente de lo significado en la neurosis a la laguna en el sistema signifiante por el cual viene ésta a manifestarse ...”¹⁰⁸

Sin embargo, en unas páginas precedentes, el filósofo había establecido el territorio correspondiente al psicoanálisis señalando las tres figuras hacia las que apuntaría su decir: la Ley, la Muerte y el Deseo¹⁰⁹. Y agregaba sobre ellas lo siguiente:

*“... se ve bien que esas figuras [...] son las formas mismas de la finitud, tal como es analizada por el pensamiento moderno: ¿no es la muerte [...], por el lado del psicoanálisis, la figura de esa **duplicación** empírico-trascendental que caracteriza en la finitud el modo de ser del hombre? ¿Acaso no es el deseo lo que permanece siempre impensado en el corazón del pensamiento? Y esta Ley-Lenguaje [...] que el psicoanálisis se esfuerza por hacer hablar, ¿no es aquello en lo que toda significación toma un **origen** más lejano que él mismo, pero también aquello cuyo retorno ha sido prometido en el acto mismo del análisis?”¹¹⁰*

[108]. *Op. cit.*, pp. 368-369. (Para una aclaración de la caracterización del psicoanálisis como una contraciencia, véase Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, en *DE II, op. cit.*, pp. 157-174; sobre todo pp. 168-169, donde el filósofo desmiente que el discurso psicoanalítico pueda definirse como científico.)

[109]. *Cf.* Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, op. cit.*, pp. 363-364.

[110]. *Op. cit.*, pp. 363-364. La cursiva es del autor. Acto seguido, Foucault, antes

Al señalar las figuras mismas de la finitud, el psicoanálisis descubriría aquello que hace posible cualquier saber sobre el hombre. No nos interesa discutir aquí si esas definiciones son pertinentes o no, sino sobre todo dejar asentada la ambigüedad que insiste, la vacilación que hace mella en Foucault y no le permite concluir fehacientemente en la afirmación de una ruptura introducida por el discurso psicoanalítico. En realidad sí arriba a tal conclusión, pero en el trayecto deja escapar algunas formulaciones que son difíciles de subsumir a la tesis final. Si el psicoanálisis no es una ciencia humana, ¿cómo y por qué trabaja con las figuras mismas de la analítica de la finitud? ¿Puede el inconsciente no ser un impensado?¹¹¹ ¿Cómo puede Freud participar al mismo tiempo de la tarea exégetica habilitada por el descenso del lenguaje al estatuto de objeto de saber y del modelo lingüístico encaminado a una formalización novedosa?

de referirse a la literatura moderna, señala el parentesco del psicoanálisis con la experiencia moderna de la locura. De todas maneras cabe señalar lo siguiente: ¿podemos decir con Foucault que el acto del análisis promete el retorno del lenguaje (o la estructura)? Nos interesan, en base a nuestra lectura, estos deslices -irrisorios quizá si tenemos presente la envergadura de la empresa en juego en el texto- ya que señalan a contraluz la problemática que hasta aquí hemos intentado dilucidar: los indicios de que existe en Foucault una suerte de "resistencia" a la maniobra estructuralista, y sus razones. En este caso en particular tal vez podamos dar razón de este tropiezo (pesquisable en su efecto, el cual consiste en reintroducir las figuras de la analítica de la finitud en un saber estructural como el psicoanálisis lacaniano) recordando la virtualidad de la estructura tal y como lo señala Deleuze, y aseverar con este último que "*Las estructuras son inconscientes, estando necesariamente recubiertas por sus productos o efectos. [...] No se pueden leer, encontrar, reencontrar las estructuras más que a partir de estos efectos. Los términos y las relaciones que las actualizan, las especies y las partes que las efectúan, son tanto interferencias como expresiones*" ("*À quoi reconnaît-on le structuralisme?*", *op. cit.*).

[111]. Y si el inconsciente lacaniano definido a partir de la incidencia del significante fuese la solución, ¿cómo responde a la objeción crucial -de la página 73 del libro de Foucault y citada más arriba (*cf. supra*, nota 23)- respecto de la posibilidad de escapar del terreno de la representación? Por su parte, quizá Lacan haya percibido que algo fallaba en el texto de Foucault, aunque el argumento que esgrimirá en 1974 no permite conducir la discusión por fuera de lo que sería una mundana rencilla: "*Es alguien formidable, Michel Foucault, eso es lo que pienso de él. La única cosa que puedo reprocharle es que no haya atravesado él mismo la experiencia analítica. Las palabras y las cosas estaría mucho mejor si fuera más lacaniano.*" (Jacques Lacan, "El fenómeno lacaniano", en *Uno por uno*, número 46, Paidós, Buenos Aires, 1998, pp. 9-26; cita de la página 24). Por otra parte, Lacan se equivocaba, pues sabemos que Foucault efectivamente hizo el intento en dos ocasiones de emprender un psicoanálisis (*cf. Michel Foucault, "Asilos, sexualidad, prisiones", en Obras esenciales. Volumen II, op. cit.,* página 289).

En tal sentido decíamos al comienzo que las dos vacilaciones del filósofo –respecto de los lugares del estructuralismo y del psicoanálisis en el saber moderno- quizá fueran una sola. La respuesta está en la atención a la estructura. Dimos algunos argumentos para fundamentar la razón por la cual Foucault no lograba captar en todos sus alcances la subversión del estructuralismo, y tal distanciamiento por parte del filósofo sea tal vez el punto que permita echar luz sobre los tópicos hasta aquí desarrollados.

Para Foucault, el destello de la ruptura estructural es sólo eso, un destello evanescente que debe dar lugar a la pregunta capital acerca del *ser del lenguaje*, acerca del ser de aquello que domina y rige lo que no siendo lenguaje, a pesar de todo, no puede escapar a su yugo. La lingüística estructural –incluso a nivel del discurrir textual- es la antesala provisoria de un cuestionamiento sobre la esencia del lenguaje. La pregunta del filósofo sobre lo que debe ser en su ser lo estructurante, es decir, el lenguaje, para estructurar los fenómenos y las cosas que no son lenguaje, es una interrogación respecto de la cual el pensamiento estructuralista no sólo debe callar, sino respecto de la cual puede alzar su voz para decir que desde el momento en que se introdujo la categoría, el conjunto de lo que no sería discurso, desde ese instante se ha apartado uno de cuanto concierne a la estructura.

XIII

A modo de conclusión, observamos que el filósofo le ha asignado al discurso psicoanalítico un lugar privilegiado en el reparto de los saberes modernos; sin embargo, ese gesto es paradójico. Por una parte, debido a que no es posible disolver la marcada equivocidad que gobierna la propuesta de Foucault respecto de si efectivamente existe una subversión imputable al saber psicoanalítico -de todas maneras, es cierto que lo mismo sucedía en el texto *Historia de la locura en la época clásica*, en el cual, y tal y como Derrida lo ha demostrado brillantemente en su escrito “*Ser justo con Freud*” *La Historia de la locura en la edad del psicoanálisis*”, es igualmente imposible concluir fehacientemente si el psicoanálisis es un punto de quiebre o el rostro de una detención.

Por otra parte, y no en menor medida, es necesario referirse a su lectura en términos de paradoja en razón de otras consideraciones. En primer lugar, todo el “elogio” final dirigido al psicoanálisis no está realizado en un lenguaje suficientemente claro, o, al menos, en términos

en que pudiera llegar a comprenderse del todo qué entiende Foucault por psicoanálisis¹¹².

En segundo lugar, el sostén de tales referencias “elogiosas” es particularmente problemático en términos de la lógica misma del pensar de Foucault, ya que la empresa arqueológica conlleva como premisa la imposibilidad de presagiar la *episteme* venidera o la forma que el ser de las cosas tomará en el futuro¹¹³; en términos aún más estrictos, pre-

[112]. De alguna manera esa fue la impresión de Louis Althusser luego de leer el texto de 1966. En una carta a Franca Madiona del 3 de agosto de 1966 dice que “... *no es un libro muy bueno [...] todo el capítulo profético sobre lo que está pasando en el pensamiento contemporáneo, con la revisión general de las ciencias humanas, el psicoanálisis, etc., etc., es muy brillante pero también muy malo...*” (citado en Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., página 316). Por su parte, cabe suponer que si bien Althusser pudo estar en total desacuerdo con algunos pasajes del libro de Foucault (sobre todo con aquel en donde el filósofo negaba que Marx hubiese producido una ruptura en el saber occidental), no por ello deja de ser cierto que en puntos capitales ambos coincidían, sobre todo en considerar que el inconsciente de cierto psicoanálisis no se comportaba como un impensado (cf. Louis Althusser, “Marx y Freud”, en *Nuevos Escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*, Editorial Laia, Barcelona, 1978, pp. 132-135). En otro orden de cosas, varios años después, y nada menos que en su prefacio a la edición inglesa de *El Antidipo*, Foucault mismo echa por tierra toda su interpretación del psicoanálisis de las páginas finales del texto del 66: “*Les pitoyables techniciens du désir –les psychoanalystes et les semiologues qui enregistrent chaque signe et chaque symptôme, et qui voudraient réduire l’organisation multiple du désir à la loi binaire de la structure et du manque*” [Los detestables técnicos del deseo -los psicoanalistas y los semiólogos que inscriben cada signo y cada síntoma, y que quisieran reducir la organización múltiple del deseo a la ley binaria de la estructura y de la falta] (Michel Foucault, “Préface”, en *DE III*, op. cit., pp. 133-136; cita de la página 134).

[113]. Foucault era consciente de esa restricción metodológica (véase por ejemplo la nota 21, *supra*). Por otra parte, cabe preguntarse a qué otro momento de su obra podía referirse cuando en 1983 se dirigía a sí mismo la siguiente crítica: “*Creo que estamos ante una de las formas, quizá haya que decir una de las costumbres más nocivas del pensamiento contemporáneo [...]: el análisis del momento presente como si éste fuera precisamente en la historia el momento de la ruptura o el del balance, o el del cumplimiento, o el de la aurora que retorna. La solemnidad con que toda persona que mantiene un discurso filosófico refleja su propio momento me parece un estigma. Digo esto sobre todo porque lo he hecho yo mismo...*” (Michel Foucault, “Estructuralismo y posestructuralismo”, op. cit., página 325). Lo mismo cabe observar respecto de los reparos que denuncia sobre los límites de una ontología histórica de nosotros mismos en “¿Qué es la ilustración?”, op. cit., pp. 348-349. Por otra parte, durante una entrevista de 1975, y en clara alusión a aquellas tesis finales de *Las palabras y las cosas* en las que se aloja su lectura acerca del psicoanálisis, Foucault declaraba: “*Mon erreur n’a pas été de dire que l’homme n’existe pas, mais d’imaginer qu’il serait si facile de le démolir*” [Mi error no fue decir que el hombre no existe, sino imaginar que sería tan fácil demolerlo] (Michel Foucault, “Mi-

supone abandonar el sueño de poder definir cuáles serán las transformaciones que efectuarán una cesura tal. En tal sentido, es preciso tener presentes esos reparos al momento de considerar toda la última parte del escrito de Foucault -y es precisamente allí, en esa sección, donde se hallan los mayores desarrollos sobre el psicoanálisis.

Al final de todo este recorrido, podemos quizá leer de otra forma su declaración de 1983: “*No he sido nunca freudiano, ni he sido nunca marxista, ni he sido nunca estructuralista*”¹¹⁴. Esa manera otra de interpretar esa frase no apunta tanto a enfatizar que creemos en la veracidad de lo que dice -tratándose de entrevistas, y tratándose de declaraciones del filósofo sobre su propia obra, nada es seguro...- sino en recortar esa dupla, estructuralismo-psicoanálisis, para recordar que en su juntura puede uno hallar la ambigüedad que hemos analizado sobre las subversiones que cabría imputar a cada uno de esos saberes.

chel Foucault. Les réponses du philosophe”, en *DE II, op. cit.*, pp. 805-817; cita de la página 817). Una observación similar puede hallarse en “Entretien avec Michel Foucault”, en *DE IV, op. cit.*, pp. 41-95, sobre todo página 75.

[114]. Michel Foucault, “Estructuralismo y posestructuralismo”, *op. cit.*, página 312. De alguna forma, Lacan sabía de ello. En una entrevista publicada el 29 de diciembre de 1966 en *Figaro littéraire*, titulada “*Sartre contre Lacan: bataille absurde*”, el psicoanalista francés decía: “*En cuanto a Foucault, él se interesa en lo que yo hago y a mí me gusta su obra, pero no creo que le preocupe mucho la postura de Freud*” (citado en John Forrester, *op. cit.*, página 354).

Capítulo 2

El saber sobre el individuo en Occidente. Aportes de la obra de Michel Foucault. Fragmentos.

“La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos; muchos toman sin saberlo la más reciente forma del hombre, tal cual se ha producido bajo la influencia de determinadas religiones, y aún de acontecimientos políticos determinados, como la forma fija de que se debe partir. No quieren saber que el hombre, que la misma facultad de conocer, son el resultado de una evolución...”

(Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I, § 2)

Nota preliminar

Por momentos, uno se encuentra tentado a afirmar que la obra de cierto autor ha sufrido un destino distinto al que aquel esperaba de ella. Sin embargo, tratándose de Michel Foucault la aseveración se tornaría problemática, casi insostenible. Foucault escribía en el prólogo a la segunda edición de *Historia de la locura en la época clásica* una fórmula que bien puede hacer las veces tanto de resumen de su teoría sobre la escritura como de anuncio de su concepto de autor, que bien puede valer como parábola de su empresa intelectual: “*Quiero que este objeto-acontecimiento, casi imperceptible entre tantos otros, se re-copie, se fragmente, se repita, se imite, se desdoble y finalmente desaparezca sin que aquel a quien le tocó producirlo pueda jamás reivindicar el derecho de ser su amo, de imponer lo que debe decir, ni de decir lo que debe ser*”¹.

[1]. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit., Tomo I, página 8.

Foucault esperaba de su obra que llegase a no ser suya, y quizás que dejase de ser obra.

Las primeras páginas del texto que recoge su lección inaugural en el *Collège de France*² así como las palabras que abren su escrito *La arqueología del saber* dan cuenta de una particular pasión por el anonimato, que no era sino la contracara de esa misma problematización de la función autor que lo llevaría en cierto momento a soñar con un año de libros sin nombre de autor³. Había tal vez algo necesariamente paradójico entre aquella clara conciencia de que sólo los acontecimientos dentro de los cuales se inscribe otorgan a un saber su verdad y su ley, y esta incansable pretensión de dictaminar una forma de usar sus textos, aunque esta orden no prescribiese sino que no existía tal forma.

El filósofo prescribía que de sus lecciones y sus escritos había que hacer herramientas puntuales y localizadas. Ordenaba desobedecer -o más bien gritaba una orden que sabía vana-, sabiendo que su mandato mismo se incorporaría al conjunto de sus enunciados, cuya ley estaba fuera de ellos mismos, cuyos destinos y usos se sustraían a quien los había proferido en el deseo repetidamente insatisfecho de no ser su agente. Foucault sabía como nadie que sus textos sólo encontrarían su lugar en el afuera que los rodeaba; su ley, en estrategias escritas en el agua; su destino, en la diseminación. Sugería -a veces explícitamente- qué había que hacer con él, y su advertencia no lograba sino generar posibilidades de resistencia y apropiación.

Imagino a Foucault eligiendo su epitafio: "*Esto no es un epitafio; yo no elegí este epitafio*".

¿A qué se llama aquí, de una manera ciertamente ambigua, el destino de la obra de Foucault? En los terrenos del psicoanálisis y la psicología, sus textos parecieran condenados al silencio o al comentario infinito. Sus métodos, sus tesis, sus instrumentos quedaron relegados a las secciones de algunos libros en las que no faltan nostalgias de corréas parisinas o interminables acusaciones de estructuralismo. El diseño de este escrito es ensayar una lectura posible de algunos fragmentos de Foucault que permitan aportar alguna claridad al tema puntual que nos concierne: la aparición en la modernidad de un conjunto de discursos que hicieron del hombre el objeto de un saber racional.

Que el presente texto esté repleto de comentarios, no tengo reparo en reconocerlo de antemano. Busco en el comentario no la repetición y lo mismo, ni lo no dicho en lo que dijo Foucault, sino más bien la

[2]. Cf. Michel Foucault, *El orden del discurso*, op. cit.

[3]. Cf. Michel Foucault, "El filósofo enmascarado", en *Obras esenciales. Volumen III. Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., pp. 217-224.

posibilidad de otorgar a su texto una coherencia que hasta ahora pasara desapercibida. Con un método que no dejará de parecer torpe – ya que no se respetará ni el orden cronológico de los escritos a trabajar, ni se hará una exégesis de todos ellos–, haré un recorrido por algunos textos de Foucault para extraer de ellos líneas posibles de investigación, para señalar continuidades o divergencias en sus tesis.

Por razones que se expondrán más adelante, el trayecto no deja de concernir a una problemática más amplia que aún permanece inexplorada a pesar de las múltiples pistas que cualquier lector de Foucault hallaría tras una labor paciente. Y con ello me estoy refiriendo a la arqueología del saber psicoanalítico. Por tal razón, no nos limitaremos sólo a reconstruir el conjunto de prácticas que han hecho nacer el saber de “lo individual”, sino que además pondremos cierto énfasis en la forma en que esas mismas prácticas, al gestar las condiciones de posibilidad del recorte del objeto “individuo”, han preparado el lugar en el cual pudo alojarse el resorte inicial del saber freudiano. El psicoanálisis, aún tomando como cierta la suposición de que ha operado una ruptura imborrable respecto de la medicina, la psiquiatría, la psicología o la pedagogía, prosigue sin embargo los caminos trazados por esos saberes, aunque más no sea porque produjo un saber igualmente racional acerca del hombre.

I. Introducción. Para una justificación de la relevancia del asunto tratado.

Este periplo por un asunto particular de la obra de Michel Foucault no dejará de parecerle a algunas mentes celosas una suerte de preciosismo academicista, una especie de pulcro repaso que, en su porfiado interés puntual, dejaría pasar a un lado las problemáticas que verdaderamente vale la pena retomar. Es muy sabido que la obra del filósofo ha sido objeto de tan disímiles apropiaciones que bien podría uno concluir que sus expectativas se vieron cumplidas con creces⁴.

De todas maneras, y ello es particularmente evidente en lo que concierne a ciertas lecturas que nos llegan desde las universidades norteamericanas, el énfasis exclusivo en los posibles usos que es dable hacer de los trabajos sobre las técnicas de sí, las tecnologías de poder o las modalidades de gobierno pueden conllevar el riesgo de olvidar que Foucault no dejó jamás de trabajar sobre discursos. No tanto porque fenómenos discursivos hayan sido el “material” con el que proseguía su labor o al que dedicaba cierta exégesis minuciosa, sino fundamen-

[4]. Cf. Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, op. cit., capítulo 1.

talmente debido a que en ningún momento cejó en perseguir las regularidades discursivas, las prácticas que explicaban ya el funcionamiento, ya el agenciamiento o ya las condiciones de posibilidad de ciertas formaciones discursivas.

Es por ello que no estoy de acuerdo en considerar a la arqueología como el nombre de uno de los episodios del desarrollo del pensamiento del filósofo. Y menos aún como la nominación de un proyecto superado o abandonado⁵.

Su interés *princeps* por los efectos de extrañamiento y deconstrucción pasibles de ser extraídos por el estudio riguroso de las discontinuidades tuvo desde siempre a la historia y a los discursos como los hacedores mismos de su designio.

En razón de todo ello, es posible sostener que en el seno de dicha empresa merece un lugar privilegiado su abocamiento al análisis de una especie particular de discursos, o, para formularlo en términos que no por apuntar a la inversa dejan de señalar tangencialmente hacia la misma dirección, su insistente preocupación por la posibilidad, función y estructura del conjunto de saberes que han tenido como objetivo versar en términos de verdad acerca del sujeto humano entendido como objeto de conocimiento.

Cabe tener presente que el “individualismo” nunca fue un concepto ni una problemática dentro de las investigaciones de Foucault⁶. No nos detendremos en ningún momento a cavilar sobre si Occidente es más individualista hoy con respecto a épocas pasadas, mañana más que ayer, o acerca de las razones que pudiesen explicar cualquiera de las variantes posibles. Una de las tesis que pueden desprenderse de la lectura que haremos de los textos foucaultianos, sería que tal tipo

[5]. Respecto de la impertinencia de establecer los famosos “tres períodos de Foucault”, me remito a Miguel Morey, “Introducción: La cuestión del método”, en Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 9-44. De todas maneras, considero que su alusión a “... toda la parafernalia con presunciones metódicas desplegada en *L'archéologie du savoir* ...” exige una rectificación.

[6]. En una entrevista de 1984, Foucault afirmaba: “*Il avait [Philippe Ariès] je crois parfaitement saisi que le rapport à soi, l'importance accordée à soi-même, la culture de soi, no sont pas, comme on a l'habitude de le dire, un pur effet de l'individualisme. On peut parfaitement avoir des groupes sociaux que ne sont pas individualistes, et dans lesquels la culture de soi existe.*” [Creo que él [Philippe Ariès] había discernido perfectamente que la relación a sí, la importancia acordada a sí mismo, la cultura de sí, no son, como tenemos la costumbre de decir, un puro efecto del individualismo. Perfectamente podemos tener grupos sociales que no son individualistas y en los cuales la cultura de sí existe], “Le style de l'histoire”, en *DE IV*, *op. cit.*, página 653. Es decir, es posible abordar el estudio de las formas en que el sujeto se ha relacionado consigo mismo de forma tal de hacer de sí un objeto de saber, prescindiendo del concepto de individualismo.

de diagnóstico retrospectivo sólo puede fundarse a partir de la calma proporcionada por una evidencia incuestionada relativa a la noción de individuo. Una mirada tal, que quisiese contraponer sociedades individualistas a otras con un funcionamiento distinto, no era siquiera imaginable hace algunos siglos, no porque faltasen los lamentos incesantes sobre el egoísmo y sus estragos, sino porque no existía el individuo⁷. O, al menos, no existía el individuo sobre el cual se sostienen las teorías acerca de la evolución del individualismo.

Podríamos adelantar una tesis que, en tanto que pieza fundamental del pensar de Foucault, servirá de sustento a todo lo que respecto de nuestra problemática podremos aseverar a partir de la lectura de los trabajos del filósofo: el individuo humano es una de los elementos humanos definidos por su *rareza*⁸. Ello significa que el objeto “individuo” (elemento de discurso y visibilidad prístina) no existe en una relación de precedencia respecto de las prácticas reales, discursivas o no, que lo han hecho nacer. Antes de las prácticas no existe sino el vacío ciego en el cual no son visibles los objetos que esas prácticas se dan a sí mismas. Segundos antes de la ruptura que introducen en el saber las objetivaciones que ahora llamamos locura, inconsciente, sexualidad o individuo, no había sino el espacio blanco en que no existían, ese no lugar de las potencialidades cuya lógica obedece al azar histórico.

La plenitud que irradia lo existente puede mover a discursos infinitos o a la imposibilidad de concebir que aquello con lo que convivimos pudo no ser. Las cosas no son sino los raros efectos de las prácticas que las engendraron, las cuales generan luego, a la manera del acto, el borramiento de su acontecer, el desconocerse a sí mismo -“*El acto*

[7]. Es decir que tomaremos distancia de una perspectiva como la que Louis Dumont hace suya en *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid, 1987. De la lección de historia contenida en una obra tal uno puede atender a un detalle o al conjunto, pero el planteo de una cronología del individualismo deja intacta la idea basal de que el individuo exista como un objeto -a conocer o conocido ya. Dumont afirma: “*El origen del “individualismo” se ha considerado más o menos remoto siguiendo, sin duda, la idea que se tenía de él y la definición que se le daba*” (op. cit., página 24). Otro autor podría escribir la cronología de las teorías que acerca de la locura se han elaborado desde cierto momento, y sin embargo, se mantendría en todo momento lejos de la posibilidad (o el deseo) de escribir *Historia de la locura en la época clásica*. De los valores y teorías a las prácticas (discursos y tecnologías) y su configuración existe un abismo que sólo Foucault supo demostrar al pensamiento contemporáneo.

[8]. Véase Paul Veyne, “Foucault revoluciona la historia”, incluido en *Cómo se escribe la historia*, Alianza, Madrid, 1984, pp. 199-238; “Un arqueólogo escéptico”, en AA.VV., *El infrecuente Michel Foucault*, Letra viva y Edelp, Buenos Aires, 2004, pp. 23-87.

es virgen, aunque se repita”, afirmaba René Char. En base a tal hipótesis nos dedicaremos en estas páginas a establecer las líneas de fuerza que, según Foucault, convergieron en cierto momento y de cuyo choque se desprendió en un estruendo apagado ese objeto que hace las delicias de las ciencias humanas y de ciertos diagnósticos precipitados.

*“... lo que le interesa a Foucault son las condiciones. Por eso dice: investigación histórica y no trabajo de historiador. No hace una historia de las mentalidades, sino de las condiciones bajo las cuales se manifiesta todo lo que tiene una existencia mental, los enunciados y el régimen de lenguaje. No hace una historia de los comportamientos, sino de las condiciones bajo las cuales se manifiesta todo lo que tiene una existencia visible, bajo un régimen de luz. No hace una historia de las instituciones, sino de las condiciones bajo las cuales éstas integran relaciones diferenciales de fuerzas, en el horizonte de un campo social. No hace una historia de la vida privada, sino de las condiciones bajo las cuales la relación consigo mismo constituye una vida privada. No hace una historia de los sujetos, sino de los procesos de subjetivación, bajo los pliegamientos que se efectúan tanto en un campo ontológico como social.”*⁹

Armaremos un periplo posible cuyo propósito será establecer las condiciones históricas bajo las cuales pudo aparecer un saber sobre el individuo. Decir saber implica en todo momento tener presente los elementos de los que se compone: el ver y el decir. Nos limitaremos casi exclusivamente a las indicaciones presentes en los textos de Foucault, sin que por ello pueda decirse que alcancen para agotar la cuestión. Hemos de asistir al nacimiento del individuo, y para ello veremos que no sólo hace falta penetrar en el silencio de los gabinetes de ciertos filósofos o eruditos, sino que también será necesario no desviar la atención de la parsimonia de los golpes sobre los cuerpos, de la paciente armazón disciplinaria que ha encerrado para educar y formar.

Sólo la *episteme* moderna ha otorgado al individuo el privilegio de recibir la atención de un saber racional. El individuo ha devenido lo que nunca antes había sido, ha logrado quedar situado en las coordenadas que permiten que su contorno resalte como una figura despejada a la que sólo hace falta describir con las palabras claras que corresponden a las cosas. Se ha tornado descriptible, enunciable, ha atraído hacia sí la luz que ahora sí lo ofrece sin opacidad a la mirada que se lamentará de haberse distraído durante tanto tiempo en la contemplación de quimeras. El humanismo fue desde su primer amanecer coextensivo de una culpa que se reprocha no haber mirado antes al hom-

[9]. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 2003, página 151.

bre, cuando en realidad Foucault demuestra que tanto su saber como la letanía de su culpa hallan su condición de posibilidad en una modificación de la mirada¹⁰. No se trataba de ignorancia ni de prejuicios, sino de la estructura de una mirada, de la armazón de unos umbrales de decibilidad que determinaban que el individuo o el hombre permanecieran indefectiblemente excluidos de un saber posible.

Las prácticas modernas –discursos y operaciones– se han creado el objeto que han ofrecido a su saber, recogiénolo del vacío gris que nada sabía de él ni de su desconocimiento. El acceso a la posibilidad de su descripción será aquello que, en lo que sigue, se intentará reconstruir. Veremos en qué nuevas posiciones tuvieron que colocarse la muerte, la infinitud, la negatividad, bajo qué nuevos haces de luz tuvieron que quedar colocados los cuerpos y sus gestos, ante qué nuevo poder debieron responder los excluidos, todo ello de forma tal que se arribara al preciado instante en que el hombre individual al fin mereció una mirada objetiva que se vanagloria de su benevolencia.

En fin, nos abocaremos no a la evolución del individualismo, sino a los mecanismos que crearon el individuo que conocemos. Ese individuo que conocen las ciencias humanas. Por momentos hablaremos de sujeto, de subjetividad o de lo humano como de conceptos equiparables al de individuo; aunque no pretendamos disolver las diferencias que deben mantenerse con rigurosidad entre cada uno de ellos (sobre todo en el campo del saber psicoanalítico), sólo las recordaremos cuando sea estrictamente necesario.

¿No podríamos acaso recordar las palabras con que Georges Canguilhem se refería a la tesis sobre la locura en su texto de presentación del trabajo de investigación dirigido a las autoridades universitarias?

“Y la empresa de volver a colocar en su sitio los orígenes del estatuto “científico” de la psicología no constituirá sin duda una de las sorpresas menores que deparará este estudio.”¹¹

[10]. A lo largo de todo este trabajo, se utilizará el concepto de mirada en el sentido de las estructuras de visibilidad que Foucault estudia. Respecto de la posibilidad –remota, a mi entender– de asimilar o hacer entrar en relación tal concepto con el homónimo de Lacan, no diremos nada aquí. Jean Allouch, por su parte, se ha atrevido a dar ese paso al postular una equiparación de algunos desarrollos de Foucault con el objeto *petit a* (mirada) de Lacan (cf. Jean Allouch, *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*, Ediciones Literales, Córdoba, 2001, pp. 200-201).

[11]. Georges Canguilhem, “Informe de M Canguilhem sobre el manuscrito presentado por M. Michel Foucault, Director del Instituto Francés de Hamburgo, para la obtención de la autorización de imprimir como tesis principal de docto-

Dando un sentido más general a la cita, y extendiendo su apreciación a gran parte de la obra de Michel Foucault, sostendremos en este capítulo la hipótesis de que, a través de su estudio de los saberes sobre el sujeto, Foucault ha contribuido en gran medida al mejor conocimiento acerca de la aparición e inscripción estratégica de todos aquellos discursos que, de una u otra manera, se han ubicado en filiación con la psicología por proseguir en la construcción de un saber racional sobre el individuo.

La elección de la cita de Canguilhem está motivada, además, porque permite, debido a la posibilidad de ubicarla como uno de los extremos, construir un arco que en cierto sentido habilite englobar todo un conjunto de los desarrollos de Michel Foucault. Y ubicaremos en tanto punto de cierre de ese arco algunos otros textos bastante tardíos. La figura delineada en conjunto permitirá, gracias también a la lectura a la que sometemos a los “grandes” textos de Foucault, ofrecer una perspectiva general del pensamiento del filósofo respecto de una problemática que consideramos, si no primordial y excluyente, al menos sí fundamental.

Luego de un breve análisis de sus últimos escritos y entrevistas, abordaremos en las dos siguientes secciones de este capítulo un estudio más detenido respecto de la forma en que sus principales obras se inscriben en el delineamiento del asunto que justifica, a nuestro entender, este escrito.

En primer lugar, podemos dirigirnos al texto que Foucault, enmascarado bajo el seudónimo de Maurice Florence, escribió para un diccionario de filosofía de Denis Huisman¹² hacia el final de su vida, y en el cual resume sucintamente toda la empresa intelectual que se acabaría poco después.

El artículo comienza definiendo al trayecto de Foucault en términos de una *historia crítica del pensamiento*, compuesta, por un lado, por un estudio acerca de los modos de subjetivación que permiten que un sujeto, definido de tal o cual manera, sea pasible de poseer cierto conocimiento; y, por otro lado, por la investigación de los modos de

rado en letras”, recogido en Didier Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 2004, anexo II, pp. 417-422; cita de la página 421.

[12]. Michel Foucault, “Foucault”, en *Obras esenciales. Volumen III. Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., pp. 363-368. Este texto –y no es el único del que cabe decir lo siguiente, pero tal vez sea el que más claramente lo establece– permite desechar todas las interpretaciones (muchas de ellas facilitadas por algunas lecturas retrospectivas del propio Foucault respecto de sus obras anteriores) que hacen de la arqueología, entendida como el estudio de las reglas de formación de los discursos, una empresa no sólo desechada sino también fracasada. Acerca de este texto, véanse los interesantes comentarios de Miguel Morey (en “Introducción: La cuestión del método”, op. cit.).

objetivación, es decir, la dilucidación de las condiciones en las cuales un objeto es estimado como objeto de un conocimiento particular. Y el autor prosigue diciendo que:

*“Ahora bien, esta cuestión –o esta serie de cuestiones– que son las de una “arqueología del saber”, Michel Foucault no la ha planteado, ni quería hacerlo, sobre cualquier juego de verdad. Antes bien, lo ha hecho sólo sobre aquellos juegos en los que el propio sujeto se plantea como objeto de saber posible; cuáles son los procesos de subjetivación y de objetivación que hacen que el sujeto pueda llegar a ser, en tanto que sujeto, objeto de conocimiento.”*¹³

El filósofo llega incluso a inscribir la indagación sobre las técnicas de sí a la que entonces estaba dedicado dentro de este proyecto más global, en tanto que la sexualidad devino para su perspectiva un ejemplo paradigmático de las prácticas a través de las cuales los sujetos han llegado a reconocer en su sí mismo un posible dominio de saber.

¿Por qué se avino Foucault a describir la totalidad de los desarrollos que venía efectuando desde hacía veinticinco años en tales términos? ¿Estuvo verdaderamente su pesquisa gobernada por la omnipresente preocupación acerca de las “... prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento”¹⁴? Para ser estrictos, cuanto sigue del presente capítulo apunta, si no a suponerle total veracidad a dicha aserción –y somos conscientes de que, por ejemplo, las tesis de *Vigilar y castigar* y de *La voluntad de saber* difícilmente soporten una homogeneización tal-, sí al menos a demostrar que es imposible refutarla.

En tal sentido, son diversas las ocasiones en que el filósofo había planteado, a lo largo de entrevistas y pequeños artículos, una similar valorización de su proyecto global. Por ejemplo, en una conversación con G. Rault publicada en la revista *Telos* de 1983, Foucault afirma que:

*“... la pregunta que me planteé era la siguiente: ¿qué ocurre para que el sujeto humano se dé a sí mismo como objeto de saber posible, a través de qué formas de racionalidad, a través de qué condiciones históricas y, finalmente, a qué precio?”*¹⁵

[13]. Michel Foucault, “Foucault”, *op. cit.*, página 364. Es importante resaltar, y en alusión a la nota de pie anterior, que no en vano ni por descuido Foucault se refiere allí a su trabajo con el concepto de arqueología.

[14]. *Op. cit.*, página 366.

[15]. Michel Foucault, “Estructuralismo y posestructuralismo”, en *Obras esenciales. Volumen III, op. cit.*, página 319.

Y vuelve, asimismo, a subsumir tanto a todas sus obras anteriores como a su investigación sobre la sexualidad bajo la tesis recién citada. En la misma dirección, y en términos homólogos a los utilizados en el artículo destinado al diccionario para referirse al mismo asunto, interpreta sus investigaciones acerca de los mecanismos de poder como un paso exigido por su pensar acerca de las modalidades de un saber reflexivo.

“... si estudio las relaciones de poder, no hago en absoluto una teoría del poder, sino en la medida en que mi pregunta trata de saber cómo están ligados entre sí la reflexividad del sujeto y el discurso de verdad. Si mi pregunta es “¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo?”, me parece que las relaciones de poder son uno de los elementos determinantes en esta relación que intento analizar.”¹⁶

En una de las últimas entrevistas concedidas por Foucault, publicada en la revista *Concordia* en 1984¹⁷, el filósofo una vez más reformu-

[16]. *Op. cit.*, página 327. En el mismo párrafo llega incluso a sostener “No soy de ningún modo un teórico del poder. En el límite, diría que el poder no me interesa como cuestión autónoma”. Sin embargo, en el transcurso de una entrevista con L. Finas en 1977, Foucault se refiere a sus intereses en un sentido opuesto al recién citado: “*Pour moi l’essentiel du travail, c’est une réélaboration de la théorie du pouvoir et je ne suis pas sûr que le seul plaisir d’écrire sur la sexualité m’aurait suffisamment motivé pour commencer cette série de six volumes (au moins), si je ne m’étais pas senti poussé par la nécessité de reprendre un peu cette question du pouvoir*” [Para mí lo esencial del trabajo, es una reelaboración de la teoría del poder y no estoy seguro que el solo placer de escribir sobre la sexualidad me hubiese motivado suficientemente para comenzar esta serie de seis volúmenes (al menos), si yo no me hubiera sentido impulsado por la necesidad de retomar un poco esta cuestión del poder] (Michel Foucault, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, en *DE III, op. cit.*, pp. 228-236; cita de la página 231). Tal y como muy bien lo señalaba recientemente Edgardo Castro, no siempre hay que creerle a Foucault cuando habla de sí mismo, ya que muchas de sus declaraciones deben considerarse como dichos de índole poética. Ello no conlleva que se las descarte, o se las menosprecie, sino, antes bien, debe alertarnos sobre el juego de verdad dentro del cual se mueven. De todas maneras, el recordar su negativa a considerarse un teórico del poder debe prevenirnos de ciertas lecturas (esta vez no imputables tanto a los norteamericanos como a ciertas tendencias sociológicas) que, en su fascinación sobre los aportes de los estudios sobre los escenarios de poder, olvidan aquello que, sin lugar a dudas, constituye la mira fundamental de la obra de Foucault: una indagación no teleológica, despojada de todo universal antropológico, de las formas de la racionalidad. Y, en base al recorte propuesto por este capítulo, de una cierta racionalidad, es decir, la implicada por los saberes que han hecho del sujeto un objeto de conocimiento.

[17]. *Cf.* Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Obras esenciales. Volumen III, op. cit.*, pp. 393-415, especialmente pp. 393, 402 y

la todos los avatares de su reflexión pasada de tal forma que su interés no habría sido nunca otro que este afán por dilucidar las maneras en que los sujetos ingresaban en juegos de verdad en los cuales participaban como objetos de un saber.

De todas maneras, no podríamos dar por concluido este trayecto sin recordar la forma en que el filósofo apeló a los conceptos de *problematización*¹⁸ y de *ontología histórica de nosotros mismos*¹⁹ para redefinir su proyecto global. Michel Foucault inscribe a sus propios trabajos en una empresa de filosofía crítica de nosotros mismos, es decir que el trabajo del pensamiento debe ser consustancial a un pensar que apunte a cuestionar porqué pensamos como pensamos en aras de concebir si no será posible pensar de otra forma, sobre otros problemas. La filosofía debe ser el nombre de esta apuesta, de este trabajo que cuestione nuestras tranquilas certezas, que haga de nuestros límites las figuras de unos umbrales contingentes del percibir. Esto que somos, lo que estamos obligados a pensar, lo que hacemos con los otros y lo que hacemos con nuestro ser debe ser sometido a una empresa crítica que posibilite

403, en la cual realiza un balance similar al antes expuesto acerca de sus trabajos sobre el poder. A este recorrido cabría agregarle, y no con afán de ser exhaustivos, otras remisiones dispersas al mismo asunto: véase Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., pp. 241-259, especialmente página 241; “Entretien avec Michel Foucault”, en *DE IV*, op. cit., pp. 41-95, especialmente página 57; “Sexualité et solitude”, en *DE IV*, op. cit., pp. 168-178; *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1999, página 10; “Tecnologías del yo”, en Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, op. cit., pp. 47-48. Por otra parte, Hugo Vezzetti hizo ya, en su texto “Michel Foucault: apuntes para una arqueología de la psicología” (disponible en www.elseminario.com.ar), un breve recorrido de la forma en que es planteada la problemática de la posibilidad del nacimiento de la psicología en algunos de los trabajos de Foucault que aquí estudiaremos.

[18]. Véase Michel Foucault, “Polémica, política y problematizaciones”, en *Obras Esenciales. Volumen III*, op. cit., pp. 353-361; “Foucault”, op. cit.; *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, op. cit., pp. 13-15; “Le souci de la vérité”, en *DE IV*, op. cit., pp. 668-678; “Coraje y verdad”, en Tomás Abraham, *El último Foucault*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003, pp. 263-400, especialmente pp. 389-391; véase asimismo Felisa Santos, “El riesgo de pensar”, en Tomás Abraham, *El último Foucault*, op. cit., pp. 41-43.

[19]. Véase Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Obras esenciales. Volumen III*, op. cit., pp. 335-352; “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”, en H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., pp. 261-286; Miguel Morey, “Introducción: La cuestión del método”, op. cit.; véase asimismo Alicia Páez, “Ética y prácticas sociales. La genealogía de la ética según Michel Foucault”, en Tomás Abraham (comp.), *Foucault y la ética*, Biblos, Buenos Aires, 1988, pp. 79-103.

abrir líneas de fractura que desbaraten unos presuntos universales, no para reemplazarlos por otros rostros de una trascendencia estructural, sino, antes bien, para dejarnos desear ser de otro modo.

Esta ontología del presente es dividida en tres sectores: el eje del saber, en el cual están consideradas todas las prácticas mediante las cuales se efectúa una relación de dominio sobre las cosas; el eje del poder, el cual contempla las maneras de incidir en las acciones de los otros; y, por último, el de la ética, que alude a las modalidades de relación con uno mismo.

“... la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de cuestiones [...]: ¿cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?”²⁰

Planteado en estos términos, el interés de Foucault por aquellos juegos de veridicción a través de los cuales el ser humano ha pasado a ser objeto de un saber racional, se inscribiría como una empresa que respondería principalmente a la primer dimensión de una ontología de nuestra actualidad, es decir, a las formas que nuestro saber ha adquirido de forma tal que impone a nuestro pensar una cierta racionalidad aplicada a determinados objetos.

II. Del cuadro a la muerte, de lo indescriptible a la negatividad

El nacimiento de la clínica

“La experiencia clínica –esta apertura, la primera en la historia occidental, del individuo concreto al lenguaje de la racionalidad, este acontecimiento decisivo en la relación del hombre consigo mismo y del lenguaje con las cosas...”²¹. La transformación de la medicina producida a fines del siglo XVIII responde a la modificación de lo visible y lo enunciable, y de tal cambio nacerá la experiencia clínica que por fin puede acceder a un conocimiento objetivo del individuo.

Haremos un recorrido particular por este maravilloso texto, inten-

[20]. Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, *op. cit.*, página 350.

[21]. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México, 1999, página 8.

tando extraer de sus páginas las tesis que implican una consideración sobre la posibilidad -o no- de un saber discursivo sobre el individuo. Tal y como veremos, la racionalidad médica de los siglos estudiados no se ha modificado en el sentido de pasar de una proscripción total y radical de tal saber hacia el advenimiento por fin conseguido de un discurso abierto sin ambages al concepto de hombre. Cada experiencia estructurada de la visibilidad que gobierna la mirada y el decir de los médicos supuso un conocimiento particular del individuo, quedando éste por momentos ubicado apenas en el límite del umbral de “decibilidad”.

Intentaremos no caer en la fastidiosa tarea de resumir un libro, que al extirparle su estilo lo deja reducido a una reliquia de academia. No nos detendremos por ejemplo en toda la serie de causalidades del orden de lo institucional (política de las facultades y de las asociaciones de médicos, proyectos sobre los hospitales, factores demográficos, etc.) que en el planteo de Foucault se arrojan el poder de influir en la transformación del ser de las cosas²². Tampoco comentaremos las teorías de los médicos que desfilan páginas tras página. Si hemos de decir algo sobre las permutaciones de las visibilidades y de sus miradas, intentaremos ir más allá de las causas que las produjeron para más bien leer en su estructura la posibilidad que habilitan para qué conocimiento de qué individuo.

Entre Descartes –para quien ver era dejar que la luz funcionara como origen en el cual las cosas hallaban su esencia– y las Luces –a partir de las cuales “... *ver consiste en dejar a la experiencia su mayor opacidad corporal...*”²³– no ha habido tanto una superación de las teorías sino más bien, y sobre todo, una nueva armazón de lo visible y lo enunciable, una novedosa gestación de una mirada. Ahora el ojo posee el poder soberano de otorgar a los volúmenes, y a las cosas mismas iluminadas por su frágil rayo, la capacidad de advenir a la verdad. La opacas densidades de las cosas encierran ahora la posibilidad de un discurso verdadero sobre ellas.

[22]. Acerca de la espinosa cuestión de la imposibilidad de explicar las discontinuidades entre *epistemes*, véase Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, pp. 57, 213, 216, 297-299. Véase asimismo su diálogo con Paolo Caruso, en el cual fundamenta la razón por la cual la historia no debe ser necesariamente un terreno de explicaciones causales. La incorporación de categorías lógicas a los análisis históricos produce que se pueda prescindir de la causalidad (*cf.* Paolo Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, *op. cit.*, página 75). Acerca de este asunto, véase Mark Poster, *Foucault, el marxismo y la historia*, Paidós, México, 1991.

[23]. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, *op. cit.*, página 6.

“Tocaba a este lenguaje de las cosas y sólo a él, sin duda, autorizar a propósito del individuo un saber que no fuera simplemente de orden histórico y estético [...] La cualidad singular, el impalpable color, la forma única y transitoria, al adquirir el estatuto del objeto, han tomado su peso y su solidez. Ninguna luz podrá ya disolverlas en las verdades ideales [...] La mirada no es ya reductora, sino fundadora del individuo en su calidad irreductible. Y por eso se hace posible organizar alrededor de él un lenguaje racional. El objeto del discurso puede bien ser así un sujeto [...] Esta reorganización formal y de profundidad, más que el abandono de las teorías y de los viejos sistemas, es la que ha abierto la posibilidad de una experiencia clínica: se podrá al fin hacer sobre el individuo un discurso de estructura científica”²⁴.

¿Qué tuvo que suceder, qué modificaciones hubo que esperar para que fuese posible algo que para nosotros va de suyo, esto es, para que al fin un discurso pueda hablar sobre las cualidades singulares de un individuo particular?

La posibilidad misma de establecer un saber sobre el individuo nace de la modificación estructural que ha reorganizado la posición de las cosas y la manera de mirarlas, que ha redefinido por ejemplo la esencia de la enfermedad. El reemplazo de la clasificación botánica (que definía la esencia de la enfermedad por la posición que ésta ocupaba en el cuadro ideal del Ser) por la clínica propiamente dicha será un momento esencial en la consideración de la cuestión que nos compete aquí²⁵.

La medicina previa alojaba a la enfermedad en un orden ontológico que le aseguraba su esencia antes e independientemente de su manifestación. El modelo de las especies y familias de la botánica era el rector del mundo patológico. El ser de lo patológico sería el ideal de su esencia, despojada del postrero manifestarse que la altera.

Cuando una enfermedad aparece en la experiencia está ya perturbada, ya que su verdad se esconde en otra parte, en el cuadro previo e ideal que le reserva su verdadera morada.

“La primera perturbación es aportada con y por el enfermo mismo. A la pura esencia nosológica, que fija y agota sin residuo su lugar en el orden de las especies, el enfermo añade, como otras tantas perturbaciones, sus predisposiciones, su edad [...] que con relación al núcleo esencial representan accidentes. Para conocer la verdad del hecho patológico, el médico debe abstraerse del enfermo.”²⁶

[24]. *Op. cit.*, pp. 7 y 8.

[25]. Véase *op. cit.*, pp. 16-41.

[26]. *Op. cit.*, página 23.

El saber debe desenvolverse absteniéndose de considerar al escollo que en su gesta significa el individuo que sirve de sede imperfecta para la plasmación instantánea de un ser que resguarda su verdad en el espacio ideal del Orden. El enfermo es aquello a desconocer si lo que se ansía es develar la figura de la naturaleza patológica. La mirada del médico debe dirigirse a la enfermedad a pesar de quien la porta. Debe encontrar fragmentos de la enfermedad sabiendo sortear los obstáculos del individuo. “... *la mirada del médico no se dirige inicialmente a ese cuerpo concreto, a ese conjunto visible, a esta plenitud positiva que está frente a él, el enfermo; sino a intervalos de naturaleza, a lagunas y a distancias...*”²⁷.

Es decir que el advenimiento de un saber racional y positivo sobre el individuo sólo será posible tras el abandono del cuadro como estructura rectora del saber y su reemplazo por una nueva mirada abierta a otro ver²⁸. La esencia de la enfermedad era definida por los atributos que le eran propios a partir del lugar que sólo a ella le correspondía en el cuadro instantáneo y atemporal del Ser; y esta configuración del saber restaba toda posibilidad al individuo para quedar enfocado por una mirada, ya que para ésta no existían sino recortes o anticipaciones del cuadro, y cada elemento carecía de la profundidad de una cosa positiva.

Sin embargo, si el individuo quedaba eclipsado en la acechanza de la esencia de la enfermedad, reaparece al momento en que la misma medicina debe comprender cómo se articulan los órdenes heterogéneos e irreductibles de la naturaleza de la enfermedad y el cuerpo voluminoso en el cual se manifiesta.

¿Cómo se encarna la enfermedad, cómo toma sede en el cuerpo?

Esta cuestión, denominada por Foucault con el concepto de *espacialización secundaria*²⁹, hace necesaria cierta atención a lo individual. “... *el individuo reaparece ahora como el apoyo positivo e imborrable de todos estos fenómenos cualitativos que articulan en el organismo la disposición fundamental de la enfermedad.*”³⁰ Esta medicina, indiferente al individuo en su consideración del ser de lo patológico, debe condescender a mirar-

[27]. *Op. cit.*, página 24.

[28]. Esta secuencia estructural es homeomorfa –tal y como vimos en el capítulo anterior- a la que Foucault descubrirá en su estudio de los discursos sobre el lenguaje, la naturaleza y las actividades económicas (*cf. Las palabras y las cosas, op. cit.*). El cuadro y el hombre se suceden a la vez que se excluyen. Tanto en esta lectura como en la que hemos dedicado a *Las palabras y las cosas*, utilizamos el concepto de cuadro que Foucault construye para definir el orden de las cosas según el cual cada ser debe su verdad al lugar que le corresponde en las familias y agrupamientos ideales.

[29]. Véase *El nacimiento de la clínica, op. cit.*, pp. 26 y ss.

[30]. *Op. cit.*, página 32.

lo ya que el cuerpo individual está cargado con la paradójica e imposible tarea de soportar en sí la unión de dos órdenes disímiles (fenómenos perceptibles y elementos del cuadro). “*La medicina de las especies se compromete en una atención renovada a lo individual, una atención cada vez más impaciente y menos capaz de soportar las formas generales de percepción, las lecturas apresuradas de esencias*”³¹.

El enfermo es sometido a la mirada sólo en tanto que es el punto en que la enfermedad se muestra al ocultarse, pero no porque sea definido como objeto positivo de saber que posea el carácter de espesor que contiene en sí una profundidad en la que la enfermedad pueda conocerse.

Para comprender el pasaje de la medicina clasificadora a la clínica, es necesario no desatender a una tercera cuestión: la relativa a la forma en que la sociedad encierra a la enfermedad y su consecuente tratamiento, es decir, la *espacialización terciaria*³². “... *ella [la espacialización terciaria] es el punto de origen de las dudas más radicales. Ha ocurrido que a partir de ella, toda la experiencia médica pesa y define para sus percepciones las dimensiones más concretas y un suelo nuevo.*”³³

En esta medicina de las especies, el único tratamiento posible que incidiera en la esencia del hecho patológico era la mirada atenta y expectante que aguardara a que la enfermedad recorriera todo su ciclo, a través del cual develaría su verdad y se suprimiría a la vez. “*En la medicina de las especies, la enfermedad tiene, por derecho de nacimiento, formas y estaciones ajenas al espacio de las sociedades*”³⁴. Cualquier forma de lo social, incluido el hospital, no podría hacer más que pervertir el salvaje y verdadero ser de la enfermedad. Sólo la familia puede constituirse en soporte natural de ella. Foucault halla una sorprendente homogeneidad estructural entre este discurso y aquel otro sobre la asistencia social, contrario a los hospitales y alentador de la asistencia privada y domiciliaria del enfermo³⁵.

Sin embargo, este énfasis en la “familiarización” de la terapéutica conlleva una extensión tal de la práctica médica que no puede efectivizarse más que si la medicina se convierte, de cierta forma, en asunto de Estado. Ya que atender a cada sujeto en su lugar cotidiano supone un control del conjunto del entramado social. “*La medicina de la percepción individual, de la asistencia familiar, de la atención a*

[31]. *Op. cit.*, página 33.

[32]. Véase *op. cit.*, pp. 34-41.

[33]. *Op. cit.*, página 35.

[34]. *Ibid.*

[35]. Acerca de los vaivenes de esta política asistencial que contraponen el hospital a la atención domiciliaria, véase Robert Castel, *El orden psiquiátrico*, La piqueta, Madrid, 1980, capítulo 2.

*domicilio, no puede encontrar apoyo sino en una estructura controlada colectivamente, en la cual está integrado el espacio social en su totalidad. Se entra en una forma nueva, y casi desconocida en el siglo XVIII, de espacialización institucional de la enfermedad. LA MEDICINA DE LAS ESPECIES SE PERDERÁ EN ELLA.*³⁶ Es decir que la misma medicina que plantea el salvajismo de la enfermedad, que sostiene que lo patológico excluye lo social, requerirá –gracias a la defensa de la familia como único alojamiento posible del enfermo– la transformación de la medicina en una cuestión estatal.

Hacia fines del siglo XVIII se desarrolla la medicina de las epidemias, que de a poco servirá de sustento para el establecimiento de otra mirada –apoyada en otra forma de totalizar el saber–, que en lugar de apuntar a la enciclopedia capaz de establecer el cuadro en su cerrazón, atiende más bien a la actualización constante y puntual; sustentada en otra atención al tiempo, definido ya no como el instante en que cada ser encuentra su lugar en el cuadro, sino como el infinito devenir de los acontecimientos a registrar (climáticos, habitacionales, etc.); su cimiento no es el estudio del enfermo en su singularidad sino el análisis de todas las informaciones que circulan en la conformación de la experiencia de la colectividad.

La nueva experiencia que esta medicina está colaborando a gestar tiende a hacer surgir el hecho individual como el punto en el cual convergen los múltiples y heterogéneos acontecimientos que se dan cita para producir la enfermedad. El hecho individual se transforma en “*Figura sagital del conocimiento.*”³⁷ Esta nueva mirada en ciernes permite una casi completa superposición de lo médico y lo estatal, ya que el saber y la vigilancia de los agentes de lo patológico deben dirigir su atención a infinitos factores (clima, alimentación, demografía, habitación, etc.). Por ende, el saber se forma ya no en un escrutinio de las clasificaciones de las especies sino en una conciencia médica que aprehende tanto la existencia individual como los avatares de la vida colectiva.

Contemporáneamente a estos procesos aparecen dos sueños complementarios, que en su diferencia apuntan hacia una misma dirección: sueño de una medicalización generalizada y minuciosa de la sociedad y sueño de una sociedad libre de toda enfermedad gracias a la perfección de su gobierno. Ambas quimeras señalan la experiencia funda-

[36]. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., pp. 40-41. El destacado es mío. Esta misma necesidad de un control estatal sobre la medicina y sobre la población se desprende de las conclusiones de la medicina de las epidemias de la época, la cual aparentemente se opone punto por punto a la medicina de las especies (véase op. cit., pp. 42-49).

[37]. Op. cit., página 54.

mental de la cual son insignias: el poder normativizador y omnipresente de la medicina definida por su papel modelizador.

Esta espectacular importancia de lo médico, y sobre todo de la disyunción de lo normal y lo patológico que arranca allí una gesta casi sin parangón, explica que haya servido de modelo para todas las disciplinas que desde entonces toman al hombre como objeto de estudio³⁸.

Todas las ciencias del hombre han nacido a partir de una preocupación acerca de las anomalías que aquejaban a los grupos, a las facultades cognitivas, etc. No han delimitado sus campos epistemológicos, tal y como algunos relatos lo sostienen, en base a un estudio de las estructuras o funcionamientos intrínsecos de ciertos objetos, sino en base a la atención a las negatividades o desviaciones que señalaban un desempeño “anormal”.

Es por ello que Foucault puede afirmar que *“Si las ciencias del hombre han aparecido en el prolongamiento natural de las ciencias de la vida, no es porque ellas estaban biológicamente subtensas, sino médicamente: se encuentra en su estructura de origen una reflexión sobre el hombre enfermo, y no sobre la vida en general, una reflexión presa en un problema de división más que en un trabajo de unificación, e íntegramente ordenada para el emparejamiento de lo positivo y de lo negativo. De aquí el carácter singular de las ciencias del hombre, que no pueden desligarse de la negatividad en la cual aparecieron, pero vinculadas también a la positividad que sitúan, implícitamente, como norma.”*³⁹.

Dos tesis debemos retener de estos desarrollos. En primer lugar, tanto en la medicina clasificatoria que, como vimos, descartaba un saber sobre el individuo a la hora de arribar a la verdad de la enfermedad pero que, en contrapartida, redirigía su atención a él al momento de situar la enfermedad esencial en el cuerpo en el que se perdía al mostrar su perfil; tanto ese saber médico como aquel que nació casi a la sombra del primero y referido esta vez a las epidemias (saber que supo atender a lo individual definido como quiasma de los innumerables acontecimientos que se encadenan para formar lo patológico) concluyeron o convergieron en una sobrevaloración de la medicina o en una medicalización de la vida de los individuos. En segunda instancia, y casi como su consecuencia, esta pasión estatal por lo médico o esta pasional medicalización de la sociedad tiene como sustento y efecto, contracara y fundamentación, la estructura de lo normal y lo anormal que será el punto cero del cual nacerán todas las disciplinas que por fin te-

[38]. Tal y como veremos, esta tesis acerca de la supremacía de la norma y del papel que jugó en la posibilidad del nacimiento de las ciencias del hombre, anticipa claramente los desarrollos de *Vigilar y castigar*.

[39]. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., página 62.

jerán el haz de luz que aislará el objeto que en Occidente se ha dado en llamar individuo. Todo saber sobre el hombre es consustancial con la negatividad que se desprende de la bipolaridad de lo normal y la anomalía; es decir, este esquema binario será el suelo que nutre todo discurso racional sobre el individuo⁴⁰. Esta última es una de las hipótesis

[40]. Por otra parte, esta tesis, y en lo concerniente al caso particular de la psicología, había sido ya brevemente explicitada en dos textos de Foucault publicados en 1957. En el primero de ellos, el filósofo sostenía que: “*La psychologie, en revanche, naît en ce point où la pratique de l’homme rencontre sa propre contradiction; la psychologie du développement est née comme une réflexion sur les arrêts du développement; la psychologie de l’adaptation comme une analyse des phénomènes d’inadaptation [...] ... on peut dire que la psychologie contemporaine est, à son origine, une analyse de l’anormal, du pathologique, du conflictuel, une réflexion sur les contradictions de l’homme avec lui-même. Et si elle s’est transformée en une psychologie du normal, de l’adaptatif, de l’ordonné, c’est d’une façon seconde, comme par une effort pour dominer ces contradictions*” [La psicología, como desquite, nace es ese punto donde la práctica del hombre reencuentra su propia contradicción; la psicología del desarrollo nació como una reflexión sobre las detenciones del desarrollo; la psicología de la adaptación, como un análisis de los fenómenos de inadaptación [...] ... Puede decirse que la psicología contemporánea es, en su origen, un análisis de lo anormal, de lo patológico, de lo conflictivo, una reflexión sobre las contradicciones del hombre consigo mismo. Y si ella se transformó en una psicología de lo adaptativo, de lo ordenado, es de una manera secundaria, como por un esfuerzo de dominar sus contradicciones] (Michel Foucault, “La psychologie de 1850 à 1950”, en *DE I, op. cit.*, pp. 120-137; cita de pp. 121-122). En el segundo de ellos, Foucault demostraba con mayor precisión aún la razón por la cual la psicología como discurso sobre el hombre había encontrado su condición de posibilidad y hallaba su sentido intrínseco en cierto trabajo en derredor a la negatividad. En tal sentido, el filósofo se refería al psicoanálisis freudiano de la siguiente manera: “*Ce renversement par lequel la nature, comme négation de la vérité de l’homme, devient pour et par la psychologie le sol même de sa positivité, dont l’homme, dans son existence concrète, devient à son tour la négation, ce renversement opéré pour la première fois d’une manière explicite par Freud est devenu maintenant la condition de possibilité de toute recherche psychologique. Prendre la négativité de l’homme pour sa nature positive, l’expérience de sa contradiction pour le dévoilement de sa vérité la plus simple, la plus immédiate et la plus homogène, c’est depuis Freud le projet, au moins silencieux, de toute psychologie.*” [Esa inversión por la cual la naturaleza, como negación de la verdad del hombre, deviene por y para la psicología el suelo mismo de su positividad, en la cual el hombre, en su existencia concreta, deviene a su vez la negación, esa inversión producida por primera vez de una manera explícita por Freud devino actualmente la condición de posibilidad de toda la investigación psicológica. Tomar la negatividad del hombre como su naturaleza positiva, la experiencia de su contradicción como el lugar del descubrimiento de su verdad más simple, la más inmediata y la más homogénea, es desde Freud el proyecto, al menos silencioso, de toda psicología] (Michel Foucault, “La recherche scientifique et la psychologie”, en *DE I, op. cit.*, pp. 137-158; cita de la página 154). Asimismo, cuatro años después, en *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault hablaba en términos muy similares del nacimiento de la psicología positiva como saber racional acerca del hombre: “*La paradoja de la psicología “positi-*

que Foucault desarrollará una y otra vez a través de los estudios de la misma época.⁴¹

Este postrer momento de la medicina de las especies estaría signado por una paradoja que devela a la vez la estructura a la cual responde y aquella que está por nacer. “... a este nivel las estructuras tecnológicas del saber y de la percepción no pueden aún sobreponerse: la manera en la cual se posa la mirada y la manera en la cual se la forma no se reúnen. El campo de la práctica médica está dividido entre un dominio libre, e indefinidamente abierto, el del ejercicio a domicilio, y un lugar cerrado, cerrado sobre las verdades de especies que descubre; el campo del aprendizaje se divide en-

va” en el siglo XIX es que no fuera posible más que a partir del momento de la negatividad: psicología de la personalidad por un análisis del desdoblamiento; psicología de la memoria por las amnesias, del lenguaje por las afasias, de la inteligencia por la debilidad mental. La verdad del hombre sólo se dice en el momento de su desaparición; sólo se manifiesta devenida otra que ya no es ella misma” (Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit., Tomo II, página 285). De todos modos, cabría investigar los límites de una hipótesis que en Michel Foucault se presenta como demasiado abarcativa. En tal sentido, si bien es cierto que, siguiendo una tradición que se remonta a Claude Bernard, efectivamente existe toda una corriente que pretende estudiar lo normal a partir de lo patológico (Charcot, Janet, Ribot, Binet, Freud), no cabe olvidar que hubo autores, entre los cuales Pinel sobresale, que procedieron de manera inversa (cf. Paul Bercherie, *Los fundamentos de la clínica. Historia y estructura del saber psiquiátrico*, Manantial, Buenos Aires, 2006, pp. 107, 115 n. 2).

[41]. Hipótesis que podía leerse ya en el texto del maestro de Foucault, Canguilhem, titulado *¿Qué es la Psicología?*, fruto de una conferencia dictada en diciembre de 1956, publicada en 1958 y reeditada en *Cahiers pour l'Analyse*, 2, marzo de 1966, disponible en www.elseminario.com.ar. En ella, el epistemólogo afirma: “Los verdaderos responsables del advenimiento de la psicología moderna, como ciencia del sujeto pensante, son los físicos mecanicistas del siglo XVIII. Si la realidad del mundo ya no es confundida con el contenido de la percepción, si la realidad es obtenida y planteada por reducción de las ilusiones de la experiencia sensible habitual, la pérdida cualitativa de esta experiencia compromete por el hecho de ser posible como falsificación de lo real, la responsabilidad propia del espíritu, es decir, del sujeto de la experiencia, en tanto que él no se identifica con la razón matematicista y mecanicista, instrumento de la verdad y medida de la realidad. Pero esta responsabilidad es, a los ojos del físico, una culpabilidad. La Psicología se constituye entonces, como un intento de disculpa del espíritu. Su proyecto es el de una ciencia que, frente a la física, explica por qué el espíritu está, por naturaleza, obligado a engañar, desde el inicio, a la razón respecto a la realidad. La Psicología se vuelve física del sentido externo para dar cuenta de los contrasentidos de los que la física mecanicista culpa al ejercicio de los sentidos en la función del conocimiento. La Psicología [...] debe buscar en una naturaleza, es decir, en la estructura del cuerpo humano, la razón de la existencia de los residuos irreales de la experiencia humana”. Aunque con un matiz distinto, y en unos desarrollos disímiles, ambos autores resaltan el núcleo de negatividad inherente al saber sobre lo humano, y por lo tanto, a la definición misma de lo humano.

*tre un dominio cerrado de las verdades esenciales, y éste, libre en el cual la verdad habla por sí misma*⁴².

Todas las paradojas de la medicina de los años de la Revolución Francesa, todas sus inhibiciones para llevar a la práctica las reformas que ya estaban respaldadas (cierre de Facultades, nacionalización de los bienes de los hospitales, etc.) responden a la fractura que está instalada entre lo decible y lo visible. Lo Visible, regido por la nueva atención que una mirada abierta prestaba a los acontecimientos seriales y a los hechos individuales, no podía volcarse en la Palabra, no podía restituirse en un decir que todavía respondía a la cerrazón perfecta del Cuadro. Un naciente saber de lo individual, puesto en juego en la práctica diaria, no podía restituirse a un discurso que seguía gobernado por las taxinomias que, en su respeto a las clases ideales, no permitían un conocimiento atento de lo singular.

Foucault demuestra que la convergencia de factores de órdenes heterogéneos unos a otros (abolición de viejas estructuras de las universidades y hospitales en las cuales la enseñanza era a partir de un dogmatismo preestablecido) culminaron en la posibilidad de la experiencia clínica. Esta reestructuración –que la mirada simplista puede contentarse con denominar progreso– de la relación entre lo visible y lo decible se impondrá a sí misma, casi como por necesidad, las regulaciones institucionales y científicas que le son adecuadas.

La reestructuración de la medicina hay que encararla menos por el sesgo de la modificación de las teorías sobre la enfermedad, que por el lado de una transformación de la estructura de visibilidad, es decir, por la naciente rejilla que determina el modo del ser ofrecido al saber, dos de cuyos elementos son la estructura lingüística del signo y la aleatoriedad del caso. La clínica, afirma Foucault, devino efectivamente “visible” gracias a la incorporación al dominio de la patología de estructuras probabilísticas y gramaticales.

Para el método clínico recién formado el significante (signo y síntoma) es totalmente transparente y “... *el ser del significado –el corazón de la enfermedad– se agotará por entero en la sintaxis inteligible del significante*.”⁴³. Todo en la enfermedad es fenómeno lingüístico dado a una mirada, de forma tal que el ser puede yuxtaponerse perfectamente y sin resto a una sintaxis clara. Aparece el sueño exaltado de un visible con forma de palabra encadenada y de un discurso que en su proferirse no haría más que describir lo que se ve.

Este mirar supone una extraña objetividad definida por que la ar-

[42]. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., página 78.

[43]. *Op. cit.*, página 132.

mazón de lo real está dibujada de acuerdo con el modelo del lenguaje. El mundo, visto, es lenguaje.

La estructura aleatoria del caso es el otro elemento constituyente de la nueva estructura perceptiva. Con la apertura a los acontecimientos diversos y singulares, la medicina accede a una teoría probabilística que no va a concluir sino en el fracaso debido a su deficiente formalización. Esta carencia es explicable menos por la ignorancia que por el vacío de las condiciones de posibilidad para un saber sobre lo probable (por ejemplo, la proscripción del hospital como ámbito de experiencia en la formación del saber). Gracias a este uso de lo probabilístico, la mirada médica se moverá ahora en el espacio limitado definido por la serie de los acontecimientos a tener en cuenta para comprender la patología. *“La medicina no deja ver lo verdadero esencial bajo la individualidad sensible; está ante la tarea de percibir, y, al infinito, los acontecimientos de un dominio abierto. Esto es la clínica.”*⁴⁴

De las particularidades de esta introducción de lo probabilístico en lo médico, retendrá nuestra atención por ahora el siguiente hecho: la percepción de las frecuencias adquiere tal importancia para el estudio de lo patológico que ahora cualquier variación individual ingresa al campo del saber. *“La certeza médica no se constituye a partir de la individualidad completamente observada, sino de una multiplicidad enteramente recorrida de hechos individuales.”*⁴⁵

En la medicina de las especies, casi todo lo atinente al individuo era desechado por una mirada atenta exclusivamente a la esencia pervertida en una aparición, o, si atendía a aquel era sólo en tanto que se constituía como imperfecto alojamiento de lo que al lucirse se escabullía. Ahora, en las coordenadas dibujadas por esta nueva práctica denominada clínica, el individuo ingresa al ser de lo existente sólo en la medida en que se sitúa como un dato o cifra en un cuadro de probabilidades. *“Las variaciones individuales se borran espontáneamente por integración. [...] Las variaciones, en la experiencia clínica, no se desechan, se reparten por sí mismas; se anulan en la configuración general, porque se integran en el dominio de la probabilidad; jamás caen fuera de límites, por “inesperados”, por “extraordinarios” que sean...”*⁴⁶

Sin embargo, este uso de la probabilidad reemplaza al individuo por el caso. Atiende al hecho individual sólo en tanto que tiene capacidad de inscribirlo en la serie finita de lo visible.

Esta mirada -situada entre la precedente, que atendía al cuadro de

[44]. *Op. cit.*, página 142.

[45]. *Op. cit.*, página 147.

[46]. *Op. cit.*, página 148.

las especies y las esencias, y previa a aquella de la anatomía patológica portaba en sus fundamentos el motivo de su desaparición, ya que en su sueño imposible de saber al ver, de leer en las cosas el lenguaje claro de los signos y de restituir mediante la palabra la conformación límpida de los seres, en todo esto estaba presente como vacío la causa de su mal: la deficiente formulación y fundamentación del lenguaje que le servía de soporte.

El campo médico no es ya el cuadro de las especies ideales, sino la serie de los acontecimientos. En ambas experiencias, el individuo apenas si cruza el umbral de visibilidad, y si lo hace es para quedar disgregado, ya sea tras el resplandor de un Ser que consiente en adquirir el traje imperfecto que lo traiciona, ya tras la dispersión acotada y finita de los hechos acontecidos en la cual puede integrarse, sin en ninguno de los dos casos adquirir la opacidad de una cosa por conocer en sí misma.

La mirada clínica, atenta a la superficie legible de los signos, hacía imposible una toma en consideración de la anatomía patológica. El orden de los seres destinaba al discurso como morada del ser, prescribía un umbral de visibilidad y decibilidad cuyo efecto era la exclusión de la posibilidad de un pensar a cada ser como portador de un espesor y profundidad propia sustraída al encadenamiento representacional. La ruptura producida por la medicina patológica no es atribuible al descubrimiento de una profundidad orgánica que los prejuicios prohibiesen estudiar, sino que más bien responde a que la reestructuración de la mirada permitió que la profundidad, irreductible al espacio plano de los signos legibles, pudiese ser vista y pensada. “... *la experiencia clínica va a abrirse un nuevo espacio: el espacio tangible del cuerpo, que es al mismo tiempo esa masa opaca en la cual se ocultan secretos, de invisibles lesiones y el misterio mismo de los orígenes.*”⁴⁷ La anatomía patológica impondrá otra estructura de visibilidad, otra vez apoyada en el análisis, pero esta vez despojado del elemento lingüístico y sí sustentado en la “... *divisibilidad espacial de las cosas.*”⁴⁸

Consecuentemente al desarrollo de la anatomía patológica, se modifica la concepción de la muerte y su relación con la vida y la enfermedad. De fantasma milenar que tenía el privilegio de hacer estallar en el instante furtivo y decisivo de su regia soberanía la totalidad de la vida del organismo, la muerte ha pasado a ser instrumento técnico de saber, no sólo sobre la enfermedad, sino que también sobre la vida. La muerte es el elemento perfecto de un análisis que había errado an-

[47]. *Op. cit.*, página 176.

[48]. *Op. cit.*, página 188.

teriormente al echar mano a las matemáticas, la física o el lenguaje. “... el conocimiento de la vida encuentra su origen en la destrucción de la vida, y en su extremo opuesto; la enfermedad y la vida dicen su verdad a la muerte [...] ... la mirada médica giraba sobre sí misma y pedía a la muerte cuenta de la vida y de la enfermedad...”⁴⁹.

El descubrimiento de lo corporal profundo habilitado por la estructura perceptiva de la anatomía patológica termina con la elocuencia que todo signo portaba por el sólo hecho de salir a la luz. Lo visible deja de ser un habla, y pasa a poseer un enigmático grosor que se desentiende de una sintaxis segura.

“El signo [...] No es ya lo que, de la enfermedad, se enuncia espontáneamente, sino el punto de encuentro provocado entre los gestos de la búsqueda y el organismo enfermo”⁵⁰. El cuerpo, constituido por la mirada al proyectar su inquieta luz, no es ya la superficie parlante en la que lo que se ve se traduce en el mirar al discurso claro del saber, sino que ahora pasa a ser un organismo con sus volúmenes mudos. Ni cuadro, ni hoja escrita -sino más bien escultura. Un resto de enigmático invisible toma cuerpo tras el despertar del sueño de las cosas delectadas. Pero este invisible es tal sólo transitoriamente, ya que la muerte y la autopsia por fin develarán la verdad última. Por tal razón, Foucault denomina *invisible visibilidad* a esta estructuración perceptiva que rige el saber de la anatomía patológica.

Todo el campo del saber se rige por la visibilidad prometida del cadáver, y el costo de esta estructura es el dejar por fuera del saber cualquier experiencia que no opte por el uso de la mirada (peso, composición, sustancia, olor, etc.). Es decir que la apertura de los cadáveres trajo a escena la soberanía incuestionable de una mirada que detenía su inquisición en cierto punto, ya que, por ejemplo, no proseguía su curiosidad hasta los elementos inorgánicos. “Sobre la línea en la cual lo visible está próximo a resolverse en lo invisible, sobre esta cúspide de su desvanecimiento, las singularidades vienen a contar.”⁵¹

Esta lógica autoriza un discurso sobre el individuo, o más bien lo torna necesario, mas no ya a la manera de la clínica. Una nueva atención a la particularidad más peculiar se hace posible gracias a la nueva modalidad del ver médico que, al proponer la mirada como acceso único e irremplazable del conocer, de alguna forma compensa su elección con una consideración extremada a cualquier signo de variación individual. “El método analítico consideraba el “caso” en su función única de soporte semántico; las formas de la coexistencia o de la serie, en las cuales

[49]. *Op. cit.*, pp. 206-208.

[50]. *Op. cit.*, página 229.

[51]. *Op. cit.*, página 238.

era tomado, permitían anular lo que podía comportar de accidental, o de variable; su estructura legible no aparecía sino en la neutralización de lo que no era lo esencial. La clínica era ciencia de los casos en la medida en que procedía inicialmente al afelpamiento de las individualidades. En el método anatómico, la percepción individual está dada al término de una cuadrícula espacial cuya estructura más fina constituye la más diferenciada y, paradójicamente, la más abierta a lo accidental siendo la más explicativa.”⁵²

Por primera vez en el campo del saber la individualidad es esencial al desenvolvimiento de la enfermedad y su modulación. El individuo no puede ser apartado del conocimiento de lo patológico porque éste sólo toma forma en la individualidad⁵³.

Esta experiencia anatómica se mueve en la tensión de dos extremos: por un lado la visibilidad absoluta aportada por la integración de la muerte como punto de verdad (autopsia); y por otro lado, una invisibilidad aportada por las modulaciones individuales, sólo desmantelable por un lenguaje paciente que la torna visible para todos. Si el pasaje por la muerte permite el acceso a la verdad visible de la enfermedad, la nueva atención a los detalles individuales amenaza con que un imposible se filtre: incapacidad de describir todos los detalles, ahora que el cuerpo ya no es un espectáculo que habla y las cosas dejaron de ser lenguaje por leer. En consecuencia, se introduce el imperativo de infinitizar el poder descriptivo del lenguaje, hacerlo funcionar al extremo tal que permita decir lo que se ve, pero no ya en razón de que las cosas son legibles como parte de un texto, sino al contrario, partiendo de la certeza de que las cosas se repliegan en una mudez esencial. “*El lenguaje y la muerte han representado en cada nivel de esta experiencia, y según todo su espesor, para ofrecer al fin a una percepción científica, lo que para ella había sido durante mucho tiempo lo invisible visible –prohibición, e inminente secreto: el saber del individuo.*”⁵⁴

El individuo es deudario en su origen mismo de una negatividad redoblada, constituida por un lado, por el nuevo estatuto de la muerte que la eleva a momento cúlmine y privilegiado del saber, y por otro lado, el retiro de la coextensividad del lenguaje y las cosas. El lenguaje ahora está encargado de decir lo que no es palabra, está destinado a

[52]. *Op. cit.*, pp. 238-239.

[53]. Podemos ahora resaltar otra homología estructural: de la misma forma que en el estudio de la mirada médica sólo el descubrimiento de lo profundo en su positividad muda permitió un saber sobre el individuo humano, en *Las palabras y las cosas*, tal y como hemos visto (*cf. supra*, Capítulo 1, § XI), el hombre devino pensable solamente después de producido el descubrimiento de la opacidad e historicidad de las cosas, imposibles de ser reintegradas en su ser en la representación.

[54]. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, *op. cit.*, página 242.

suturar ese retiro de los dioses que deja al hombre abandonado en un mundo sin sentido, hecho de las infinitas interpretaciones proferibles por un lenguaje sin fin⁵⁵.

Tal y como lo formula Foucault, el individuo sólo es ofrecido al saber al ingresar a un espacio construido por dos instrumentos epistemológicos que hasta entonces no habían sido sino fantasmas o retóricas: la muerte y un cierto trabajo con el lenguaje.

Un lenguaje liberado de la fantasía que lo hacía portador neto y develador en curso de las cosas mismas, abandonado ahora a discorrir sin fin a partir de su núcleo vacío de significación originaria, para de a poco decir un visible que jamás se le equipara; y una muerte concebida no como no-vida sino más bien como el instante claro en que la vida opaca accedía a un saber tranquilo; estos dos fenómenos han convergido en el acontecimiento esencial del saber occidental por el cual el individuo diferenciado es desde entonces pasible de ser tomado como objeto positivo por un discurso racional.

Foucault concluye su texto remarcando las consecuencias que tiene para nuestra cultura el hecho constatado de que el saber haya debido pasar por la muerte para poder al fin construir un saber sobre el individuo humano. El filósofo sostiene que “... *el hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia, no se ha tomado en el interior de su lenguaje y no se ha dado en él y por él, una existencia discursiva sino en la apertura de su propia supresión...*”⁵⁶.

Foucault crea entonces la serie de esos discursos que en su afán y en su logro de delimitar la individualidad occidental han tenido la necesidad de problematizar antes ciertos rostros de la negatividad que señalan la no-existencia: la psicología nació de la experiencia de la sinrazón, la medicina de un trabajo con la muerte, y en esa misma serie ubica también a Nietzsche y Freud, ya que “... *desde el Empédocles de Hölderlin, al Zarathustra y luego al hombre freudiano, una relación obstinada con la muerte prescribe a lo universal su rostro singular y presta a la palabra de cada uno el poder de ser indefinidamente oída; el individuo le debe un sentido que no se detiene en él. La división que traza y la finitud cuya marca impone, anudan paradójicamente la universalidad del lenguaje a la forma precaria, e irremplazable del individuo.*”⁵⁷.

[55]. Última de las homologías que por ahora señalamos: tanto en *El nacimiento de la clínica* como en *Las palabras y las cosas*, el individuo humano es contemporáneo, en su misma posibilidad, del fin de la representación, y por lo tanto, del comienzo de la infinitización de un lenguaje desatado, es decir, de la embriaguez de una lengua que asintóticamente habla en el vacío habilitado por el silencio de las cosas profundas.

[56]. *Op. cit.*, página 276. Cf. *supra*, nota 40.

[57]. *Op. cit.*, pp. 276-277.

Todas las modificaciones que en el saber médico permitieron delinear un saber sobre el individuo no sean quizá más que un ejemplo puntual de un fenómeno más general, de cuya naturaleza no cabe decir sino que responde a una estructura compleja de la *episteme* moderna, según la cual la negatividad, en sus rostros diversos, conforma la contracara ineludible de la forma recién trazada del hombre, contracara que a su vez funciona como condición de posibilidad –e instrumento- de todo conocimiento posible sobre éste.

Entre la gama de estos saberes, la medicina adquiere una relevancia particular porque es la primera disciplina que ha dejado en claro la insoslayable relación del hombre con su fin, y por ello funciona como modelo epistémico para las demás ciencias del hombre⁵⁸. El orden de la finitud que insta un conocer posible del hombre por el hombre es la característica esencial de la nueva *episteme*, ya que rompe con la parábola de la infinitud y la finitud (definida como su contraria), que había regido el pensar de Occidente durante muchos siglos.

[58]. Foucault se aventura un poco más allá: “*La medicina le ofrece al hombre moderno el rostro obstinado y tranquilizador de su fin; en ella la muerte es reafirmada, pero al mismo tiempo conjurada [...] Los gestos, las palabras, las miradas médicas tomaron, desde ese momento, una densidad filosófica que antes había tenido el pensamiento matemático. La importancia de Bichat, de Jackson, de Freud, en la cultura europea no prueba que ellos eran tan filósofos como médicos, sino que, en esa cultura, el pensamiento médico está comprometido por derecho propio en el estatuto filosófico del hombre*” (op. cit., pp. 277-278). Si tenemos presente que la medicalización de la sociedad y los dispositivos que la hicieron posible fueron en gran medida procesos que contribuyeron a la demarcación de la individualidad, sería de gran relevancia atender a la forma en que en varios puntos de la obra de Foucault el psicoanálisis freudiano queda en serie y en continuidad con lo médico (véase por ejemplo, las pp. 233-263 del Tomo II de *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit.; también el curso *El poder psiquiátrico*, FCE, Buenos Aires, 2005, principalmente el “Resumen del curso”, pp. 391-395; véase asimismo Savio Karina, Vallejo Mauro, *De la apoteosis del médico a la transferencia freudiana. Una lectura de Historia de la locura en la época clásica*, en el libro de Jornadas 2005 del Centro de Salud Mental N° 3 Dr. Arturo Ameghino, Buenos Aires, 2005, pp. 145-152). Por otro lado, la cita del comienzo de la nota adquiere otro relieve si se la coteja con las pp. 331-336 de *Las palabras y las cosas*, en el sentido en que la nueva importancia del saber médico residiría en que aporta un engranaje más a un sistema más complejo y radical: el Sueño Antropológico; por él debe entenderse la configuración recién moldeada del saber, por la cual –y en razón de la paradójica definición del Hombre y de su funcionamiento en el seno del pensar filosófico– “*Todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad.*” (*Las palabras y las cosas*, op. cit., página 332). Cf. *infra*, Capítulo 4, nota 50.

La muerte es una de las máscaras de la finitud, y la medicina no ha hecho sino servirse de ella.

De todas maneras, y más importante aún para nuestra preocupación, este pasaje por la muerte como forma del no-ser fue consustancial a la captura del hombre por un lenguaje que lo excede al marcarlo. En términos que presagian las páginas del texto de 1966 que ya hemos analizado⁵⁹, el filósofo resalta la aparición contemporánea de “lo particular” y de un universal –que sin temor llamaríamos estructura del lenguaje si al así hacerlo no se olvidara que más que por la positividad de sus reglas, Foucault lo designa por su retiro infinito y por su repliegue vacío- que no permite ese singular más que recordándole a todo momento que lo que está en juego es su tachadura.

Las palabras y las cosas

Las últimas páginas de *El nacimiento de la clínica* anuncian claramente una de las tesis centrales de *Las palabras y las cosas*: el lugar de la finitud en el saber moderno, y sobre todo prefiguran la idea de que el Hombre sólo ingresó al dominio del conocer a partir de un replegamiento de la negatividad. Si el texto sobre la mirada médica prosigue el libro sobre la locura⁶⁰, *Las palabras y las cosas* se erige como un estudio que concluye los desarrollos y les otorga el máximo alcance filosófico.

Excede a nuestra empresa actual cualquier evaluación de muchas de las tesis de *Las palabras y las cosas*. Por ello, nos limitaremos también respecto a éste a rastrear entre sus páginas los procesos que fueron encadenándose hasta que un saber sobre el individuo definido en su positividad devino posible y apremiante. Nos proponemos a su vez establecer o dejar en claro las homologías que pueden señalarse entre estos lineamientos y todo cuanto hemos extraído de las páginas de *El nacimiento de la clínica*. Esta elección nos permitirá, por un lado, acotar el comentario que de otra forma sería agobiante por lo extenso, y por otro lado, porque sostenemos que el aparejamiento de ambas lecturas surtirá una ganancia en la comprensión de nuestro asunto, que la lectura aislada de cada libro no aporta. Si bien iremos señalando algunos isomorfismos entre ambos textos, al punto que uno quedará por

[59]. *Cf. supra*, Capítulo 1.

[60]. Efectivamente, la nota 17 del capítulo *La trascendencia del delirio* de la segunda parte de *Historia de la locura en la época clásica* deja asentada la necesidad de estudiar la conformación de la mirada médica, necesidad que será colmada unos años después con la aparición del libro arriba tratado, al cual Foucault llamaba “sobras” (*chutes*) del primero.

momentos destinado a ejemplificar las tesis del otro en un campo limitado del saber, debemos tener presente que algunos desfasajes pueden explicarse tal vez en razón de que en la problemática de la mirada médica han influido factores institucionales que no son problematizados en *Las palabras y las cosas*⁶¹.

En términos generales, puede afirmarse que tanto la medicina de las especies como la clínica que nace a su sombra, responden a la *episteme* clásica regida por el Cuadro y la representación. La *episteme* clásica reemplazó a la renacentista, fundada en el imperio de la Semejanza que hacía del mundo una Escritura⁶².

El saber clásico reconfiguró todo el ser de las cosas a partir del primado otorgado al Cuadro y la representación. El mundo deja de ser el conjunto de cosas marcadas por una escritura.

Por un lado existe la cadena de las cosas que guardan entre sí ciertas semejanzas, y por otro los signos convertidos en herramientas de análisis capaces de producir taxinomias que indican a cada objeto su lugar. La modificación esencial concierne al signo, que deja de ser una cosa entre las cosas, una signatura que marca las cosas, y pasa a transformarse en instrumento de saber que descompone en elementos de análisis. Una cosa ya no es una de las partes semejantes de una Signatura eterna, sino que algo accede al orden del Ser en tanto que puede ser ofrecido como elemento representable a una conciencia unificada de un lenguaje que descompone y analiza. “... *este orden o comparación generalizada no se establece sino después del encadenamiento en el conocimiento; el carácter absoluto que se reconoce a lo simple no concierne al ser de las cosas sino a la manera en que pueden ser conocidas.*”⁶³

La estructura lingüística del signo en tanto que elemento constituyente de la clínica médica impulsaba al saber hacia el sueño de ver un texto en el acto de contemplar una imagen. Esta estructura puede comprenderse ahora como una figura que responde a la *episteme* clásica, ya que a todo ese saber le es inherente el deseo de dar con el “... *lenguaje arbitrario que autorizará el despliegue de la naturaleza en su espacio, los términos últimos de su análisis y las leyes de su composición [...] ... es necesario fabricar una lengua y que esté bien hecha –es decir, que, siendo analizadora y combinatoria, sea realmente la lengua de los cálculos.*”⁶⁴.

[61]. Véase Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., pp. 106-107. Cf. asimismo “Interview avec Michel Foucault”, en *DE I*, op. cit., pp. 656-657.

[62]. Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., página 49.

[63]. *Op. cit.*, página 60.

[64]. *Op. cit.*, página 69. En lo concerniente a este sueño del lenguaje perfecto, véase pp. 85, 89-93, 121-125, 159 y 202. Esta quimera tiene su expresión en *El nacimiento de la clínica* en los siguientes términos: “... *en el horizonte de la experiencia clí-*

De la misma forma, muchos otros elementos de la mirada clínica y de su predecesora pueden tomarse por lo que son: elementos puntuales de esta modalidad de saber que hizo del Orden y la taxinomia los ejes rectores de la forma en que los seres debían ser definidos para llegar al saber. La definición de la esencia de la enfermedad por la posición que ocupa en una Familia Ideal, la introducción de la probabilidad, la importancia del cuadro, la primacía del análisis son algunos de los rostros de la *episteme* clásica⁶⁵.

La binaridad del signo, resorte vital de todo el período clásico, impulsa a todo saber a la obligatoriedad de obtener sustento y seguridad en el elemento de la representación. Es necesario que todo signo represente, pero que a su vez represente su capacidad de representación⁶⁶. “... los fenómenos no se dan sino en una representación que, en sí, y por su representabilidad propia, es por completo signo...”⁶⁷

Como consecuencia decisiva de esta consustancialidad de lo fenoménico y lo semántico-representacional, Foucault extrae la aserción siguiente: “... todo análisis de los signos es, al mismo tiempo, y con pleno derecho, un desciframiento de lo que quiere decir. A la inversa, el sacar a la luz lo significado no será más que la reflexión sobre los signos que lo indican.”⁶⁸. Tal y como lo ejemplifica la mirada médica, el cuadro de los signos debe ser la imagen perfecta y exhaustiva de las cosas.

Este énfasis en el elemento representacional en que queda alojado todo signo y el mismo lenguaje en su integridad, supone la caída sorprendente de la esencia del lenguaje. El lenguaje ya no tiene ser, sino que simplemente funciona, atrapado como está en el juego perpetuo y abarcativo de la representación⁶⁹. El personaje soberano de toda la escenografía clásica es la representación que, en su

nica, se dibuja la posibilidad de una lectura exhaustiva, sin oscuridad ni residuo: [...] todas las manifestaciones patológicas hablarían un lenguaje claro y ordenado. Se estaría por último al mismo nivel que esta forma serena y realizada del conocimiento científico del cual habla Condillac, y que es “lengua bien hecha”” (Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., pp. 137-138).

[65]. “... si interrogamos al pensamiento clásico al nivel de lo que arqueológicamente lo ha hecho posible, percibiremos que la disociación del signo y de la semejanza a principios del siglo XVII han hecho surgir estas figuras nuevas que son la probabilidad, el análisis, la combinatoria, el sistema y la lengua universal, no como temas sucesivos que se engendren o se expulsan unos a otros, sino como una red única de necesidades”, Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., página 69.

[66]. Véase, op. cit., pp. 69-73.

[67]. Op. cit., página 72.

[68]. *Ibid.*

[69]. Véase op. cit., pp. 83-84.

devenir discurso, provee la grilla con la cual acceder al encadenamiento de las cosas.

Ahora bien, ¿qué sucede en todo ello en lo concerniente a un saber sobre el individuo?

En la caracterización de la Historia Natural, en tanto que disciplina del saber clásico, hallamos no sólo el esquema general que sería transferible a las medicinas clasificatoria y clínica, sino, y sobre todo, la fundamentación de la exclusión de un saber sobre lo individual, proscripción de cuya lógica no cabe decir sino que es la misma que habíamos hallado en el estudio de la mirada médica. “... *en el saber clásico, el conocimiento de los individuos empíricos sólo puede ser adquirido sobre el cuadro continuo, ordenado y universal de todas las diferencias posibles [...] ... toda designación debe hacerse de acuerdo con una cierta relación con todas las otras designaciones posibles. Conocer lo que pertenece como propio a un individuo es tener para sí la clasificación o la posibilidad de clasificar el conjunto de los otros. [...] Un animal [...] es lo que no son los otros; no existe en sí mismo sino en la medida en que se distingue.*”⁷⁰

Los seres no existen en y para el saber sino en la medida en que se insertan en la representación, que no es sino discurso.

Los elementos individuales no gozan de la positividad que permitiría recortarlos como únicos, sino que pagan su acceso al orden del ser por su disolución en las series que los definen. Esto devela una exigencia del a priori de la *episteme* clásica, es decir, la premisa necesaria sin la cual el orden de la representación no podría funcionar como el modo de ser de las cosas. Todos estos saberes no podían sustentarse sin contar con la certeza de una continuidad de los seres⁷¹.

Hace un momento nos referíamos a la pérdida de esencialidad de un lenguaje que ya no opera sino a merced de las representaciones que se ponen en juego en un discurso ordenado, y comprobamos ahora que tampoco las cosas acceden al ser en su singularidad, sino que devienen fenómenos al aceptar someterse a su suspensión dentro de los órdenes y las series en las que se insertan. De todas maneras, la condición de existencia de esta racionalidad es la certeza constante respecto de “... *un rumor analógico de las cosas... [...] Si el lenguaje existe es porque, debajo de las identidades y las diferencias, está el fondo de las continuidades, de las semejanzas, de las repeticiones, de los entrecruzamientos naturales. La semejanza [...] Es el murmullo que el discurso disipa, pero sin el cual no podría hablar.*”⁷². El encadena-

[70]. *Op. cit.*, página 145.

[71]. *Op. cit.*, página 160. Para este asunto, véase pp. 73-77, 124, 125, 146-151, 158-163, 204.

[72]. *Op. cit.*, pp. 124-125.

miento semejante de las cosas es -a la vez que el sustrato que el saber representacional debe desarticular para poder conocer- el magma en que toda diferenciación individual queda por fuera de lo pensable, es la razón por la cual el único recorte del individuo que puede concebirse es el que recuerda a todo momento el cuadro en el que toda singularidad debe perderse para existir.

El pasaje del pensamiento clásico hacia la *episteme* moderna coincide con la retirada de la representación, o, más bien, con la entrada en juego de nuevas empiricidades que no se dejan reducir a la representación. Por ejemplo, en el caso del estudio de la naturaleza, aquello que posibilita trazar la caracterización de un ser individual no reside en el análisis de las representaciones que lo subtienden, sino en la atención a “... una cierta relación interior de este ser a la que se llama su organización.”⁷³. Sin embargo, el ejemplo paradigmático y que en nuestra opinión posee más poder de evidencia de la magnitud del cambio es el aportado por las novedosas investigaciones que sobre el lenguaje se producen por ese entonces, correlativas de una nueva forma de ser del lenguaje. La aparición de los elementos gramaticales autónomos y efectivos demuestra que la naturaleza representacional del lenguaje es sólo una de sus particularidades, y quizá una más bien accesoria⁷⁴.

Las cosas adquieren una opacidad y una profundidad que las compele a replegarse sobre sí mismas, y a resistirse a la posibilidad de ser atrapadas de lleno en el orden de la representabilidad. “... las cosas escapan, en su verdad fundamental, al espacio del cuadro; en vez de no ser más que la constancia que distribuye sus representaciones de acuerdo con las mismas formas, se enrollan sobre sí mismas, se dan un volumen propio, se definen un espacio interno que, para nuestra representación, está en el exterior.”⁷⁵

En lo que a nuestra cuestión respecta, nos interesa ese momento esencial, señalado por Foucault mediante esa sentencia que tantas polémicas ha suscitado: “Antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía”⁷⁶. Sabemos ya que las prácticas discursivas se fabrican los objetos que se ofrecen a sí mismas, y en tal sentido, solamente la *episteme* moderna -y al precio de haber abandonado los sueños que actualmente ni siquiera nos parecen concebibles fuera de la las fábulas, tal y como sucede con la búsqueda afanosa del lenguaje perfecto- ha construido al hombre como objetividad cognoscible. La posibilidad y la exigencia de aprehender al ser humano como un ser que al trabajar, vivir y

[73]. *Op. cit.*, pp. 232-233.

[74]. Véase pp. 228-233, 274 y ss. *Cf. supra*, Capítulo 1, § VIII.

[75]. *Op. cit.*, página 235.

[76]. *Op. cit.*, página 300.

hablar se encuentra preso de unas leyes que lo exceden y lo determinan, pero a las cuales, y por medio de ese extraño repliegue que desde hace poco alimenta los sueños de liberación, puede conocer y desmascarar, es una opción extraña a la escena clásica.

La *episteme* clásica no tuvo sus “ciencias humanas” menos por apatía o maldad que por las exigencias de su suelo arqueológico; suelo que, en tanto interponía a los seres el filtro tranquilo de la representatividad, eliminaba de su mirada a los seres definidos en su opacidad por su ligazón con empiricidades no menos mudas. “... *en aquel tiempo no era posible que se alzara, en el límite del mundo, esta estatura extraña de un ser cuya naturaleza (la que lo determina, lo sostiene y lo atraviesa desde el fondo de los tiempos) sería el conocer la naturaleza y a sí mismo en cuanto ser natural.*”⁷⁷

Tras la caída de la coextensividad absoluta del ser y la representación, el saber moderno hizo emerger las positivities profundas y pesadas que habilitaron un surgir del individuo, el cual se definió por la paradójica condición de estar gobernado por las fuerzas mismas que debe conocer, y cuyo conocimiento no escapa a tales determinaciones.

La emergencia del hombre es contemporánea del descubrimiento de su finitud, se llaman una a otra en un juego de espejos de cuya persistencia las ciencias del hombre han sabido extraer todos sus prestigios.

El hombre aparece cuando el nuevo orden de las empiricidades lo señala como aquel ser gobernado por las leyes que las cosas mismas han adquirido tras su alejamiento de la representación.

La vida, el trabajo y el lenguaje lo requieren en el nuevo espacio del saber, al tiempo que le recuerdan que ellos, los primeros, lo rigen aunque él no lo quiera, a pesar de que él no lo sepa, a expensas de que tarde en descubrirlo. El hombre, en tanto ser que habla, trabaja y vive, es traspasado por estas cosas que recientemente han adquirido una existencia y una legalidad que les son inherentes y que no prometen sino esconderse en un retiro irrevocable.

Si decimos que ahí nace el hombre, es porque allí, en esas coordenadas, pudo y debió formarse esa figura que nosotros no hemos dejado de designar con el concepto de hombre. Pensar el hombre es el gesto mismo de fundarlo en la finitud que le es propia por estar articulado a un lenguaje, una vida y un sistema de producción que lo preceden y lo manejan. Este rostro no ha dejado de mostrar la cicatriz con la cual nació, no ha cesado de manifestar el pecado que nunca cometió, porque en el territorio que tejió sus posibilidades no podía hacer otra cosa. “*El hombre no se pudo dibujar a sí mismo como una configuración en la episteme, sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la*

[77]. *Op. cit.*, página 302.

*vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido...*⁷⁸

Un saber antropológico nace así, permitiendo un discurso racional sobre el individuo. Entre los elementos que Foucault designa como constitutivos del espacio que posibilita todo pensamiento sobre el hombre –definido como el ser empírico constituido por el repliegamiento de las empiricidades que constituyen su finitud esencial- figura la tensión constante entre el cogito y lo impensado⁷⁹, es decir, la pregunta por siempre demorada sobre la forma en que el cogito puede integrar las objetividades profundas que lo subtienden –por ejemplo: ¿puedo ser este lenguaje que posee sus propias leyes y su historia, que me exceden y de las cuales poco sé?

Más allá de que Foucault deja entrever que los conceptos freudianos no están gobernados por esta problemática de la finitud, es dable preguntarse si la teoría del inconciente representacional de Freud no queda atrapada en esta problematización de lo impensado⁸⁰. Proseguir esa vía de indagación apuntaría a señalar que cuanto hemos expuesto sobre la posibilidad de un saber sobre el hombre, funcionaría como condición necesaria para la aparición de la teoría freudiana.

Una de las lecciones que Foucault tiene el cuidado de resaltar entre tantas modificaciones –y quizá la que mayor atención deba retener del sector del psicoanálisis lacaniano que, al fundarse en la prosecución de la indagación estructuralista, se obstina en proponer a ésta como remedio último de todo psicologismo o de toda fenomenología- es la de que jamás Occidente pudo pensar al mismo tiempo el ser del lenguaje y el ser del hombre⁸¹. El Renacimiento dio una unicidad esencial al lenguaje, pero lo definió como una cosa entre los seres; el clasicismo no dio al lenguaje más existencia que aquella que lo subsumía al discurso representacional; por último, la *episteme* moderna, primera en pensar positivamente la empiricidad del hombre, nutrió su pensar en la disolución del ser del lenguaje mediante, entre otras cosas, su definición como objeto de estudio. En los restos de esa disolución, entre sus huecos, en los intersticios de una malla ahora disuelta, allí emergió la figura del hombre como objeto de saber.

El conjunto de los saberes que hicieron del hombre individual y

[78]. *Op. cit.*, página 317.

[79]. Véase *op. cit.*, pp. 313-319. *Cf. supra*, Capítulo 1, § XI.

[80]. Seamos claros y demos al Cesar lo que es del Cesar. Que el psicoanálisis no sea un impensado, coincidimos al respecto con Foucault. Sin embargo, para afirmar tal cosa faltaría agregar el nombre que no figura: Lacan.

[81]. Véase *op. cit.*, pp. 329 y 374.

empírico la meta de su indagación, se fundamentan por esta particular construcción de la *episteme* moderna. La señalización del individuo, su iluminación, la incansable empresa que desde hace dos siglos basa su quehacer en el estudio de lo individual humano, hallaron su posibilidad en la finalización del reinado de la representación y en aquello que la acompañó desde un comienzo -y la tornó necesaria-, es decir, la dispersión del ser del lenguaje. A la ausencia del lenguaje, a su vacío, responde la chance del nacimiento del Hombre. Por ello, Foucault sugiere que la actual reaparición del ser del lenguaje⁸² –sobre todo a través de la formalización lingüística y de la nueva literatura- conlleva como resultado la apertura a un nuevo pensar, que prescinde del hombre y supone su desaparición⁸³.

III. De los suplicios a la disciplina, del heroísmo al infame normalizado.

Vigilar y castigar

“Objetivo de este libro: una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad”⁸⁴.

[82]. Acerca de esta particular manera en que Foucault caracteriza la teoría estructuralista, véase *supra*, Capítulo 1, § V. Ya nos hemos abocado a dilucidar la concepción que el filósofo ha construido del estructuralismo, y ello nos condujo a preguntarnos hasta qué punto dicha concepción no halla su límite al intentar fundar la estructura en una ontologización del lenguaje, es decir, precisamente en un punto que la hace imposible.

[83]. Véase *op. cit.*, pp. 362-375. Esta tesis de Foucault permitiría formalizar uno de los cortes que debería establecerse entre el pensamiento freudiano y la teoría de Jacques Lacan: la obra de Freud es una obra posibilitada por la nueva describibilidad del individuo, es decir, un corpus teórico que, pensando la objetividad empírica del ser humano, no podría de ninguna forma atravesar el umbral en el cual queda demorado (véase *op. cit.*, página 350: “... [Freud] *ANUNCIÓ el paso de un análisis en términos de funciones, de conflictos y de significaciones a un análisis en términos de normas, de reglas y de sistemas...*”; el destacado es nuestro). El salto lacaniano consiste en haberse abocado a utilizar la estructura, logrando con ello prescindir casi de cualquier consideración acerca de la esencia del hombre.

[84]. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 2001, pp. 29-30.

Nos ocuparemos ahora del libro que para muchos marca una ruptura clara y un distanciamiento franco respecto de los textos anteriores del filósofo, no sólo por el aparente abandono del método arqueológico, sino también por la transformación del estilo de la escritura; al punto que tiempo después Foucault hablará de él como de su “primer libro”⁸⁵. La presencia masiva de la cuestión del poder, su nueva definición en términos positivos, el análisis más sistemático de los mecanismos puntuales por los cuales el poder se ejerce, son algunas de las innovaciones; sin embargo –tal y como iremos viendo en nuestro recorrido en torno a la problemática del saber racional sobre el individuo– sería falso y precipitado creer que Foucault no se interesa ya por las condiciones de posibilidad de los discursos veraces y sus objetos. Intentaremos sostener la hipótesis contraria, demostrando que los planteos de *Vigilar y castigar* no sólo no desmienten las tesis anteriormente desbrozadas, sino que, gracias a esta nueva mirada, las complementan y abren nuevas alternativas metodológicas para sustentarlas y ampliarlas.

Las relaciones de poder penetrarán los cuerpos, fabricando gracias a su incidencia el repliegue extraño del alma, cuyo nacimiento no hay que buscar en la tierna auscultación de los pensamientos, sino sobre todo en el cercamiento punitivo que le ha dado margen de existencia.

La genealogía del sujeto moderno, es decir, el rastreo de los silenciosos pasos que han signado su gestación desde un punto cero sostenido como vacío, es inseparable del estudio de los sistemas de poder que han hecho posible su advenimiento al Ser y su insistente llamado al pensar. Dicho trabajo genealógico debe permitir reconstruir los mecanismos por los cuales la individualización –entendida en términos de una novedosa matriz estratégica que en su acaecer produce al mismo tiempo una nueva modalidad de sujeción (el sujeto tomado como individuo particular, contado como uno) y una nueva forma de producción de saber– ha podido difuminarse en los múltiples intersticios de la vida social. Foucault entiende que las prácticas puestas en juego por el sistema penal a partir de su transformación decimonónica se erigen como una de las fuentes principales de los procesos de individualización. “... *por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha po-*

[85]. Cf. F. Ewald, “*Michel Foucault: une pensée sans aveu*”, en Magazine littéraire, 12-128, 1977; texto citado en Morey, “Introducción: La cuestión del método”, *op. cit.*, página 18.

*didado dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto "científico".*⁸⁶

Las estrategias de poder, que hasta entonces sólo en contadas páginas de *Historia de la locura en la época clásica* habían recibido un detenido tratamiento, se convierten ahora en elementos centrales del análisis, ya que –y a través de líneas de incidencia bien delimitadas– son tanto productoras de modalidades de sujeción como sustentadoras de las formas de racionalidad que les son correlativas.

La individualización es la forma moderna del ser del sujeto, y el discurso sobre el individuo humano deviene una de las formas privilegiadas del conocimiento de la verdad.

*“Los procesos de objetivación nacen en las tácticas mismas del poder y en la ordenación de su ejercicio”*⁸⁷. El alma individual, la interioridad inquieta, la personalidad, la conciencia, la anormalidad que en potencia habita en cada cual, son algunas de las nuevas empiricidades que salen a la luz, menos por la obstinación de un develamiento que hiciese rememoración, que por la productividad de los mecanismos de coacción que desde fines del siglo XVIII han moldeado nuestro modo de ser y nuestros modos de conocer lo que es.

*“La historia de esta “microfísica” del poder punitivo sería entonces una genealogía o una pieza para una genealogía del “alma” moderna. Más que ver en esta alma los restos reactivados de una ideología, reconocería en ella más bien el correlato actual de cierta tecnología del poder sobre el cuerpo. [...] El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un “alma” lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.”*⁸⁸

Las prisiones se erigen como paradigma ejemplar de una nueva modalidad del ejercicio del poder, de la novedosa administración de las coacciones y las medidas que convergen en ese invento occidental que es la **disciplina**. Invención que para Foucault es de la misma talla que esos puntos de quiebre que en un momento reorganizan para siempre el modo de ser de las cosas y el espacio que se les destina a su aparecer⁸⁹.

[86]. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., pp. 30-31.

[87]. *Op. cit.*, página 106.

[88]. *Op. cit.*, página 36. Véase a este respecto Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, op. cit., página 73.

[89]. Para una consideración detallada del funcionamiento de las disciplinas, véase los capítulos I y II de la sección *Disciplina* de *Vigilar y castigar*. Respecto de la ge-

Las escuelas, los talleres, el espacio familiar, los cuarteles, los hospitales son los simples nombres de otros centros de irradiación de la reciente distribución del poder, que en su accionar señala las individualidades, las crea al someterlas al control, la vigilancia, el examen.⁹⁰

“El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmase entonces una política de las coerciones que

neralización del poder disciplinario y sus causas, véase pp. 212 y ss., especialmente 221 y ss. Véase asimismo las clases de los días 21 y 28 de noviembre de 1973 de *El poder psiquiátrico*, *op. cit.*

[90]. Una consideración acerca de la individuación moderna y sus mecanismos no puede dejar de ponderar la influencia del cristianismo. En ese sentido, Foucault resalta el parentesco y la deuda que muchos de los elementos que hicieron posible el poder disciplinar guardan con la tradición cristiana: la atención al detalle (*Vigilar y castigar*, *op. cit.*, pp. 143-145), utilización del espacio celular de la celda (*op. cit.*, página 147), el control del tiempo (*op. cit.*, pp. 153 y ss.), el valor del ejercicio (*op. cit.*, página 165 y ss.). Véase asimismo *El poder psiquiátrico*, *op. cit.*, pp. 60, 61, 81-87. Por otra parte, más adelante estudiaremos la relación entre la confesión cristiana y el discurso sobre lo cotidiano tal y como Foucault lo plantea en *La vida de los hombres infames*. Por otro lado, no podríamos dejar de resaltar la importancia del texto *Omnes et singulatim* (incluido en *La vida de los hombres infames*, *op. cit.*, pp. 179-205) –escrito del cual cabe aclarar que no trabajaremos aquí debido a que considera problemáticas de otro período histórico–, que, entre otras cosas, se dedica a la evolución del poder pastoral –al que denomina individualizador– desde los griegos hasta el cristianismo tardío. Todas las modificaciones que la pastoral cristiana introduce respecto de la judía, y que preanuncian la racionalidad política moderna, enfatizan la atención al detalle de cada individuo, todo ello inscripto en una relación de sumisión y conocimiento que de por sí individualizan. El estudio concluye: “... desde sus comienzos, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario [...] La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. En un primer momento se ha enraizado en la idea del poder pastoral, más tarde en la de la razón de Estado. La individualización y la totalización son dos de sus efectos inevitables. La liberación no puede venir por tanto del ataque a uno u otro de estos efectos sino del ataque a las raíces mismas de la racionalidad política” (página 205). Foucault retoma estas características del poder pastoral en “El sujeto y el poder”, en Rabinow, Dreyfus, *op. cit.*, pp. 244 y ss.; en “Sexualidad y poder”, en *Obras esenciales. Volumen III*, *op. cit.*, pp. 129-147. Por su parte, Robert Castel sostiene que “*El convento ha sido una admirable máquina de poder, el dispositivo institucional más sistemático para matar la personalidad y reconstruir, sobre la base de esa destrucción, una nueva definición completa del hombre. En suma, el laboratorio de experimentación sobre el hombre, teóricamente muy elaborado*”, *El orden psiquiátrico*, *op. cit.*, página 106.

*constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos de sus comportamientos.*⁹¹

¿Qué relación cabe establecer entre la posibilidad misma del surgimiento de un discurso racional acerca de la verdad del hombre y esta matriz de disciplinamiento normativizante?

La disciplina es de por sí productora de individualidad, ya que se funda en operaciones tendientes todas ellas a hacer emerger lo individual. Control de los gestos mínimos, medición de los mismos, asignación de un lugar para cada cuerpo, distribuciones jerárquicas bien definidas, control constante sobre cada unidad corporal, son las formas del asedio aséptico que individualizan por recorte, fraccionamiento y mirada, permitiendo, gracias a la pulcritud de una gestión malévola del detalle, la emergencia del hombre individual, que los saberes objetivos de las ciencias humanas hallarán un día en las playas tranquilas de las empiricidades aprehensibles. *“La disciplina “fabrica” individuos; es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio.”*⁹²

La disciplina encuentra en el panoptismo un arte de la mirada constante que al ver crea lo visible. La luminosidad que se arroga tiene el objetivo de vigilar, corregir, culpabilizar, enseñar, acciones todas que designan los inicios de los repliegues que convergirán en la individualidad de cada cual, en esos visibles que permitirán un discurso y una acción sobre lo individual. En razón de ello, Foucault sostendrá que si el examen ha podido derivar en la emergencia de las ciencias humanas es debido a la dispersión y proliferación de los dispositivos de encarcamiento. *“... si [las ciencias humanas] han podido formarse [...] es porque han sido llevadas por una modalidad específica y nueva de poder. [...] Ésta exigía [...] procedimientos nuevos de individualización. El sistema carcelario constituye una de las armazones de ese poder-saber que ha hecho históricamente posibles las ciencias humanas. El hombre cognoscible (alma individualidad, conciencia, conducta, poco importa aquí) es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación.”*⁹³

Todas las técnicas que sostienen la disciplina se encaminan a la diferenciación constante de unos en relación a los otros. Los exámenes repetidos, los registros, los archivos son las formas modernas por las cuales se crean individuos gracias a una física estricta que ordena multitudes mediante un encauzamiento de la individualidad. Esta moda-

[91]. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., página 141.

[92]. *Op. cit.*, página 175.

[93]. *Op. cit.*, pp. 311-312.

lidad estratégica de poder deja entrever la contracara necesaria de la diversidad de sus efectos individualizantes, de este paciente evaluar, corregir, encauzar: la admirable penalidad que circula por todos los puntos en que la disciplina se ejerce no hace otra cosa que engendrar la virtualidad de una norma, no puede conducir sino a la normalización tras ese afán por comparar, sopesar, diferenciar, excluir.

El poder disciplinario introduce la normalidad como concepto rector de la modernidad, y funda la posibilidad de delimitar la negatividad en la cual se sustentarán todos los saberes sobre el hombre.

La omnipresencia de la norma homogeneiza al distinguir, otorgando una visibilidad extrema a la conducta anormal. Lo distinto, lo fallido, el error, la deformidad, la indocilidad, la perversidad, son las formas de la negatividad que la normalidad hace salir a la luz, y las ciencias humanas nacerán precisamente allí donde aquellas aparecen⁹⁴. Volvemos a hallar aquí la tesis que recorre hasta ahora todos los desarrollos de Foucault acerca de la posibilidad del surgimiento del individuo en Occidente y de los saberes sobre él. *Vigilar y castigar* da el paso brillante de introducir con toda profundidad el elemento que, ahora sí, permite reordenar los desarrollos previos sobre la cuestión aquí considerada. La anomalía sobresale como el rostro privilegiado y rector de todas las modalidades de negatividad que funcionaron como punto cero de los saberes que tomaron para sí al individuo como objeto de conocimiento en Occidente⁹⁵.

*“En un sentido, el poder de normalización obliga a la homogeneidad; pero individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especialidades y hacer útiles las diferencias ajustando unas a otras. Se comprende que el poder de la norma funcione fácilmente en el interior de un sistema de la igualdad formal, ya que en el interior de una homogeneidad que es la regla, introduce, como un imperativo útil y el resultado de una medida, todo el desvanecido de las diferencias individuales.”*⁹⁶ El examen constante y minucioso deviene el instrumento imprescindible de este poder, y gracias a él se producen tres transformaciones que alteran todo el espacio de los objetos y los saberes, permitiendo el nacimiento de las ciencias humanas y de su correlato, el individuo:

a. El examen, mediante una inversión en la economía tradicional de

[94]. Véase Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, op. cit., pp. 74 y ss. La temática de la anormalidad recorre asimismo gran parte de las clases del curso *Los anormales* (cf. Michel Foucault, *Los anormales*, FCE, Buenos Aires, 2000.t. Cf. supra, nota 40.

[95]. Respecto de la importancia de la norma en la economía de poder en Occidente, véase Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., pp. 182-189, 203, 302, 303, 310-314.

[96]. *Op. cit.*, página 189.

la visibilidad, otorga una luminosidad extrema al objeto sobre el que surte efecto el poder. Se pasa de la fastuosa pompa de un poder enorgullecido del espectáculo de sus insignias a la maquinaria que hace ver lo pequeño. “*En cuanto al poder disciplinario [...] impone a aquellos a quienes somete un principio de visibilidad obligatorio. En la disciplina, son los sometidos lo que tienen que ser vistos.*”⁹⁷

b. En segundo lugar, el examen permite el ingreso de la individualidad al campo documental. Occidente ha asistido al nacimiento de todo un andamiaje de modalidades de registro escrito que acosan a todo sujeto desde que nace, y que “... *marcan el momento de una “formalización” inicial de lo individual en el interior de las relaciones de poder.*”⁹⁸. Foucault ha sido llamado archivista, y la perspicacia de tal nominación debe buscarse no sólo en el hecho que ha sabido obtener grandes textos de la sostenida lectura de archivos olvidados, sino sobre todo del hecho de que -en lógica consonancia con su postulado de que las prácticas reales engendran los objetos humanos, menos por un develamiento que por un replegamiento de un Afuera amorfo- supo señalar la ruptura que impuso la existencia misma de algo así como un archivo⁹⁹.

“*Gracias a todo este aparato de escritura que lo acompaña, el examen abre dos posibilidades que son correlativas: la constitución del individuo como objeto descriptible, analizable [...] bajo la mirada de un saber permanente; y de otra parte la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, [...] la estimación de las desviaciones de los individuos unos respecto de otros, y su distribución en una “población”.*”¹⁰⁰ La posibilidad del nacimiento de las ciencias humanas, descritas como aquellas que han inaugurado un discurso sobre el individuo, debe rastrearse en todas estas técnicas documentales que guardan una memoria fanática de las coacciones mezquinas que moldean los cuerpos y sus gestos.

c. El examen transforma a cada individuo en un “caso”, “... *un caso que a la vez constituye un objeto para un conocimiento y una presa para un*

[97]. *Op. cit.*, página 192.

[98]. *Op. cit.*, página 194.

[99]. Véase asimismo *El poder psiquiátrico, op. cit.*, pp. 69 y ss., 101. No haremos referencia puntual a su concepto de *archivo* a la altura de *La arqueología del saber*. Acerca de la importancia del archivo en la historia que Foucault realiza, véase Sebastián Scolnik, *Lo que callan los archivos*, incluido en *La Biblioteca*, n° 1: *El archivo como enigma de la historia*, Buenos Aires, verano 2004/2005, pp. 30-34; Arlette Farge, *La vida frágil*, Instituto Mora, México, 1994, introducción; “Michel Foucault y los archivos de la exclusión (“*La vida de los hombres infames*””, en AA.VV., *Pensar la locura, op. cit.*, pp. 53-66.

[100]. Michel Foucault, *Vigilias y castigar, op. cit.*, página 195.

poder."¹⁰¹. Todo sujeto sometido al poder disciplinario deviene un caso descriptible, medible, encauzable, fuente de todo un saber clínico; por ello debe entenderse que cualquiera de los cuerpos sometidos a esta maquinaria se hace merecedor de sus particularidades, de las características singulares que lo definen como único para la avidez del saber que registra todo.

Los dispositivos disciplinarios, en relación de consustancialidad con la individualización y la norma, lograron una metamorfosis radical del régimen de descriptibilidad.

Hasta entonces, la individualidad común y corriente no podía acceder a la prerrogativa de la descripción o el registro. "*Ser mirado, observado, referido detalladamente, seguido a diario por una escritura ininterrumpida, era un privilegio. [...] Ahora bien, los procedimientos disciplinarios invierten esa relación, rebajan el umbral de la individualidad descriptible y hacen de esta descripción un medio de control y un método de dominación*"¹⁰². La extrema modificación de la economía del poder ha implicado una nueva luminosidad que no es ya sinónimo de heroicidad sino condición de posibilidad y garantía de sometimiento¹⁰³. El individuo anormal y su historia clínica reemplazan a las crónicas de los reyes. Los tropiezos de los niños, las correrías de los sin nombre, los caprichos de los vagabundos merecen por primera vez en la historia una atención memoriosa y acumulativa, lo cual produce la visibilidad límpida de lo nimio y del detalle, y culmina en la constitución de la descriptibilidad de lo individual como caso.

Si la antigua individualización dejaba por debajo de la posibilidad de

[101]. *Op. cit.*, página 196.

[102]. *Ibid.* Véase asimismo la clase del 21 de noviembre de 1973 de *El poder psiquiátrico*.

[103]. Nadie mejor que Píndaro para traer a la memoria el momento en que el discurso se reservaba a los gloriosos e ilustres, merecedores únicos del relato: "*Como cuando alguien sostiene con mano generosa \ una copa espumosa por dentro con el rocío de la viña \ y se dispone a ofrecerla como don, \ brindando por el joven yerno, \ de una familia a la otra (copa áurea, cima de sus riquezas) \ honrando así la armonía del banquete \ y el nuevo lazo matrimonial, y allí, en presencia \ de sus seres queridos, le hace envidiable por el concorde enlace; \ también yo jugo de néctar, don de las Musas, a los ganadores \ de premios envío en señal de buena voluntad, dulce fruto del espíritu, \ por sus victorias en Olimpo y en Pito. \ Feliz aquel a quien envuelve buena fama. \ Ora al uno, ora al otro atiende la Gracia vivífica \ con los frecuentes cantos de la dulce lira y los tubos de múltiples voces de las flautas.*"(Olímpica VII). Tal y como veremos a continuación, la escritura de, por ejemplo, *Análisis fragmentario de una histeria* podría dar cuenta de otra forma de comprender la relación necesaria que el psicoanálisis estableció desde un comienzo con la literatura; aquel no hizo más que plegarse a la nueva política del discurso, gracias a la cual lo infame deviene decible, o al menos halló en esa discursividad la posibilidad de construir un saber del detalle.

mirada y de discurso a cualquier elemento que no perteneciese a la vida de los héroes, la nueva modalidad de individualización, habilitada por la disciplina, produce el paradójico efecto que podríamos situar como condición de posibilidad de muchos discursos modernos: están más individualizados aquellos sujetos caracterizados por recibir las coacciones del poder. El poder moderno no manifiesta suntuosamente la soberanía caprichosa, sino que objetiva aquellos a quienes se aplica, subvirtiendo el orden de las empiricidades y tornando visible la grisalla cotidiana.

Es por ello que la individualidad es pasible de ser ubicada como variable que puede soportar diversos grados en base al funcionamiento intrínseco a la sociedad disciplinada. Estarán más individualizados aquellos sujetos sobre los que pesan en mayor proporción los poderes y mecanismos individualizantes, es decir, aquellos que con mayor facilidad serán sometidos a exámenes, registros, mediciones, encierros: los niños, los locos, los delincuentes. “... y cuando se quiere individualizar al adulto sano, normal y legalista, es siempre buscando lo que hay en él todavía de niño, la locura secreta que lo habita, el crimen fundamental que ha querido cometer.”¹⁰⁴ La sociedad disciplinaria no sólo posee los mecanismos de conformación de los individuos, que implican garantías respecto de su docilidad y vigilancia, sino que posee los medios de hacerlos entrar en acción sobre aquellos que supuestamente ya se han sustraído a ellos, es decir, sobre los cuales al parecer ya no pesan todo el fárrago de registros, exámenes y controles que los individualizan.

¿Acaso cabe ubicar allí a la clínica freudiana, en tanto que ésta se constituye como una mirada que puede atender a los deslices mínimos de sujetos sin importancia (a los fallidos de acomplejadas muchachitas, a los sueños de niños temerosos), así como en una técnica que mediante su hermenéutica sitúa en el centro de la escena las infancias, las perversiones y los incestos que acosan a cada quien, gracias a lo cual se asegura el retorno de la individualización?

Al parecer, Foucault así lo pensaba. En uno de los fragmentos de su libro, enuncia la razón por la cual el discurso psicoanalítico, más a nivel de su suelo arqueológico que a criterio de sus pretensiones, conlleva una práctica de normalización o, al menos -y hemos visto ya de qué manera ambos procesos precisan uno del otro-, reproduce y prosigue los mecanismos de individuación. “*Todas las ciencias, análisis o prácticas con raíz “psico-”, tienen su lugar en esta inversión histórica de los procedimientos de individualización. El momento en que se ha pasado de mecanismos histórico-rituales de formación de la individualidad a unos mecanismos científico-disciplinarios, donde lo normal ha revelado a lo ancestral*

[104]. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., pp. 197-198.

[...], ese momento en que las ciencias humanas han llegado a ser posibles, es aquel en que se utilizaron una nueva tecnología del poder y otra anatomía política del cuerpo. Y si desde el fondo de la Edad Media hasta hoy la “aventura” es realmente el relato de la individualidad, el paso de lo épico a lo novelesco [...], de los largos exilios a la búsqueda interior de la infancia, de los torneos a los fantasmas, se inscribe también en la formación de una sociedad disciplinaria. Son las desdichas del pequeño Hans y ya no “el bueno del pequeño Henry” los que refieren la aventura de nuestra infancia [...] en lugar de Lanzarote, el presidente Schreber.”¹⁰⁵

El discurso psicoanalítico habría encontrado sus condiciones de posibilidad en el nuevo régimen de luminosidad que ha permitido que todos los detalles irrisorios del hablar, el dormir y el actuar de los sujetos anónimos, atravesaran el umbral de descripción -un discurso y un saber sobre el detalle se hicieron enunciables; y, por otro lado, la exégesis psicoanalítica, al conminar a producir un discurso sobre las experiencias que no fueron sino las coextensiones de la individuación (la infancia, la locura, las anormalidades), al hacer con ello un caso, no habilita a su práctica a desprenderse del todo de la estrategia disciplinaria. *Vigilar y castigar* propone no sólo una tesis compleja sobre las prácticas que han fabricado al individuo, la personalidad y el alma, sino que además propone el suelo epistémico en que el *caso* clínico freudiano -con el saber que lo acompañó- pudo emerger. Su aparición no haría más que prolongar la táctica normalizadora de Occidente, y el tener en cuenta esto -junto con el hecho de que su saber, en tanto que ciencia humana, fue un saber médicamente sustentado, y por lo tanto un saber que no está en las mejores condiciones como para habilitar una práctica desligada de la norma- nos permitiría comprender porqué, según Foucault, el discurso de la normalización ha perseguido al psicoanálisis freudiano desde sus inicios, como una sombra molesta de la cual no deja de intentar desprenderse -sorprendiéndose cada vez al descubrir que allí sigue, escurridiza, imperturbable¹⁰⁶.

[105]. *Op. cit.*, página 198.

[106]. Cabe agregar que si bien en repetidas ocasiones el filósofo formuló que el psicoanálisis era una práctica normalizadora (sobre todo en su curso *Los anormales*, *op. cit.*, página 129; véase asimismo Michel Foucault, “Le monde est un grand asile”, en *DE II, op. cit.*, pp. 433-434; “La vérité et les formes juridiques”, en *DE II, op. cit.*, página 640; “Sur la sellette”, en *DE II, op. cit.*, pp. 720-725; “Pouvoir et corps”, en *DE II, op. cit.*, pp. 754-760; “Radioscopie de Michel Foucault”, en *DE II, op. cit.*, pp. 783-802; “Sorcellerie et folie”, en *DE III, op. cit.*, pp. 89-92), en otras, menos numerosas por cierto, hizo ciertas distinciones. Por ejemplo, en una entrevista concedida luego del fallecimiento de Jacques Lacan, Foucault sostenía: “[Lacan] *Il voulait simplement être “psychanalyste”. Ce qui supposait à ses yeux une rup-*

La vida de los hombre infames

Abramos un breve paréntesis para comentar *La vida de los hombres infames*¹⁰⁷, escrito que debía servir de prólogo a un libro que jamás vio la luz. En este texto, la problemática recién abordada es tratada por Foucault nuevamente. El interés del escrito es problematizar la existencia de rastros documentales que dan cuenta del choque entre las instituciones de poder y sujetos que, designados como peligrosos o anormales, han sufrido el curioso destino de recibir la atención de todo un aparato montado para encerrarlos, excluirlos, siendo su infamia el motivo único de la luminosidad de la que han gozado, siendo sus miserias cotidianas el punto de arranque de todas las masas escritas que nos hablan de ellos o, más bien, del encuentro que han soportado. Vidas miserables, sin gloria, destinadas a pasar sin dejar rastro, han recibido el privilegio de ver posarse sobre ellas toda la incardinación de un poder que se preocupa no tanto por borrarlas como por encerrarlas y observarlas, deteniéndose en sus placeres diarios, en sus gustos, en sus fechorías, y dejando de todo ello el rastro cuidado de un registro, archivos inmensos que al insistir en la peligrosidad de estas vidas desprovistas de heroicidad, develan una extraña preocupación por el murmullo pueril de lo cotidiano. “¿A qué se debe este teatro tan enfático de lo cotidiano?”¹⁰⁸

Si bien es cierto que la confesión cristiana, al menos tal y como es practicada desde el siglo XVI, supone un antecedente obvio de esta atención minuciosa de lo cotidiano y de la obligatoriedad de verterlo al discurso, la problemática es bien otra, ya que desde el siglo XVIII este atender y hablar sobre las faltas y los pensamientos no queda enmarca-

ture violente avec tout ce qui tendait à faire dépendre la psychanalyse de la psychiatrie ou à en faire un chapitre un peu sophistiqué de la psychologie. Il voulait soustraire la psychanalyse à la proximité, qu'il considérait comme dangereuse, de la médecine et des institutions médicales. Il cherchait en elle non pas un processus de normalisation des comportements, mais une théorie du sujet. [Él [Lacan] quería simplemente ser “psicoanalista”. Lo que suponía, desde su punto de vista, una ruptura violenta con todo lo que tendía a hacer depender el psicoanálisis de la psiquiatría o a transformarlo en un capítulo un poco sofisticado de la psicología. Él quería sustraer al psicoanálisis de la proximidad, que él consideraba como peligrosa, de la medicina y de las instituciones médicas. Él buscaba en el psicoanálisis, no un proceso de normalización de los comportamientos, sino una teoría del sujeto.] (Michel Foucault, “Lacan, le “libérateur” de la psychanalyse”, en *DE IV, op. cit.*, pp. 204-205; cita de la página 204).

[107]. Michel Foucault, “La vida de los hombres infames”, incluido en *La vida de los hombres infames, op. cit.*, pp. 121-138.

[108]. *Op. cit.*, página 129.

do en una problemática del perdón, su gestión no es ya religiosa sino administrativa y, más importante aún, el destino de este decir acerca de lo propio no es el borrarse (tal y como sucedía en la confesión, ya que ella no deja vestigios). Al contrario, toda una masa documental se constituye como memoria de lo banal, como recuento de las pequeñas mezquindades. “*Se establece así otro tipo muy diferente de relaciones entre el poder, el discurso y lo cotidiano, una manera muy diferente de regir este último y de formularlo. Nace una nueva puesta en escena de la vida diaria.*”¹⁰⁹

¿Qué posible incidencia pudo tener este acontecimiento en la emergencia de los discursos que han planteado en términos racionales y con afán de veracidad una describable positividad del individuo?

Occidente, a partir de entonces, asiste a una sed inmensa de discursos sobre los resquemores cotidianos, posibilitados por los cercamientos y vigilancias establecidas por todos los dispositivos disciplinarios y policíacos que tienden una red sin fisuras alrededor de todos los actos. “*Lo menor deja de pertenecer al silencio, al rumor que circula o a la confesión fugitiva. Todas estas cosas que constituyen lo ordinario, el detalle sin importancia, la oscuridad, las jornadas sin gloria, la vida común pueden y deben ser dichas, o mejor escritas. Se convierten así en descriptibles y transcriptibles en la medida misma en que están atravesados por los mecanismos del poder político.*”¹¹⁰ La capilarización del poder estuvo acompañada en la sociedad moderna, a modo de efecto y de factor coadyuvante, por esta modificación en el régimen de descriptibilidad, a partir del cual lo individual, las rencillas y los defectos de los infames adquirieron una visibilidad sin precedentes y una locuacidad ilimitada. Hasta entonces sólo accedían al discurso y al relato los hechos de los hombres ilustres y todo lo que tuviese que ver con ellos. Ahora, se asiste al progreso asintótico de los enunciados que refieren los detalles sin gloria.

La incidencia de estos fenómenos -que concernían a las relaciones que Occidente estaba estableciendo entre la verdad, el poder y lo cotidiano- no fue menor respecto de la modificación del discurso literario, al punto que posibilitó el surgimiento de lo que Foucault denomina *la ética inmanente del discurso literario en Occidente*¹¹¹, consistente en la extraña exhortación a hablar sobre lo cotidiano y sus miserias.

[109]. *Op. cit.*, página 130.

[110]. *Op. cit.*, pp. 132-133.

[111]. *Cf. op. cit.*, página 137. Esta tesis encontrará quizá su confirmación en el estudio de Paul Veyne sobre la elegía erótica romana de Propertio y Tibulo (véase *La elegía erótica romana. El amor, la poesía y el Occidente*, FCE, México, 1991, pp. 233-256). Veyne estudia los estilos literarios en términos de pactos y pragmáticas, de forma tal que, por ejemplo, sería inconcebible pensar que cuando Propertio escribe una frase en primera persona estaría haciendo una confidencia que valdría

Sin embargo, si esta conminación a decir el detalle sin valor funciona como condición de posibilidad de la literatura propiamente dicha, no es exclusiva de ella. “*La literatura forma parte, por tanto, de este gran sistema de coacción que en Occidente ha obligado a lo cotidiano a pasar al orden del discurso, pero la literatura ocupa en él un lugar especial [...] Más que cualquier otra forma de lenguaje la literatura sigue siendo el discurso de la “infamia”, a ella le corresponde decir lo más indecible, lo peor, lo más secreto, lo más intolerable, lo desvergonzado. La fascinación que ejercen entre sí desde hace años el psicoanálisis y la literatura es significativa, pero es preciso no olvidar que esta posición singular de la literatura no es más que el efecto de un dispositivo de poder determinado que atraviesa en Occidente la economía de los discursos y la estrategia de lo verdadero.*”¹¹²

Los desarrollos de este pequeño escrito no sólo confirman la tesis de *Vigilar y castigar*, sino que, sobre todo, le aportan más verosimilitud y permiten arrojar una mejor luz a varias cuestiones. Por un lado, nos otorgan más elementos para entender el lugar que la problemática de la confesión adquirió en los trabajos ulteriores del filósofo, en los cuales siempre queda situada en correlación con la posibilidad del nacimiento del psicoanálisis¹¹³. Por otro lado, en lo concerniente a la tesis que estamos desbrozando en este escrito respecto de la configuración que permitió la emergencia de un saber racional

como tal. “*El problema de individualismo en literatura se plantea más en términos de pragmática que de contenido; el romanticismo no descubrió continentes ignotos del alma humana; conquistó el derecho de hablar de sí mismo sin otra razón que la de expresar en su propio nombre unas verdades tal vez conocidas ya, arrojando en la balanza el peso de su testimonio personal, así fuese repetitivo ese testimonio. Lo que presupone una civilización en que cada alma supuestamente será interesante, si se presenta sin afeites.*” (Paul Veyne, *op. cit.*, pp. 233-234). Desde principios del siglo XVIII –fecha postulada por Foucault para el nacimiento de esta ética del discurso literario- el individuo se ha arrogado el derecho de hablar de sí al momento en que hace literatura, de tal forma que la confidencia y la sinceridad no sólo pueden acceder al discurso sino que se transforman en objetos preciados. Veyne postula que esta estética moderna se define por el valor otorgado a la intensidad, valor que fundamenta la pragmática de la sinceridad. “... *una intensidad sólo se conoce desde el interior: la experiencia que de ella conoce cada uno es un nuevo descubrimiento de América.*” (*op. cit.*, página 255). Desde el romanticismo la literatura no se preocupa por decir verdades, sino que sólo permite que un yo hable de la intensidad de cuya vivencia puede dar cuenta. Hacer literatura es, desde entonces, “... *intensificar y, con ello, probar la sinceridad, es hablar como hombre que verdaderamente ha visto y no como poeta que manipula el epíteto de la naturaleza. [...] La intensidad del grito prueba que verdaderamente se ha recibido el choque de las cosas...*” (*op. cit.*, página 249).

[112]. Michel Foucault, “La vida de los hombres infames”, *op. cit.*, pp. 137-138.

[113]. *Cf. infra*, Capítulo 3, nota 24.

sobre el hombre, queda establecida una trama coherente y compleja que podría servir de matriz para futuras investigaciones. En términos generales, la disciplina individualizante requirió –o fue contemporánea, poco importa– de la novedosa política de lo verdadero, en consonancia con la cual Occidente no ha cesado de producir discursos sobre los individuos y sus cuitas, al tiempo que dispone los haces de luminosidad de forma tal que lo individual recibe una visibilidad sin precedentes.¹¹⁴

El psicoanálisis freudiano se erige así como un momento de esta moral del discurso, y su constitución del caso, así como la posibilidad de construir un saber racional sobre las desventuras del cogito (los fallidos, los síntomas, etc.), hallan en estos procesos las condiciones últimas de su posibilidad.

La voluntad de saber.

Resta aún mencionar una de las tesis principales de *Vigilar y castigar*, tesis que a su vez se constituirá, a la altura de *La voluntad de saber*, en eje central del cuestionamiento por parte de Michel Foucault hacia el psicoanálisis.

Las sociedades modernas han impuesto una nueva modalidad de ser de la subjetividad, caracterizada por la individuación disciplinaria. La diversificación de las instancias disciplinarias han tenido como efecto la emergencia de los individuos y el desbloqueo epistemológico del saber posible sobre ellos. La hipótesis que recorre todo el libro sobre el nacimiento de la prisión es que la disciplina es irreductible a

[114]. Podemos hallar en *Historia de la locura en la época clásica* una anticipación de esta tesis sobre la forma en que Occidente se afana en producir y conservar los documentos que guardan los registros de las pequeñas miserias: “*En el internamiento clásico, la sinrazón, en sentido estricto, estaba reducida al silencio. De todo lo que ha sido durante tanto tiempo, no sabemos nada [...] La locura estaba entonces sin memoria, y el internamiento era como el sello de este olvido. En adelante, por el contrario, es aquello en que la locura formula su verdad; debe anotar a cada instante las medidas [...] La locura gana así regiones de la verdad que la sinrazón jamás había alcanzado: se inserta en el tiempo, se escapa del accidente por el cual se señalaban antes sus diferentes episodios, para cobrar una figura autónoma en la historia. Hay un tiempo de la locura que es el del calendario [...] cotidiano, de los hombres, en el cual se lleva la cuenta de la historia. [La locura] Se hace comunicable, pero en la forma neutralizada de una objetividad ofrecida. Puede recobrar una existencia pública [...] en la forma de un objeto tranquilo, puesto a distancia sin que nada se le escape, abierto sin resistencia sobre secretos que no perturban, sino que enseñan.*” (Michel Foucault, *Historia de la locura en época clásica*, op. cit., Tomo II, pp. 156-158). Véase también Tomo II, pp. 270 y ss.

la ley¹¹⁵, siendo el contrato unas de los sostenes principales de la justificación burguesa de la toma del poder político. La aparición de la Norma en el centro de la subjetivación moderna, sostenida por todos los engranajes del panoptismo, si no debilita, al menos sí se superpone al valor de la Ley y el pacto como constitutivos del sujeto. “*Aparece, a través de las disciplinas, el poder de la Norma. ¿Nueva ley de la sociedad moderna? Digamos más bien que desde el siglo XVIII ha venido a agregarse a otros poderes obligándolos a nuevas delimitaciones; el de la Ley, el de la Palabra y del Texto, el de la Tradición.*”¹¹⁶

Si bien las formas jurídicas del pacto puedan situarse, según cierta tradición, en la base de la sociedad, también es cierto que las disciplinas, productoras efectivas de individuos, no han respondido a sus designios, y se han movido con total libertad obedeciendo a una lógica propia, basada no en la delimitación entre lo permitido y lo prohibido, sino en la vigilancia y el examen, sustentada no en la exclusión, sino en la coacción de cuerpos individualizados, tendiente no a la represión, sino a la maximización productiva. “*Es preciso más bien ver en las disciplinas una especie de contraderecho. [...] Las disciplinas [...] Han sido, en la genealogía de la sociedad moderna, con la dominación de clase que la atraviesa, la contrapartida política de las normas jurídicas según las cuales se redistribuía el poder.*”¹¹⁷

Foucault concluye el libro sosteniendo que nociones como represión, rechazo o institución no pueden dar cuenta del funcionamiento efectivo del poder normalizador y carcelario que se rige por estrategias no centralizadas y cuyo modelo debe ser más bien el de la batalla antes que el del pacto. Todo este entramado podría formularse como los cimientos mismos de las ulteriores indagaciones acerca de la sexualidad, y es cierto que la noción de poder que Foucault elabora en *Vigilar y castigar* es aquella que sostendrá de ahí en más.

El poder no es negativo, no reprime, prohíbe o excluye, o al menos no se restringe a ello. El poder produce, reparte, crea, incita, objetiva.

Nuestro interés por el momento es cuestionar si en este énfasis por sostener que los mecanismos de subjetivación-individuación occidentales que conforman el poder disciplinario no sólo se comportan como procesos irreductibles a la ficción de la ley, sino que incluso laboran a

[115]. Para una consideración de esta tesis, véase *Vigilar y castigar*, *op. cit.*, pp. 172-174, 188, 189, 198, 224-226, 308-314. Esta tesis será ampliada en *La voluntad de saber* y en el curso *Defender la sociedad* (*op. cit.*, principalmente en la clase del 14-1-76). Véase asimismo “Las mallas del poder”, en *Obras esenciales. Volumen III*, *op. cit.*, pp. 235-254.

[116]. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, *op. cit.*, pp. 188-189.

[117]. *Op. cit.*, pp. 225-226.

sus espaldas, con mecanismos e intereses disímiles; entender si en este planteo, en el cual el concepto de *represión* está mencionado como insuficiente, no hay una crítica incipiente al psicoanálisis. El psicoanálisis, en tanto que discurso de la represión y la ley, no podría dar cuenta de los procesos efectivos de subjetivación que en Occidente han fabricado a los individuos.

Si nos detenemos un instante en el texto de *La voluntad de saber*, veremos que precisamente de eso se trata. Y, lo que quizá más interesante resulte aún, por primera vez Foucault critica casi abiertamente a Lacan... eso sí, sin mencionarlo¹¹⁸. Si en varios de los libros anteriores de Foucault –sobre todo en *Las palabras y las cosas*– Lacan era una presencia constante e innombrada, jamás una tesis lacaniana había sido puesta en entredicho con la energía con la que la tesis lacaniana del deseo lo es en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*. Nuestra hipótesis es que esta crítica puede extenderse a la problemática que tratamos en este trabajo –crítica que es consecuencia de una teoría global del poder– y puede formularse así: el psicoanálisis nada sabe de las estrategias de subjetivación que en Occidente son las gestoras reales de los individuos.

Tanto la teoría freudiana de la represión del sexo, como la lacaniana de la ley como constitutiva del deseo, se inscriben según Foucault en una representación jurídico-discursiva del poder¹¹⁹. “Una y otra recurren a una representación común del poder que, según el uso que se le dé y la posición que se le reconozca respecto del deseo, conduce a dos consecuencias opuestas: o bien a la promesa de una “liberación” si el poder sólo ejerce sobre el deseo un apresamiento exterior, o bien, si es constitutivo del deseo mismo, a la afirmación: usted está, siempre, apresado ya.”¹²⁰ Foucault cuestiona el modelo jurídico del poder, que lo restringe a las figuras de la ley, la prohibición y la distinción, y que desconoce la positividad de su eficacia y de su producción.

No nos adentraremos aquí en los desarrollos sobre la sexualidad, pero sí haremos coextensivas las críticas de Foucault a la teoría psicoanalítica del sexo a la consideración de la individualidad. Tal y como vimos, los mecanismos disciplinarios crearon al hombre moderno; “... esos mecanismos de poder son, en parte al menos, los que a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes. Y si es verdad que lo jurídico sirvió para representarse (de manera sin duda no

[118]. “Que el sexo, en efecto, no esté “reprimido”, no es una noción nueva. Hace un buen tiempo que ciertos psicoanalistas lo dijeron.” (Michel Foucault, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 2000, página 99).

[119]. Véase *op. cit.*, pp. 99-111.

[120]. *Op. cit.*, página 101.

exhaustiva) un poder centrado esencialmente en la extracción (en sentido jurídico) y la muerte, ahora resulta absolutamente heterogéneo respecto de los nuevos procedimientos de poder que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control [...] Hace ya siglos que entramos en un tipo de sociedad donde lo jurídico puede cada vez menos servirle al poder de cifra o de sistema de representación."¹²¹.

La conclusión que de esto podemos extraer es la siguiente: si el psicoanálisis se sostiene en un discurso que, ubicando al concepto de represión y de Ley en el centro de sus desarrollos conceptuales, no poseyese del poder más que una versión negativa y jurídica, dejaría a sus teorías en la imposibilidad de poder pensar los mecanismos reales que han regido las prácticas que participaron en la fabricación de los individuos. Sin embargo, y aún acordando con que existe una verdadera distancia entre la teoría del poder de Foucault y la de los psicoanalistas, cabe aseverar que de tal comprobación no es quizá necesario extraer una precipitada impugnación del saber psicoanalítico. El saber psicoanalítico, sobre todo a partir de Lacan, por su insistencia en la Ley, no consigue sino desentenderse del individuo, pero ese rechazo no debe concebirse como una carencia, sino como la ganancia perseguida por un saber que, precisamente, ansía escapar de las aporías de las verdades antropológicas, para, más bien, adentrarse en la formalización posible de la estructura (en tanto que Ley que se actualiza en los elementos que gobierna, sin por ello poder existir por fuera de sus actualizaciones), que es lenguaje¹²².

Historia de la locura en la época clásica.

De la misma forma que a través de *El nacimiento de la clínica* hemos observado que el hombre individual accedió a un saber positivo mediante la postulación primera de la muerte, *Historia de la locura en la época clásica* nos plantea otra de las figuras de la negatividad gracias a la cual ha sido posible la aparición de una posible verdad del hombre. La razón por la cual inscribimos este comentario en esta sección y no en la anterior –tal y como podía esperarse que se hiciera, teniendo en cuenta la relevancia que adquiere la negatividad en todo esto– reside

[121]. *Op. cit.*, pp. 108-109.

[122]. Es decir que, leyendo *La voluntad de saber*, atendemos a la crítica, pero sólo para recordar las palabras finales de *Las palabras y las cosas*, donde, efectivamente, la urgencia de formalizar el ser del lenguaje como estructura habilitaba un pensar que hacía desaparecer al Hombre (*cf. supra*, Capítulo 1).

en que la tesis sobre la locura otorgaba ya una importancia central a las prácticas no discursivas que en su repliegue gestan las formas positivas de la interioridad a las que el hombre se ha familiarizado ya¹²³; y por ello -y exclusivamente en lo concerniente a la problemática de la posibilidad de un saber racional sobre el individuo-, se encuentra más cerca de *Vigilar y castigar* que de *Las palabras y las cosas*.

¿Qué lugar cabe asignarle a una historia de la forma en que la locura fue tratada en este periplo por las distintas permutaciones que debieron suceder para que un saber como la psicología fuese posible?

“*La locura es la forma más pura, la forma principal y primera del movimiento por el que la verdad del hombre pasa al lado del objeto y se vuelve accesible a una percepción científica. El hombre sólo se vuelve naturaleza para sí mismo en la medida en que es capaz de locura. Ésta, como paso espontáneo a la objetividad, es momento constitutivo en el devenir-objeto del hombre.*”¹²⁴ La constitución de la locura como enfermedad mental, esa transformación del saber que la historia de las ideas no deja de ubicar como progreso de una ciencia o como humanización de un trato, señala el instante que funda la experiencia a la cual aún respondemos, estructurada en el alejamiento infinito a través del cual, objetivando al enfermo mental, se ha conseguido establecer la posibilidad misma de un saber sobre el hombre empírico¹²⁵.

Por ello -y como muy bien lo había vaticinado Canguilhem- el libro es en sí un tratado sobre las condiciones de posibilidad de la psicología -tal y como, por otra parte, Foucault mismo lo señaló¹²⁶. Todas

[123]. En varias entrevistas y artículos de las década del 70, Foucault planteó, de todas maneras, su descontento para con la forma en que había estudiado la cuestión del poder en sus libros de la década anterior. Véase por ejemplo “De la arqueología a la dinastía”, en *Obras esenciales. Volumen II, op. cit.*, página 150; “La escena de la filosofía”, en *Obras esenciales. Volumen III, op. cit.*, página 162; “Entretien avec Michel Foucault”, en *DE III, op. cit.*, pp. 140-160.

[124]. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, op. cit.*, Tomo II, página 284. Sin embargo, ¿acaso no ubicaba Foucault, en *El nacimiento de la clínica* (cf. *supra*, nota 56), a la muerte en la misma posición epistemológica que ahora concede a la locura en la cesura que ha permitido acceder a un saber racional sobre el individuo humano? ¿A qué responde, si no es a cierto resabio de fenomenología, esta obstinación del filósofo por hallar la modalidad primordial y primera del discurso portador de esa forma de reflexividad? En lo concerniente a la relación entre la filosofía de Foucault y la fenomenología, véase Cristina Miceli, *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Biblos, Buenos Aires, 2003, sobre todo pp. 140-144.

[125]. Véase Frédéric Gros, *Foucault y la locura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, pp. 27-72.

[126]. Cf. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, op. cit.*, Tomo II,

las prácticas que en su convergencia permiten la cosificación de la locura, es decir, su pasaje al orden de las empiricidades con las cuales la razón establece un diálogo sordo en el cual no deja de encontrar su orden, concluyen en la disipación de la experiencia clásica para la cual la locura era siempre el no-ser. La enfermedad mental, en cambio, señala que la locura se agota por completo en el ser que le es propio, conjunto aprehensible de determinaciones, deseos, responsabilidades, pasiones. La locura porta ahora la verdad de los objetos, y, por lo tanto, señala la posibilidad de un saber sobre la verdad de la figura de la cual no puede separarse: el hombre. “*La locura, en adelante, ya no indica cierta relación del hombre con la verdad, relación que, al menos silenciosamente, implica siempre la libertad; la locura sólo indica una relación del hombre con su verdad. En la locura, el hombre cae en su verdad, lo que es una manera de serla por entero, pero también de perderla. La locura no hablará ya del no-ser, sino del ser del hombre, en el contenido de lo que es, y en el olvido de ese contenido.*”¹²⁷

La locura ya no pertenece al silencio, sino a las reglas implacables de la lógica propia de las empiricidades aprehensibles –“*Enigma sin otra verdad que la que puede reducirlo*”¹²⁸-, y el rostro del hombre se ha hecho cognoscible, ha resaltado tras el fondo ciego en el cual habitaba no existiendo, sólo en el momento en que ha nacido ya alienado a la locura, esa figura de la negatividad planteada entonces como la más importante.

La locura, transformada en simple acontecimiento del encadenamiento de las cosas, puede ser reconocida por el rayo sagaz de la conciencia razonable. Sin embargo, tras el momentáneo debilitamiento del dispositivo del internamiento masivo, el gesto soberano que excluye al señalar la locura, pasa a ser un atributo de la definición del ciudadano burgués de la naciente república. Al acabarse los grandes hospicios, el hombre privado se ve enfrentado a los rostros que antes formaban esa sinrazón reclusa tras los muros, y será deber cívico saber discriminar entre razón y locura.¹²⁹ El hombre libre se transforma entonces en el juez primero de la locura¹³⁰. Sobre todo en relación a los nuevos atributos jurídicos otorgados a la familia -gracias a los cuales deviene instancia decisiva de designación y condena de lo anormal-, el hombre común es un juez inapelable enfrentado a las formas imputables de lo

página 290. Esa aserción ya figuraba en el primer prólogo a la tesis de 1961 (cf. Michel Foucault, “Prefacio”, en *Obras esenciales. Volumen I, op. cit.*, página 128).

[127]. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, op. cit.*, Tomo II, página 269. Resaltado en el original.

[128]. *Op. cit.*, Tomo I, página 528.

[129]. Véase *op. cit.*, Tomo II, pp 124-189.

[130]. *Cf. op. cit.*, Tomo II, página 163.

irrazonable, a las cuales condena sobre todo con el escándalo, cuyo poder proviene del hecho de que la opinión es un nexo vital en un estado sustentado en las costumbres y la moralidad¹³¹. La tesis que Foucault esgrime al respecto, es que en este recrudecimiento de la mirada condenatoria del gentío hay que ver el nacimiento de la posibilidad de la psicología. “... *la psicología y el conocimiento de lo que hay de más interior en el hombre nacen justamente de que la conciencia pública haya sido convocada como instancia universal, como forma inmediatamente válida de la razón y de la moral, para juzgar a los hombres. La interioridad psicológica ha sido constituida a partir de la exterioridad de la conciencia escandalizada.*”¹³²

La introducción de los jurados en los procesos judiciales se constituye en esta trama como indicio claro del acrecentamiento de la moral pública en tanto que instancia decisoria. A medida que esta conciencia nacional adquiere más poder en su capacidad de juzgar, se produce un movimiento con consecuencias decisivas, cuyo efecto es una creciente disyunción entre dos fenómenos que jamás volverán a coincidir: la conciencia pública que juzga y castiga, y, por otro lado, la interiorización del crimen, a través de la cual la asignación de una causa y una significación al crimen se resuelven en un potencial conocer sobre lo secreto e individual. “*Disociación que bastaría para probar, si fuera necesario, que la psicología, como conocimiento del individuo, debe ser considerada históricamente en un vínculo fundamental con las formas de juicio que profiere la conciencia pública. Psicología individual sólo pudo haber mediante una reorganización del escándalo de la conciencia social. Conocer el encadenamiento de las herencias, del pasado, de las motivaciones, sólo fue posible el día en que la falta y el crimen [...] tomaron todo su significado de la mirada universal de la conciencia burguesa.*”¹³³

[131]. En lo concerniente al funcionamiento y la relevancia del rumor y el escándalo, véase Arlette Farge, *La vida frágil*, op. cit., capítulo 1. En la misma dirección, tal vez pueda explicarse en base a esta tesis de Foucault el hecho de que el primer saber psiquiátrico de la medicina alienista no fuera más que una clasificación nosográfica de los signos manifestados por los locos. Al respecto, Castel concluye que “*El corpus teórico de la medicina mental –las clasificaciones nosográficas– no es más que el ordenamiento de los signos que distinguen el comportamiento patológico de las conductas socialmente correctas. Percepción puramente negativa de un reverso del orden [...] El etiquetamiento nosográfico no hace así más que formalizar los datos inmediatos de la conciencia social de la locura*”, Robert Castel, *El orden psiquiátrico*, op. cit., pp. 124-125. Por otra parte, ese mismo saber clasificatorio se sostiene, por entonces, en una constante remisión de la locura a los desórdenes sociales de los cuales es efecto o que a su tiempo ocasiona.

[132]. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit., Tomo II, página 169.

[133]. *Op. cit.*, Tomo II, pp. 170-171.

Las prácticas judiciales y condenatorias de la burguesía generaron los objetos empíricos que desde entonces pululan en nuestra interioridad, y que desde hace dos siglos habilitan y exigen una exhumación de los secretos propios, práctica que no tardará en obtener cariz de científicidad.

La exégesis de los deseos, de sus pausas y sobresaltos, ese diálogo obsceno con los secretos propios, ese murmullo constante que persigue dar con el centro abisal en la profundidad del alma, son los efectos de superficie de la fina pesantez de los mecanismos políticos y judiciales que reorganizaron la forma de lo social en Occidente, que reestructuraron la mirada que se destina a los cuerpos y sus actos.

*“En esta escisión entre escándalo y secreto, el crimen ha perdido su densidad real; ha cobrado cuerpo en un mundo semi-privado, semi-público; en tanto que pertenece al mundo privado, es error, delirio, imaginación pura, por tanto inexistencia; en tanto que pertenece al mundo público mismo, manifiesta lo inhumano, [...] lo que no tiene derecho de existir. De todas maneras, el crimen se vuelve irreal, y en el no-ser que manifiesta, descubre su profundo parentesco con la locura.”*¹³⁴ La asimilación locura-crimen se erige como origen, pero origen de algo definido como no-ser, no sólo porque es quimera pura, sino porque motoriza el acto que debería no ser.

Todos estos procesos marcan no sólo las condiciones de posibilidad de ese saber que es la psicología (saber dentro del cual, hasta nuevo aviso, podemos inscribir al psicoanálisis) sino que son los hitos decisivos de una genealogía del hombre moderno, que se agota en el esmero incansable y extenuante de buscar una verdad interior de sí, de hacer de su individualidad psicológica una fuente eterna de verdad.

En consonancia con ello y de forma contemporánea a estas transformaciones, se desplaza el lugar de la locura en los juicios por crímenes cometidos por insensatos. Antes, el crimen jamás era irrealizado por una locura que se situaba en el origen del acto. Una persona era declarada culpable, y la demostración de la locura, hecha a través de un proceso paralelo que en nada se interponía con el juicio en sí, no anulaba la condena, apenas si la modificaba.

Foucault sitúa el quiebre de este sistema en el año 1792, fecha a partir de la cual el nexo de exterioridad absoluta que alineación y crimen sostenían, se rompe. Desde entonces, todo acto delictivo podía estar sostenido por una mecánica de la pasión, que al develar la verdad de aquel, lo irrealiza. Allí nace ese *“... nexo, fundamental para nosotros, que establece en todo gesto humano una proporción inversa entre su verdad y su realidad. La verdad de una conducta no puede dejar de irrealizarla; oscuramente, tiende a proponerle, como forma última e inanalizable de lo que*

[134]. *Op. cit.*, Tomo II, página 171.

es en secreto, la locura. [...] Si se libera al hombre de todos los mitos morales en que está presa su verdad, se percibe que la verdad de esta verdad desalineada es la alienación misma."¹³⁵. Desde ese instante –y por mucho tiempo quizás...- todo acto humano porta en germen la sustancia capaz de anularlo, o al menos, de remitirlo a la inocencia de una efectividad (instintiva, pulsional, neuroquímica, poco importa).

La verdad psicológica del hombre, recién nacida, es esa interiorización portadora de la verdad cierta y por develar de todo acto, es la verdad del objeto que ahora es la locura. La subjetivación del hombre moderno reside en la creación del objeto-hombre, definido por la obligación de buscar su verdad en su interior, de buscar la verdad de su ser en la locura objetivada que amenaza con roer y pulverizar todo gesto¹³⁶.

En el mundo moral del occidente burgués, la locura queda cercada por los mecanismos que le otorgan esa potencia de ser a la vez –y de una forma paradójica que aún nos gobierna- el agujero negro que desculpabiliza y la fuente incuestionable de toda verdad. A raíz de todo ello, entendemos que la locura sea caracterizada como la forma de negatividad privilegiada del surgimiento del hombre, y de la posibilidad de construir un discurso racional sobre él.

La experiencia moderna de la locura es el nombre de la cruzada que occidente sostiene desde hace casi dos siglos, por la cual ve en el hombre la extraña conjunción de un ser objetivo alienado indefinidamente a la negatividad loca que, verdad suya, no puede sostener con él intercambio alguno, ya que ésta misma, objetivada, no puede sino amenazar desde su silencio con irrealizar su mundo. Pero esta irrealización no es la de las fuerzas mágicas o la de los poderes de lo teológico, sino que responde a mecanismos puntuales de un objeto nadificante y ominoso que, revés de todo lo humano, el saber positivo se obstina en aclarar. Sin embargo, y más importante aún, la locura, objeto ahora, es de por sí objetivante, porque asegura que el hombre puede conocerse a sí

[135]. *Op. cit.*, Tomo II, pp. 177-178. Respecto de muchos de estos asuntos sería imprescindible cotejar, complementar e incluso corregir algunas tesis de *Historia de la locura en la época clásica* a partir del curso *Los anormales*, sobre todo en lo que concierne a la problemática de la relación entre la penalidad y locura, responsabilidad e instinto.

[136]. A causa de ello, el nacimiento de una ciencia de la locura en el siglo XIX estuvo signada en sus fundamentos por la conminación a pensar la relación entre la locura y la libertad. “*De Esquirol a Janet, como de Reil a Freud o de Tuke a Jackson, la locura del siglo XIX relatará incansablemente las peripecias de la libertad. La noche del loco moderno ya no es la noche onírica en que sube y llamea la falsa verdad de las imágenes; es la que lleva consigo imposibles deseos y el salvajismo de un desear, el menos libre de la naturaleza.*” (*op. cit.*, Tomo II, página 268).

mismo y por lo tanto devenir objeto de su propio saber. “*No es por azar, ni el efecto de un puro desplazamiento histórico, por lo que el siglo XIX ha pedido primero a la patología de la memoria, de la voluntad y de la persona, lo que era la verdad del recuerdo, de la voluntad y el individuo.*”¹³⁷

La locura, figura regia de las negatividades que se sitúan en el centro y en el comienzo mismo de los saberes que constituyen al hombre, sustenta la posibilidad de dichos saberes a través de un mecanismo extraño: condición de posibilidad de todo conocimiento, hace soñar a la ciencia con que alguna vez logrará construir un saber logrado sobre aquella, es decir, sobre esa misma locura a partir de la cual “... *la existencia humana cae en la objetividad*”¹³⁸, a partir de la cual existe un saber objetivo sobre el individuo.

La asimilación de la locura y enfermedad mental, es decir, el gesto que sólo el Occidente moderno se ha atrevido a dar, por el cual ha construido una locura objeto, es el comienzo de la posibilidad de que el hombre, el individuo ahora positivizado, acceda al discurso racional. Accede alienado a la negatividad empírica que ha obrado ese atravesamiento del umbral de decibilidad, pero la trampa de la locura le espera siempre en los recodos de su ciencia: aquella ha devenido objeto científico para la ciencia que ella misma posibilitó.

IV. Conclusión

*... no hay que concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder, que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no es quien está enfrente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros.*¹³⁹

El retrato del individuo ha sido hecho, y hemos comprobado que los fragmentos de la obra de Foucault elegidos en tal empresa han po-

[137]. *Op. cit.*, Tomo II, página 188. Véase *supra*, nota 40.

[138]. *Op. cit.*, Tomo II, página 189.

[139]. Michel Foucault, *Defender la sociedad*, *op. cit.*, página 38.

sibilitado cernir algunas de las prácticas que incidieron en su creación. La norma, la disciplina, la negatividad resumen en la dispersión que persiste entre sus líneas de fuerza, la trama que ha creado el rostro de ese objeto *raro* que hemos designado aquí individuo, y caracterizarlo por su rareza no hace sino recordar que no preexiste a esas mismas prácticas que lo han moldeado. El cadáver abierto, el lenguaje infinito, las cosas mudas, las cárceles y escuelas, la locura objetivada, el discurso del detalle son los acontecimientos que según el filósofo han hecho advenir al Ser al individuo humano, lo han ofrecido a la mirada que lo hace visible, lo han puesto en el lecho del lenguaje que puede hablar de él al tomarlo decible.

¿Qué podía ser el individuo antes de que tales prácticas existiesen?
Nada.

Quizá existiera el término individuo, el cual a lo sumo podría guardar con el objeto del que hemos rastreado su genealogía una relación de homonimia. En base a tal postulado, hemos descartado la posibilidad de construir un pensar sobre el individualismo en Foucault. Una historia del individualismo postula la existencia natural de un objeto, del cual sigue sus pasos. La propuesta que aquí se trabajó es la contraria, ya que aquello que un planteo genealógico exige es precisamente definir los hechos que han creado el individuo a partir de un vacío que lo contenía en potencia, prescindiendo de toda consideración teleológica. La sociedad moderna ha creado las técnicas de subjetivación que le son propias y que sus estrategias requerían, y la individualización ha resaltado como el modo contemporáneo de relación del hombre consigo mismo y con los otros. Somos testigos, desde hace dos siglos, de la productividad de estos procesos que, al inaugurar nuevas visibilidades, han producido una renovación radical del ser de las cosas y han impulsado la proliferación de múltiples discursos que conforman la racionalidad actual.

Los hombres extraen placer de sus cuerpos desde tiempos remotos, dicen necedades desde los primeros albores y existen en su particularidad quizá desde antes de la historia. Sin embargo, sexualidad, locura e individuo son objetos recientes, coextensivos de las prácticas históricas que han confluído en el armazón de sus rostros.

Se ha comprobado que de los sucesivos desarrollos de la obra de Michel Foucault es posible extraer los ejes fundamentales necesarios para la comprensión de la cesura silenciosa que ha atravesado a Occidente en el instante irrecuperable en que un fulgor disperso modificó tanto el espacio en que los seres se ofrecen al saber como las instituciones que aplican las coerciones sobre los cuerpos. De todos esos estallidos sin estruendo ha nacido el objeto hombre y la posibilidad de una mirada y un discurso sobre él. Por el momento, no nos atre-

vemos a señalar más que la coincidencia cronológica de la totalidad de las prácticas que posibilitaron tal advenimiento de lo individual a las playas del saber. Todas las tesis, tanto la referida a la mirada médica como a las prisiones, tanto la que concierne a la sinrazón como la que señala la ruptura de la *episteme* moderna, todas las conceptualizaciones aquí desbrozadas, sin excepción, coinciden en que a fines del siglo XVIII un nuevo ser estaba naciendo en la historia.

Cada uno de los textos de Foucault respondía a un problemática delimitada, pero es preciso advertir que en múltiples momentos el pensamiento de Foucault se ha topado con la problemática del nacimiento de las ciencias humanas y de su objeto. No atravesaremos por el momento este límite, es decir, no haremos más que señalar esta constancia, debido a que no hemos podido hallar en la lectura de los textos de Foucault la forma de construir un conjunto sin restos. ¿Cómo se encaja la teoría de la interioridad, postulada en *Historia de la locura en la época clásica*, según la cual sería efecto de la condena del escándalo, y aquella otra, sostenida en *Vigilar y castigar*, que afirmaba que el alma interior era efecto de las coacciones punitivas sobre el cuerpo? ¿La importancia de la Norma en Occidente, es atribuible a la medicalización, tal y como afirma *El nacimiento de la clínica*, o más bien hay que ver en ella la contracara necesaria de la estrategia disciplinar delineada en *Vigilar y castigar*? ¿O ambos son puntos de difracción de un mismo diagrama estratégico? Sostener estas preguntas es la forma de no rehuir de la invitación que los textos de Foucault nos dirigen, en el sentido de proseguir sus investigaciones.

A pesar de esta resistente dispersión de las tesis, lo cierto es que de todas formas podemos concluir que el surgimiento de lo individual o de un saber sobre ello –sea bajo la forma de la posibilidad de escrutar una interioridad inquieta, sea en el sentido de otorgar descriptibilidad a los gestos individuales *per se*, o por la atribución de una empiricidad objetivada a todo individuo humano- en Occidente es efecto de la incidencia de prácticas discursivas y no discursivas que desde hace poco más de dos siglos responden a las estrategias y las *epistemes* que nos son propias.

La negatividad o la finitud –en sus figuras ejemplares: la muerte, la anomalía, la locura, la opacidad- funciona en todas las hipótesis como el resorte principal de la creación de lo individual y como la condición de posibilidad de todos los saberes sobre lo humano. La otra tesis central que nos importa resaltar aquí es la descriptibilidad del detalle como el otro fundamento basal de todas las prácticas –conminación de hacer hablar sobre los actos nimios, registro de las infamias, diferenciación de los puntos individuales en el panoptismo carcelario- que llevan lo individual hasta los umbrales del saber.

Decíamos al comienzo que todo este trabajo no es ajeno a la empresa de una arqueología posible del discurso psicoanalítico. El nombre de Freud retorna una y otra vez en los textos de Foucault, y él mismo señala –a veces casi tangencialmente o de manera esquiva– que muchos de los acontecimientos que colaboraron para la decibilidad de lo individual tuvieron también el efecto de preparar la posibilidad del advenimiento de los conceptos freudianos.

¿Se querrá con ello negar la ruptura freudiana? ¿Se pretenderá acaso disolver la subversión que le es propia en la continuidad de los procesos sin los cuales no habría podido ser siquiera concebible? Nada de eso. Cualquier intento de construir una arqueología del saber freudiano busca ante todo prescindir de las construcciones sintetizadoras –obra, ideología, influencia, progreso, hallazgo– para devolver al discurso la realidad que le es propia, hecha de las leyes históricas que gobernaron todo cuanto pudo ser dicho y que le otorgaron a sus objetos sólo la existencia que las prácticas discursivas les permiten.

La cruzada de la individualización es la gesta magnífica por la cual Occidente ha hecho entrar al individuo en las redes del saber, y el ser del hombre no sólo adviene a la posibilidad de ser objetivado como objeto de razón, sino que, y a consecuencia de ello, adquiere de por sí una verdad. El hombre puede decir una verdad de sí ya que, en sí mismo, en los repliegues tormentosos de su interioridad recién estrenada, guarda una relación privilegiada con la verdad. *Es esa verdad.*

Intentar una arqueología del saber freudiano es dar la relevancia que se merece a “... *un hecho cultural propio del mundo occidental del siglo XIX: ese postulado definido por el hombre moderno, pero que se lo devuelve bien: el ser humano no se caracteriza por cierta relación con la verdad; sino que guarda, como si le perteneciera por derecho propio, a la vez manifiesta y oculta, una verdad.*”¹⁴⁰. El hombre, morada de una verdad que le concierne, que es él mismo, es la forma moderna del ser del sujeto. Esa profundidad, abismo inagotable, es el producto de una maquinaria: el repliegue, la interiorización de las negatividades que hemos estudiado.

Si hubiese que señalar algún parentesco entre el discurso freudiano y el romanticismo literario, sería menos el acercamiento a los fantasmas oscuros con que el deseo paga su paso, que la posibilidad misma de un fantasma interior que pudiese esconder una verdad.

El hombre, el individuo, se condenó al insomne martirio de atender al lirismo que supo extraer de la certeza de que en sí aguardaba una verdad.

[140]. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit., Tomo II, página 290.

El individuo es el nombre de esa posibilidad: de tener a la espera del sujeto una verdad objetivada, la suya. Es también el nombre de una necesidad: decir sobre lo particular, medir, cercar, mirar lo individual. Es el nombre de una contingencia.

Capítulo 3

El cuerpo femenino. Una genealogía de su histerización

“El camino que se remonta a los orígenes conduce siempre a la barbarie...”

(Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § 1)

Nota preliminar

El nacimiento del psicoanálisis estará tal vez por siempre signado por la forma en que la figura misteriosa de la mujer histérica, desde el comienzo mismo de esta historia, hace las veces de envés del médico psicoanalista que por fin la escucha. Decir aparición de este nuevo personaje es nombrar indefectiblemente la fascinación que marca la relación que él sostiene con estas enfermas.

Hay una historia repetida hasta el cansancio, casi sin variación, que funciona al modo de relato fundador de la disciplina freudiana. En su tenaz reiteración, logra asegurar la gloria del nuevo discurso desde el inicio mismo de su decir. Se cuenta que siempre hubo histéricas, confundidas ya entre los rostros de las místicas, ya entre los locos encerrados, tratadas de débiles o de mentirosas, torturadas ya sea con hipnosis infinitas ya con cadenas inservibles. El relato prosigue hasta el día fulgurante donde puede establecerse la liberación de estos cuerpos gracias a la gesta de Freud, único dispuesto a escucharlas sin tocarlas, a saber que en su mentira no se escondía sino la máscara elegida por una verdad. Desde ese día uno puede entretenerse buscando en las páginas de la historia a las pobres histéricas carentes de su psicoanalista, a esas mujeres tratadas por una medicina o una religión que no hacían más que develar su ignorancia, insoportable para no-

sotros, imposible de mirar de frente sin un gesto de orgullo por nuestra benévola sabiduría.

Esta forma de construir un relato histórico del campo freudiano puede reconocerse –es sólo un ejemplo entre muchos– en las siguientes palabras de la historiadora y psicoanalista Elisabeth Roudinesco: “*Durante la Edad Media, por influjo de concepciones agustinianas, se ve, en las manifestaciones históricas, una intervención del diablo. La caza de brujas dura dos siglos, y entre las víctimas supuestamente “poseídas” se incluye sobre todo a las histéricas.*”¹.

Siempre habría habido histéricas, pero faltaba el diván que las reintegrara a su lugar, que las devolviera al sitio que por derecho esencial merecen.

El punto de partida será aquí otro, aunque de alguna forma el mismo, ya que también se intentará fundamentar cierta relación de consustancialidad entre el cuerpo histérico y la constitución del personaje del psicoanalista. Sin embargo, la pregunta será más bien la siguiente: ¿por qué la aparición de ese cuerpo convulso?, ¿qué hizo posible un saber sobre esa enfermedad tan enigmática? ¿Debido a qué razones se convocó a un discurso racional sobre fenómenos que eran una y otra vez apartados bajo la acusación de simulación? ¿No será la histeria, además, el nombre de un avatar, tanto de la constitución del nuevo cuerpo sexuado como de la constitución de una novedosa femineidad?

Más que una problematización del sentido de los discursos sobre la histeria, se intentará dilucidar el acontecimiento de la emergencia de actos discursivos que la nombran, que la señalan, de técnicas e instrumentos que la designan como aquello que será: patología del cuerpo, desarreglo del alma; menos que un trabajo sobre la verdad de la histeria, se trata aquí de un esbozo sobre el hecho concreto de su aparición, de los lugares que la hicieron posible y que la convocaron, del lugar estratégico que pudo desempeñar dentro de una serie de hechos religiosos, políticos o institucionales.

El postulado que a priori se sostiene concierne a la condición de existencia de los objetos, definidos, tal y como ya hemos visto en el segundo capítulo, en términos de su *rareza*. Decir histeria es nombrar un objeto medicalizado². ¿Qué puede ser la histeria absuelta de la disper-

[1]. Elisabeth Roudinesco, *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, Tomo 1 (1885-1939), Editorial Fundamentos, Madrid, 1988, página 38.

[2]. “*Cada cultura define de una forma propia y particular el ámbito de los sufrimientos, de las anomalías, de las desviaciones, de las perturbaciones funcionales, de los trastornos de conducta que corresponden a la medicina, suscitan su intervención y le exigen una práctica específicamente adaptada. [...] la enfermedad es, en una época determinada y en una sociedad concreta, aquello que se encuentra práctica o teóricamente medicalizado*” (Mi-

sión de mecanismos que la nombran como patología, carente de todas las medidas técnicas y prescripciones discursivas que la colocan al lado de otros desarreglos de la salud o el deseo, distanciada de las figuras que la recortan del trasfondo oscuro de otros hechos, carente de su médico, de su psiquiatra, de su hipnotizador o de su psicoanalista? Sin todo ello, sin todos esos indicios del cuidado que se le dedican, la histeria no es nada.

Mediante el sesgo de esas preguntas, se propone aquí una relectura de algunos fragmentos de la obra de Michel Foucault. El filósofo fue construyendo, a lo largo de los años -y sin señalar que se tratara de mojonos de una misma empresa que en su despliegue mostraría su rostro-, varias hipótesis sobre la histeria. Desde 1954 hasta al menos 1978 Foucault se refirió en reiteradas ocasiones, y en sentidos dispares, al fenómeno histórico. No es la intención aquí describir exhaustivamente ese trayecto, sino más bien servirnos de algunos de sus instantes en aras de profundizar, sobre todo, los alcances de un sintagma que a continuación abordaremos.

Por otra parte, estos desarrollos deberían servir para impugnar de una vez por todas todos esos relatos mistificantes que, en tanto reconstrucción ficticia de los orígenes del psicoanálisis, hacen de la histeria un objeto de contenido trascendental que hubiese aguardado, librado a la impericia de saberes incautos, el rescate triunfal por parte del discurso que supo reconocer su sentido. Es preciso ver en la histeria lo que Foucault pudo ver en la locura: negar que se trate de un ser eterno y de sentido invariable, sin por ello refutar su existencia. Por el contrario, reconocer que no es sino lo que se dijo de ella, que su ser no está sino en las prácticas a las que quedó sometida. Roland Barthes tuvo el cuidado de resaltar muy bien cuánto de trabajo etnológico estaba implicado en la labor de Foucault. Toda consideración de la historia del psicoanálisis debería recordarlo.

I. La histeria en Foucault

Tal y como hemos señalado, aludir a la insistencia con que Foucault indagó en la cuestión de la histeria no apunta a precisar una preocupación por el sentido de una experiencia o una construcción de una teoría más precisa sobre el hecho patológico; menos aún por una propuesta terapéutica. La atención del filósofo se dirige más bien al he-

chel Foucault, "Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII", en *La vida de los hombres infames*, op. cit., página 21).

cho de que en un momento preciso hace irrupción ese objeto extraño que es el cuerpo histórico, el momento en que una práctica compleja, mediante postulados, medidas, temores, personajes, teorías, designa e ilumina un nuevo objeto, instante asimismo en que unos discursos aparecen con la pretensión de describir ese objeto en términos de lo verdadero.

Hacemos nuestra aquí la hipótesis que sostiene que el fenómeno histórico fue analizado en reiteradas ocasiones por Michel Foucault debido a que la historia es el nombre de un instante capital para el discurso de occidente, para ese discurso que toma al hombre en una relación de reflexividad³.

La historia sería una pieza esencial de las ya comentadas formas de racionalidad que han permitido construir un saber racional sobre el fenómeno humano definido en términos de positividad⁴. La historia debe su relevancia a que deviene el punto de convergencia de al menos cuatro líneas de fuerza fundamentales de nuestra experiencia contemporánea (de nuestra locura, de nuestro saber, de nuestro orden): primero, momento basal de la naciente psiquiatría; segundo, tiempo inaugural del discurso psicoanalítico; tercero, instante esencial de la constitución del personaje del médico; y, cuarto, entrada fastuosa de la sexualidad en un discurso racional sobre el ser humano. ¿Estamos ante cuatro elementos discretos o son acaso el desglose posible de una única experiencia? Experiencia de una sexualidad, de una sugestión, de un deseo no sabido, de un cuerpo maniatado, de un reclamo dirigido a otro.

Nos abocaremos en este apartado a algunos de los momentos más representativos de la preocupación de Michel Foucault por la historia, y dejaremos para el resto de este capítulo un comentario más pormenorizado de los desarrollos que más nos interesan en vistas del análisis del sintagma de la *histerización del cuerpo femenino*.

[3]. En una entrevista ya citada de 1984, Foucault declaraba lo siguiente: “... lo que me interesa es la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad. [...] ... el enfermo mental se constituye como sujeto loco en relación con y ante quien le declara loco. Considero que la historia, que ha sido tan importante en la historia de la psiquiatría y en el mundo de los asilos del siglo XIX, es la ilustración misma de la manera en que el sujeto se constituye en sujeto loco. Y no es en absoluto por casualidad que los grandes fenómenos de la historia hayan sido observados precisamente allí donde existía el máximo de coerción para forzar a los individuos a constituirse como locos” Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, *op. cit.*, página 404. Recuérdese la relevancia que Foucault le otorgaba a la locura como repliegue privilegiado de las negatividades que han jugado un rol esencial en los discursos racionales sobre el ser humano (*cf. supra*, Capítulo 2, § III).

[4]. *Cf. supra*, Capítulo 2, § I y § II.

Tempranamente, en 1954, Foucault hacía alusión en su primer libro a la cuestión de la histeria. Establece allí que las condiciones de posibilidad del problema histérico residen en el estatuto de minoridad y dependencia al que era reducido el enfermo mental desde la entrada en vigencia de la ley de 1838⁵. La sugestibilidad de la histérica no sería sino el revés del poder médico⁶.

En segundo lugar, Michel Foucault dedicó unas páginas de su tesis de 1961 al fenómeno de la histeria⁷. La histeria, junto con la hipocondría, sería una de las formas en que la locura ha adquirido, durante el período clásico, una positividad desprendiéndose del núcleo de sinrazón que hasta entonces había gobernado la experiencia de la locura⁸.

[5]. Respecto de esta ley, véase Robert Castel, *El orden psiquiátrico*, *op. cit.*, principalmente pp. 225-238 y 327-336.

[6]. En términos que para nada contradicen algunas tesis de su curso sobre el poder psiquiátrico, Foucault sostenía en 1954: “*En el campo de la patología mental la realidad del enfermo no permite semejante abstracción, y cada individualidad mórbida debe ser atendida a través de las actitudes del medio a su respecto. En Francia, la tutela impuesta al alienado por la ley de 1838, su total dependencia de la decisión médica, contribuyeron sin duda a fijar, a fines del siglo pasado, el personaje histérico. Desposeído de sus derechos por el tutor y el consejo de familia, prácticamente de nuevo en un estado de minoría jurídica y moral, privado de su libertad por la omnipotencia del médico, el enfermo se convertía en el centro de todas las sugerencias sociales; y en el punto de convergencia de estas prácticas se establecía la sugestibilidad como el síndrome mayor de la histeria. Babinski imponía a su enferma desde afuera la influencia de la sugestión y la conducía a un punto tal de alienación, que anulada, sin voz ni movimiento, estaba pronta a aceptar la eficacia de la palabra milagrosa: “Levántate y anda”. Y el médico encontraba el signo de la simulación en el triunfo de su paráfrasis evangélica, puesto que la enferma, siguiendo la prescripción irónicamente profética, realmente se levantaba y realmente caminaba. Pues bien, lo que el médico denunciaba como una ilusión era en verdad un resultado de su práctica médica: esta sugestibilidad era la consecuencia de todas las sugerencias, de todas las dependencias a las que estaba sometido el enfermo. Si las observaciones actuales no ofrecen semejantes milagros, ello no invalida la realidad de los éxitos de Babinski, pero prueba que la figura del histérico tiende a desdibujarse a medida que se atenúan las prácticas de la sugestión que antaño constituían el medio ambiente del enfermo.*” (Michel Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Buenos Aires, 2003, pp. 23-24).

[7]. Cf. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, *op. cit.*, Tomo I, pp. 432-461.

[8]. Foucault aclara que la forma en que la histeria ha obtenido esa positividad difiere de la forma en que lo lograron otras figuras de la locura (la demencia o la melancolía). La histeria, piedra basal de las futuras enfermedades nerviosas, conllevó una tal positivización que, al tiempo que difícilmente podía desligársela de una problemática moral, dejaba asentada las bases para un máximo distanciamiento de la sinrazón (cf. *op. cit.*, Tomo I, pp. 391-392). ¿No habrá que ver allí una de las razones por las cuales Foucault, tal y como lo estudió Derrida en “*Ser justo*

A través de un análisis de las teorías que acerca de la histeria se formularon antes de la medicina asilar del siglo XIX, Foucault demuestra que la constitución del problema histérico se realizó en íntima ligazón a un trasfondo moral. Allí residiría, precisamente, su rol fundamental, ya que gracias a esa extraña positivización -caracterizada por la apelación a la falta moral-, produjo la caída de toda la experiencia clásica que reservaba el no-ser como lugar propio de la locura.

Por otra parte, en las clases del curso brindado en el *Collège de France* entre fines de 1973 y comienzos de 1974, Foucault otorga un lugar privilegiado al estudio de la histeria en su análisis del escenario práctico de la psiquiatría del siglo XIX. El filósofo caracteriza allí a las histéricas como las primeras representantes de un movimiento antipsiquiátrico: a través de sus síntomas, sus paroxismos lindantes a la simulación, reintroducían estratégicamente la problemática de la verdad en una psiquiatría que, mediante su acto fundacional, había operado una proscripción de dicha problemática⁹.

En razón de ello, Foucault ve en la histeria tanto menos una enfermedad que un fenómeno de lucha a través del cual las enfermas respondían a un poder disciplinario que, amparándose en el mero privilegio que se arrogaba por ser ciencia pero prescindiendo de toda problematización en derredor de la verdad, reducía la terapéutica a una imposición disimétrica de una fuerza¹⁰.

Partiendo del escenario estratégico que la vio nacer, la histeria no fue un obstáculo epistemológico, un resto de una manipulación torpe, un resabio de una metodología o de una teorización insuficiente. Fue principalmente un frente de lucha antipsiquiátrica, en tanto que bajo ese nombre debe entenderse todo movimiento que reintroduje-

con Freud" *La Historia de la locura en la edad del psicoanálisis*" (*op. cit.*), le niega al psicoanálisis la posibilidad de un diálogo con la sinrazón, ya que la práctica analítica inició su gesta precisamente en un trabajo sobre el certificado de defunción de aquella experiencia?

[9]. Cf. Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, *op. cit.*, pp. 15-34.

[10]. Cf. *op. cit.*, pp. 145-165. El nacimiento de la psiquiatría hay que abordarlo menos por el lado de un saber mejorado que por el sesgo de un poder de enfrentamiento que, en su accionar, podía prescindir incluso de un discurso verdadero que ordenase su práctica (cf. asimismo Robert Castel, *El orden psiquiátrico*, *op. cit.*, capítulo 2; Foucault, en *Historia de la locura en la época clásica*, principalmente en el capítulo "Nacimiento del asilo", había adelantado ya esta tesis (véase *op. cit.*, Tomo II, página 254)). En tal sentido, resulta claro que el dominio psiquiátrico no resulta ni de una ampliación del conocimiento médico ni de su traslado a otro campo de objetos. Tanto Foucault como Castel (cf. *op. cit.*, pp. 110 y ss.) demuestran una disimetría radical entre el naciente saber psiquiátrico y el discurso médico que le era contemporáneo.

ra la cuestión de la verdad en la locura, que volviese a traer la problemática de la relación de los síntomas y la cura con una verdad. El psicoanálisis es una forma de antipsiquiatría, mas no la primera, ya que el primer paso fundamental fue el dado por la pléyade de simuladores y simuladoras que a través de sus mentiras demostraban que no podía reducirse la locura a una ausencia de verdad.

Por último, durante el transcurso de una conferencia en la Universidad de Tokio en abril de 1978, Foucault retoma la cuestión del problema histórico¹¹. Volviendo a las tesis de *La voluntad de saber*, el filósofo pone en relación a la histeria -entendida como un desconocimiento parcial que el sujeto tiene de su deseo sexual- con un fenómeno más global que le fue contemporáneo, definible en términos generales por los elementos inversos, es decir, por la proliferación de saber sobre la sexualidad a nivel social. Habría a nivel individual un saber en menos, contrapuesto a un *plus* de saber sobre la sexualidad en el espacio social interactivo. Foucault afirma que esta coexistencia es un problema crucial que no ha sido estudiado por el psicoanálisis. En tanto que éste último habría abordado el primer asunto, individual, el proyecto de Foucault se interesaría más bien por esa superproducción discursiva acerca del sexo, de la cual el mismo psicoanálisis formaría parte.

II. Alrededor de *La voluntad de saber*: del Concilio de Trento al “oído más famoso de nuestra época”

En 1976 aparece ese texto del que bien puede afirmarse que no cabe la pregunta que sí podía hacerse sobre otros del autor: ¿le interesa realmente a Foucault el psicoanálisis? El texto de 1976 no deja margen de duda, aunque habilita otra, quizá más difícil de responder aún: ¿qué entendiendo Foucault por psicoanálisis¹²?

En dicho escrito Foucault afirma que uno de los cuatro grandes

[11]. Cf Michel Foucault, “Sexualidad y poder”, en *Obras esenciales. Volumen III*, op. cit., pp. 129-147.

[12]. Valga como indicio de esta relevancia otorgada al discurso psicoanalítico el siguiente fragmento: “*La historia del dispositivo de sexualidad, tal como se desarrolló desde la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis.*” (Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. I- La voluntad de saber*, op. cit., página 158). En el mismo sentido, durante la conferencia recién comentada, Foucault deja claramente establecido un fuerte parentesco entre su indagación sobre los discursos acerca de la sexualidad y la preocupación por comprender la existencia del psicoanálisis desde la perspectiva implicada por una tal historia de la sexualidad (cf. Michel Foucault, “Sexualidad y poder”, op. cit., pp. 132-133).

conjuntos estratégicos que despliegan dispositivos de poder y saber referidos al sexo (y que, en ese mismo movimiento, producen a la sexualidad misma) es la *histerización del cuerpo femenino*, definida de la siguiente forma:

“... triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado –calificado y descalificado– como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; según el cual ese cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; según el cual, por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que produce y debe garantizar, por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación): la Madre, con su imagen negativa que es la “mujer nerviosa”, constituye la forma más visible de esta histerización.”¹³

La propuesta es intentar dilucidar la significación y los alcances de ese sintagma: *histerización del cuerpo de la mujer*.

Tal y como veremos más adelante, sucede con este escrito de Michel Foucault lo mismo que aquello que ocurre con los de Jacques Lacan: es verdad que sus temáticas, asuntos y metodologías son comunes a los presentados en el transcurso de los cursos que por esa misma época dictaba, de los cuales brinda, con un laconismo a veces hermético, el resumen de sus tesis esenciales y las problemáticas que permite resolver; sin embargo, igual de cierto resulta que deja por fuera muchas ideas, incluso muy interesantes, que ocuparon las horas de su enseñanza oral.

¿Qué es esta sexualidad, definida como el objeto reciente producido por dispositivos precisables? El elemento central de la tesis foucaultiana es que, desde hace al menos tres siglos, estamos impelidos a producir discursos sobre el sexo, al punto que en el sexo se escondería la verdad última a develar. El sexo no ha sido fundamentalmente reprimido, ni silenciado, ni prohibido. Quizá lo haya sido, pero ese no es el punto central. Lo importante es indagar lo que cabe decir de esta sed de producir discursos sobre la sexualidad, de esta proliferación de medidas disciplinarias que intensifican las sensaciones corporales al recortarlas, de estas medidas que, más que prohibir sexualidades polimorfos y hasta entonces libres, las han creado al discriminarlas, nombrarlas, tratarlas.

En esta “... verdadera explosión discursiva en torno y a propósito del

[13]. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., página 127.

sexo”¹⁴, un hito histórico es mencionado, el Concilio de Trento -aunque haya que esperar a la edición de uno de los Cursos del *Collège de France* para captar su relevancia, que en el texto que nos ocupa queda un tanto disuelta-. “... lo esencial es la multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo de ejercicio del poder mismo: incitación institucional a hablar del sexo, y cada vez más; obstinación de las instancias del poder en oír hablar del sexo y en hacerlo hablar acerca del modo de la articulación explícita y el detalle infinitamente acumulado.”¹⁵

El Concilio tridentino, al tiempo que establece una restricción sobre el uso que del lenguaje se hace para referir el sexo durante la confesión (ya no deben preguntarse detalles sobre posiciones amatorias, etc.), impone a su vez la obligación de decirlo todo a su respecto: pensamientos, deseos, sueños, imágenes. El sexo quizá ya no sea nombrado, pero porque en realidad todo lo nombra. Todo debe formar parte de la confesión según los nuevos manuales. “Bajo el manto de un lenguaje depurado de manera que el sexo ya no pueda ser nombrado directamente, ese mismo sexo es tomado a su cargo (y acosado) por un discurso que pretende no dejarle ni oscuridad ni respiro.”¹⁶ Desde entonces, no sólo la confesión es obligatoria y más regular, sino que también implica esa exigencia que bien vale, según Foucault, para nombrar a Occidente, y que consiste en la obligación de hablar a otro sobre cualquier cosa que tenga alguna relación con los placeres y el sexo, en convertir todo deseo en discurso posible.

Dicho Concilio, al tiempo que modificaba sustancialmente la práctica confesional, dejaba instaurada la marca que occidente no ha hecho más que repetir. Decirlo todo, llevar todo lo referido al sexo al plano de un discurso que, por el hecho de decirse, tendría efectos sobre el sujeto. La medicina, la pedagogía, la arquitectura, la policía son los nombres de otros agenciamientos de esta premisa que hace proliferar los discursos sobre el sexo, de lugares donde las figuras del deseo y el placer pueden ser contadas, reguladas, medidas, clasificadas. Que el sexo sea un secreto a descubrir, algo siempre por decir, algo que de una u otra forma se rehúsa a ser volcado en palabras: todo ese tema de lo indecible no es sino otro engranaje de esta conminación a producir discursos sobre el sexo. “Lo propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan destinado a hablar del sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como el secreto.”¹⁷

[14]. *Op. cit.*, página 25.

[15]. *Op. cit.*, página 26.

[16]. *Op. cit.*, página 28.

[17]. *Op. cit.*, página 47. Destacado en el original.

El punto esencial de este asunto es que la forma de producir esa verdad que habitaría en el sexo, la manera en que esta conminación a hablar de sexualidad se encarnó desde un comienzo fue la confesión. “*La confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo.*”¹⁸ La confesión define la matriz, evidente hoy, necesaria, en que Occidente define su producción de verdad.

A través de la medicina, la justicia penal, la pedagogía, la confesión, ya secularizada y separada de la penitencia pastoral que la definió, pasó a irradiarse por múltiples puntos de la maquinaria social, hasta el momento -casi imposible de precisar por nosotros de tan acostumbrados que estamos a sus exigencias- en que es el sustento esencial de los discursos científicos sobre el sujeto¹⁹.

*“... desde hace casi ciento cincuenta años, está montado un dispositivo complejo para producir sobre el sexo discursos verdaderos: un dispositivo que atraviesa ampliamente la historia puesto que conecta la vieja orden de confesar con los métodos de la escucha clínica. Y fue a través de este dispositivo como, a modo de verdad del sexo y sus placeres, pudo aparecer algo como la “sexualidad”.”*²⁰

En aras de una mayor precisión, digamos que, según Foucault, la sexualidad es un objeto inventado por unas prácticas que concierne- ron fundamentalmente a una economía discursiva signada por el afán

[18]. *Op. cit.*, página 79.

[19]. Todos los discursos científicos debieron entonces resolver la problemática concerniente a la forma en que era posible hacer coincidir las exigencias de la cientificidad y la producción de verdad implicada en la confesión. Foucault propone la existencia de 5 mecanismos mediante los cuales nuestra sociedad logró tal conciliación. Los mecanismos serían los siguientes (*cf. op. cit.*, pp. 82-85): 1. Codificación clínica del hacer hablar (“... *combinar la confesión con el examen [...] la hipnosis con la rememoración de recuerdos, las asociaciones libres: otros tantos medios para reinscribir el procedimiento de la confesión en un campo de observaciones científicamente aceptables*”, *op. cit.*, página 82). 2. Postulado de una causalidad general y difusa. 3. Principio de una latencia intrínseca de una sexualidad. 4. Método de la interpretación. 5. Medicalización de los efectos de la confesión. ¿No estarían ubicados en tales procedimientos, no sólo las condiciones de posibilidad del saber freudiano, sino las razones por las cuales tal saber no hizo más que llevar hasta su punto extremo las necesidades de un dispositivo como el descrito? Una atención más detenida a esa soldadura entre mecanismos de veridicción tan dispares nos permitiría entender mejor la razón por la cual Foucault emparenta al psicoanálisis con la confesión. Tal y como veremos más adelante, ese parentesco poco tiene que ver con la forma en que suele ser entendido, aún por los lectores más atentos.

[20]. *Op. cit.*, pp. 85-86.

de moldear discursos sobre los cuerpos y sus placeres. He aquí la definición que el filósofo ofrece de la sexualidad:

“La “sexualidad”: correlato de esa práctica discursiva lentamente desarrollada que es la scientia sexualis. Los caracteres fundamentales de esa sexualidad [...] corresponden a exigencias funcionales del discurso que debe producir su verdad. En la intersección de una técnica de confesión y una discursividad científica [...] la sexualidad se definió “por naturaleza” como: un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar.”²¹

En otros términos, la rareza del objeto sexualidad reside en que él no es nada más que el entrecruzamiento de ciertas prácticas intrínsecas al acaecer de dicha economía discursiva. No es nada más que la posibilidad que porta de desencadenar una enfermedad. No es sino su posibilidad de servir de profundidad retirada de un sentido a develar.

La sexualidad es la contracara de un proceder discursivo que incita a hablar sobre sexo y que propone que allí, en ese discurrir, en ese platicar sobre los placeres y en los placeres mismos, se esconde una verdad, la verdad oculta y más significativa del sujeto. Sólo teniendo presente esa definición de la sexualidad podemos entender el papel central que en todo esta historia le corresponde a la confesión.

Tenemos sexualidad porque somos confesionales.

La confesión funciona aquí como el nombre de un dispositivo, de la misma forma que en *Vigilar y castigar* lo hacía el panoptismo. Aquello que hacía de este último un término un tanto vago es lo que hace de la práctica confesional una noción tan difícil de precisar. Pero allí mismo está el arcano de su fuerza explicativa. El panoptismo no se refería sólo a una forma de construir edificios, sino que era, principalmente, el nombre de toda una reconfiguración de las relaciones de poder, de una novedosa forma de constituir los objetos, de plantear una mirada que los objetiva y de generación de subjetividad. De igual manera, la confesión designa algo más que el rincón regulado de las iglesias. Sirve para caracterizar muchos de los componentes que gobiernan la empresa de producir la verdad del sujeto a partir de una cierta manera de proceder con los placeres. Estudiar la confesión, sus estrategias, la forma en que la verdad se modula a través de sus prácticas,

[21]. *Op. cit.*, página 86.

qué definición de verdad pone en juego, qué relación de poder constituye y perpetúa en su accionar, todas esas preguntas exceden la mera historiografía de una disciplina católica. Por extraño que nos parezca, la confesión es la matriz primera e insustituible de todos los discursos a cuyo través se ha constituido la sexualidad y el hombre sexuado²².

*“Desde hace varios siglos, con ese juego se constituyó, lentamente, un saber sobre el sujeto; no tanto un saber de su forma, sino de lo que lo escinde; de lo que quizá lo determina, pero, sobre todo, hace que se desconozca. Esto pudo parecer imprevisto, pero no debe asombrar cuando se piensa en la larga historia de la confesión cristiana y judicial, en los desplazamientos y transformaciones de esa forma de saber-poder, tan capital en Occidente, que es la confesión: según círculos cada vez más estrechos, el proyecto de una ciencia del sujeto se puso a gravitar alrededor de la cuestión del sexo. La causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe, todo eso balló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo.”*²³

No creo que sea demasiado aventurado afirmar que en estas palabras está formulada la razón principal por la cual Foucault establecerá, más de una vez, una continuidad entre la confesión y el psicoanálisis²⁴. Tal continuidad está señalada no tanto en que el discurso analí-

[22]. Foucault se ha referido a la confesión en otros textos. Por ejemplo, en las seis conferencias que en 1981 dio en la Universidad Católica de Lovaina, tituladas “*Mal faire, dire vrai*”, de las cuales contamos, en castellano, sólo con el resumen que de ellas hizo Tomás Abraham, incluido en la tercera edición de su texto *Foucault y la ética* (Ediciones Letra Buena, Buenos Aires, 1992, pp. 67-117). En dichas conferencias Foucault brindó una profunda caracterización de la práctica confesional entendida como forma de veridicción, como manera prototípica en que en occidente se ha encarnado la preocupación cristiana por que el sujeto produzca una verdad sobre sí. En la primera de dichas clases, Foucault se refirió a la extensión de la confesión, es decir, al asunto que intentamos comprender y que concierne a la forma en que la confesión como práctica de verdad ha invadido o sustentado múltiples prácticas y discursos (la literatura, la medicina, la justicia) constitutivos de nuestra modernidad.

[23]. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*, página 88.

[24]. Véase por ejemplo, en la página 158: “*La gran exigencia de confesión formada muchísimo antes adquiere en él [en el psicoanálisis] el sentido nuevo de una comisión a levantar la represión*”; véase asimismo el pasaje de la página 82 citado en nota 19, *supra*; cf. también la página 193; asimismo *Los anormales*, *op. cit.*, pp. 160-161; “El juego de Michel Foucault”, *op. cit.*, pp. 200, 204, 205; “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, en *DE III*, *op. cit.*, página 235. Aún en 1981, Foucault seguía estableciendo dicho parentesco durante una entrevista (cf. “Interview de Michel Foucault”, en *DE IV*, *op. cit.*, página 665: “*La psychanalyse*

tico prosiguiera con la costumbre y la conminación del “hacer decir”, sino en que la maniobra confesional es el punto cero que habilitó la posibilidad de concebir un sujeto dividido, dado que ha producido, como efecto incalculable, una subjetividad acosada por un envés del que ella nada puede saber pero del cual todo puede decir.

La tesis de Foucault respecto de la ligazón entre el campo analítico y los fenómenos confesionales no puede rebatirse recordando simplemente que la praxis analítica, en sentido estricto, no obliga al sujeto a confesar sus secretos. Elegir esa opción es entender por confesión, no ese dispositivo complejo de producción de verdad, sino una restringida costumbre de ciertas religiones. La razón por la cual se suele responder a Foucault por esa vía, ingenua, facilitada por tantas evidencias, deba buscarse tal vez en la poca atención que puso Foucault, en su obra escrita, en enfatizar que la confesión hacía alusión más bien a un dispositivo matricial e irradiado de producción de verdad.

De este argumento se ha ocupado el psicoanalista francés Jean Allouch en sus desarrollos sobre la erotología. Allouch está en lo cierto cuando afirma que sorprende la poca atención que el discurso lacaniano ha prestado a las objeciones que Foucault esgrime en *La voluntad de saber* respecto del psicoanálisis. El autor intenta responder a tales objeciones sin por ello desconocer las observaciones y advertencias del filósofo. Por ejemplo, en el capítulo final de *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, Allouch profiere esa frase de la cual podemos decir, en base a los recorridos que hemos seguido en nuestra investigación, que resulta al menos extraña -máxime si atendemos a la lectura de Foucault en que se basa una tal propuesta-: “... la posición del psicoanálisis, digo, será foucaultiana o el psicoanálisis no será más.”²⁵.

La convergencia de Foucault con Lacan es establecida allí a partir del punto en el cual ambos autores coinciden: el problema no es el de la verdad sino el del decir verdadero. En los términos de Allouch, el psicoanálisis lacaniano, siendo erotología, no se corresponde con la forma en que Foucault entiende al psicoanálisis, ya que el filósofo definiría al discurso psicoanalítico como técnica de la confesión. En palabras de Allouch:

“En el momento en que Foucault criticaba justamente al psicoanálisis como empresa que hacía confesar, Lacan declaraba...”²⁶; y allí Allouch inserta un

n'est donc pas une science avant tout, c'est une technique de travail de soi sur soi fondée sur l'aveu [El psicoanálisis no es, por lo tanto, ante todo una ciencia; es una técnica de trabajo de sí sobre sí fundada sobre la confesión]).

[25]. Jean Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, Edelp, Córdoba, 1998, página 169.

[26]. *Op. cit.*, página 174.

fragmento de la sesión del 18 de diciembre de 1973 del Seminario de Jacques Lacan, en la cual éste afirma que él no hace decir lo que sea a nadie, sino que más bien su función es escuchar. Esta cita le permite al autor dar por terminado el asunto, ya que “... *el psicoanálisis, el lacaniano en todo caso, con su “Yo no se lo bago decir”, se sitúa en la antípodas de la confesión.*”²⁷.

Nada diremos aquí de las conclusiones a las que arriba el autor, por ejemplo al situar muy bien, con total precisión, no sólo que Foucault sabía distinguir a Lacan de cierto otro psicoanálisis, sino que su trabajo respecto de la *parrhesía* durante los últimos años de su enseñanza lo situaban en total correlación a la erotología analítica.

Allouch termina con estas palabras: “... *ha llegado el momento de darle una vuelta más a la erotología analítica. No se tratará tanto de decir la verdad sobre el eros (lo que bien puede producirse ocasionalmente, pero nunca cuando la cosa es apuntada, que es precisamente el psicoanálisis que combate Foucault) como el carácter erótico del decir verdadero. No se tratará tanto de cómo hablar verdaderamente de su vida erótica sino de cómo eros juega con esa carta del hablar verdadero para fines que sólo tienen poco que ver con la verdad, que son, por ejemplo, de seducción, o de gobierno del prójimo.*”²⁸.

Cuanto dice Allouch no escapa a la verdad. Es cierto que a veces Foucault trata al psicoanálisis como técnica que pivotea alrededor de una conminación a decir el sexo verdadero de uno. Sin embargo, Allouch atiende sólo a esta versión restringida del asunto confesional, cuando en realidad para medir la crítica de Foucault hay que poder precisar bien a qué se refiere con el concepto de confesión y porqué lo liga a la posibilidad del armado de un discurso sobre el sujeto sexuado. El error de Allouch es creer que el designio del proyecto de Foucault es combatir aquello que de confesional tendría cierto psicoanálisis (en tanto éste se base en la exigencia hecha para que el sujeto hable acerca de lo que hace de su cuerpo), cuando en realidad en el acercamiento del filósofo se tra-

[27]. *Op. cit.*, página 175. En el mismo sentido, ninguna de las aserciones de Lacan alcanzan en lo más mínimo para refutar u objetar la tesis de Foucault sobre la confesión, ya que aquellas no hacen más que insistir sobre unas particularidades de la técnica analítica que no hacen al núcleo de la hipótesis del filósofo. Por ejemplo, Lacan, ante la observación de un periodista italiano que afirmaba que la gente se confiesa ante el psicoanalista, respondía: “*iDe ninguna manera! No tiene nada que ver. En el análisis, se empieza por explicar a la gente que no están allí para confesarse. Este es el principio de nuestro arte. Están allí para decir cualquier cosa.*” (Jacques Lacan, “El triunfo de la religión”, en *El triunfo de la religión precedido de Discurso a los católicos*, Paidós, Buenos Aires, 2005, página 78; agradezco a Carlos Walker el haberme acercado esta cita).

[28]. Jean Allouch, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, *op. cit.*, página 188.

ta de inscribir al discurso psicoanalítico en la brecha abierta en Occidente gracias a la diseminación de instancias que han creado la subjetividad sexuada mediante mecanismos delineados tras la pastoral cristiana.

Dejo de lado, en este breve comentario, muchos de los desarrollos de *La voluntad de saber*, como ser la demostración de la razón por la cual la sexualidad pudo asumir la importancia estratégica que asumió, sobre todo en el punto en que devino uno de los engranajes fundamentales del bio-poder, es decir, de la emergencia en Occidente de la serie de prácticas y saberes que por vez primera en la historia hicieron que la vida fuera objeto de una preocupación esencial.

Hemos visto, así, que lo designado por Foucault mediante el sintagma *histerización del cuerpo femenino* constituye una de las estrategias principales del dispositivo instaurador de la sexualidad. Dicho dispositivo nombra la productividad de cierta economía de creación de verdad basada en esa manía de exigir discursos sobre el sexo, o en ese afán por arribar a las condiciones suficientes como para que tales discursos puedan producirse. Todo ello gobernado por la matriz confesional que rige el conjunto.

En razón de ello, antes de otorgar ciertas precisiones sobre la forma en que las prácticas confesionales han confeccionado sexualidad, y previamente a demostrar la forma en que ese dispositivo confesional se liga de cierta forma a los avatares del cuerpo femenino, podemos abrir un breve paréntesis para analizar el concepto de “sexo”. De no hacerlo se corre el riesgo de inutilizar la propuesta de Foucault cayendo en el error de concebir todo el dispositivo de sexualidad como un simple recubrimiento tras el cual habita un objeto de extraña inmanencia.

III. Del sexo

La necesidad de incluir este apartado responde a la constatación de que lo antes expuesto no puede dejar de conducirnos a la problemática del par de opuestos, desde la cual se desprender algunos interrogantes: ¿por qué las mujeres? En el sintagma “histerización del cuerpo femenino”, ¿qué señala lo femenino?

Es decir, ¿es este proceso una forma en que ciertas prácticas sociales inciden sobre un sexo real, o es el problema mismo de la existencia del sexo aquello que cabe poner en cuestión? ¿Hay sólo dos sexos verdaderos? ¿Existe algo así como un sexo verdadero? La bipartición entre un sexo masculino y uno femenino, ¿debe ser planteados en términos de verdad?

Podemos rastrear el tema en dos momentos de la obra de Michel

Foucault. En las últimas páginas de *La voluntad de saber*, el autor se pregunta si toda su propuesta de un dispositivo de sexualidad no hace más que desconocer un dato empírico irreductible e incuestionable como la existencia del sexo real. Por una parte, Foucault se encarga de argumentar que su perspectiva no ignora al cuerpo, sino que, al contrario, no suponéndolo como un dato previo a lo histórico, demuestra que incluso lo más real que hay de él es pasible de sufrir una historización.

Resta, sin embargo, la pregunta más importante: aún suponiendo que tal dispositivo exista, ¿no hay acaso una materialidad última e inobjetable del sexo? Foucault se adelanta: “*Pero, justamente, es esa idea del sexo la que no se puede admitir sin examen. ¿El “sexo”, en la realidad, es el anclaje que soporta las manifestaciones de la “sexualidad”, o bien una idea compleja, históricamente formada en el interior del dispositivo de sexualidad?*”²⁹.

Aquello que desde el siglo XIX llamamos sexo es algo que se distingue claramente de la mera constatación de una anatomía o una fisiología precisa; el problema del “sexo”, en su particularidad, en su insularidad misteriosa y con poderes, se constituyó a través de cada uno de los cuatro pilares que conforman el dispositivo de sexualidad. En el caso de la *histerización de la mujer*, “... el “sexo” fue definido de tres maneras: como lo que es común al hombre y la mujer; o como lo que pertenece por excelencia al hombre y falta por lo tanto a la mujer; pero también como lo que constituye por sí solo el cuerpo de la mujer, orientándolo por entero a las funciones de reproducción y perturbándolo sin cesar en virtud de los efectos de esas mismas funciones.”³⁰.

Cada una de los cuatro focos estratégicos colaboró en la construcción del problema del “sexo”, cada uno con sus prescripciones y sus cautelas trazó líneas de fuerza que convergerían en ese “sexo” que sería la materialidad de un real último. Ese objeto sexo cumplió tres funciones. En primer lugar, agrupó bajo una misma figura la dispersión de los fenómenos anatómicos, fisiológicos, placenteros, etc., que desde entonces nominaba. En segundo lugar, permitió una permeabilidad entre los saberes referidos a la sexualidad y los desarrollos cientí-

[29]. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., página 185. Esa pregunta repite los vaivenes del proyecto mismo de Foucault. Éste último aclara en algunas entrevistas que en un primer momento de su investigación el sexo era un dato previo que la sexualidad venía a recubrir, pero que luego, la hipótesis fue la que ahora estamos sopesando (cf. Michel Foucault, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, en *DE III*, op. cit., pp. 228-236).

[30]. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., página 185. Es sabido que, según Foucault, los otros tres grandes conjuntos estratégicos que participan en la producción de la sexualidad son la *pedagogización del sexo de los niños*, la *socialización de las conductas procreadoras* y la *psiquiatrización del placer perverso* (cf. op. cit., pp. 127-129, 185-187).

ficos de la biología. Por último, la idea del “sexo” permitió que el poder fuera comprendido en términos de prohibición y ley que se aplicarían sobre un real que se resiste.

“... el sexo [...] no es sino un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y su funcionamiento. No hay que imaginar una instancia autónoma del sexo que produjese secundariamente los múltiples efectos de la sexualidad a lo largo de su superficie de contacto con el poder. El sexo, por el contrario, es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su maternidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres.”³¹

En 1978, Foucault publica como libro el diario de un hermafrodita del siglo XIX, al cual adjunta los informes médicos ligados al caso y los artículos periodísticos que hicieron eco de su apagado revuelo. En esa primera edición en francés, el filósofo se había limitado a ordenar el material, sin interponer introducción alguna. Había escrito unas simples líneas explicando el destino del manuscrito y las fuentes del material compilado. Dos años después, en ocasión de la edición americana, Foucault agrega como prólogo un texto titulado “*El sexo verdadero*”, el cual a su vez es la reescritura de un texto que el filósofo había presentado en mayo de 1979 en unas jornadas organizadas por una agrupación homófila³².

[31]. *Op. cit.*, página 188.

[32]. Respecto de estos datos, véase Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, *op. cit.*, pp. 251 y ss. Allí se puede asimismo consultar el texto que figuraba en la contratapa de la edición francesa del libro. Véase, por otra parte, el reciente libro que la psicoanalista Raquel Capurro dedicó exclusivamente al asunto, *Del sexo y su sombra. Del “misterioso hermafrodita” de Michel Foucault*, Epee, Córdoba, 2004. La autora construye allí una hipótesis que explicaría la inclusión de la introducción de Foucault en la edición norteamericana del libro, así como el papel que en el cambio de estrategia del filósofo habría desempeñado la otra modificación aparecida con tal edición, esto es, la inclusión de un segundo texto, esta vez la novela de Oskar Panizza “*Un caso escandaloso*”. Me interesaría detenerme en un pasaje del libro, por otro lado lleno de observaciones interesantes. Capurro le otorga un lugar central a un fragmento de la introducción de Foucault, de cuya lectura extrae una de las hipótesis en que se sostiene toda su propuesta. Dicho fragmento es el siguiente: “Ella, él, muchacho-muchacha, el masculino-femenino de eternidad imposible, no es nada más que aquello que pasa, por la noche, en los sueños, los deseos y los temores de cada uno.” (citado en Raquel Capurro, *op. cit.*, página 170; la traducción es de la autora, y presenta unas leves divergencias respecto de la traducción castellana, la cual es citada por la misma autora en la página final de su libro (pá-

El pequeño opúsculo de Foucault comienza con estas palabras: “¿Verdaderamente tenemos necesidad de un sexo verdadero?”³³. Occidente

gina 207), aunque en tal ocasión su cita no es textual, ya que la autora, con acierto, agrega –sin aclararlo– la palabra “que”, faltante en la versión castellana: “Ella no es nada más [...], aquello que discurre...” (Michel Foucault, “El sexo verdadero”, incluido en Michel Foucault, *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Editorial Revolución, Madrid, 1985, página 20)). Ahora bien, veamos el contexto de la cita: “... Panizza deja voluntariamente en el centro de su relato una amplia zona de sombra: allí donde precisamente se encuentra Alexina. Hermana, maestra, colegial inquietante, querubín extraviado, amada, amante, fauno errante por el bosque, incubo que se desliza en los dormitorios tibios, sátiro de piernas peludas, demonio que se exorciza: Panizza sólo presenta los perfiles fugitivos bajo los cuales aparece ante los otros. Ella no es nada más, ella, el hombre-mujer, el masculino-femenino de eternidad imposible, [que] aquello que discurre, por la noche, en los sueños, los deseos y los temores de cada uno.” (Michel Foucault, *ibíd.*). Hemos consultado el texto en francés (cf. Michel Foucault, “Le vrai sexe”, en *DE IV*, *op. cit.*, pp. 115-123) y las diferencias de traducción no retendrán nuestra atención por el momento. Nos interesa más bien la lectura que el párrafo merece. A mi entender, lo que Foucault dice en tales líneas es que, en el texto de Panizza, Alexina no es más que aquello que circula por los sueños y deseos; ¿de quién?, pues de esos otros –sus compañeras de convento– ante quienes aparece bajo tales figuras mencionadas. De ninguna manera “los sueños de cada uno” apunta a los sueños que cada cual, cada lector, tiene. Sostener la inversa es el error en que cae Raquel Capurro a lo largo de su texto (véase Raquel Capurro, *op. cit.*, pp. 168-171, 181, 184, 206, 207), al punto que llega a proponer aserciones que desde ningún punto de vista pueden integrarse al proyecto de Foucault: “El verdadero sexo de Alexina se convierte en un asunto del lector-espectador, subraya Foucault, pues en la penumbra, por su solo perfil, Alexina se convierte en una figura de sus sueños. El lector es remitido a esa otra escena. [...] El caso no se encamina a una mayor objetivación, sino que, por el contrario, una subjetivación posible es puesta en juego, remitiendo al lector a su relación con un decir verdadero, ese que pasa por la vía regia de los sueños.” (*op. cit.*, página 171). Foucault vendría así, en la fantástica versión de la autora, en una suerte de psicoanalista *sui generis*: “... el movimiento al que invita Foucault es un movimiento de subjetivación que nos lleva hasta la escena de nuestros sueños. Ese movimiento es del mismo tipo del realizado por un analizante cuando, en el relato de su sueño se descubre, localizadamente, siendo y no siendo allí donde su sueño desea” (*op. cit.*, página 184). La insistencia con que la autora vuelve una y otra vez a esos “sueños de cada uno” es la obstinación misma que muestra en querer, como sea, no importa cómo, hacer absurdamente de Foucault un lacanian sin diván: “... Foucault, siguiendo a Panizza, deja que Alexina pierda toda corporeidad [...] y la acerca a LO MÁS ÍNTIMO DE CADA UNO, a los propios sueños. [...] A la conminación del orden establecido [...] Foucault responde INVITANDO A REPLICAR DESDE LA ESCENA DE LOS SUEÑOS. LOS SUEÑOS SABEN DE OTRA COSA, LOS SUEÑOS SUBVIERTEN el pretendido orden de las luces y las sombras. [...] Remitido a sus sueños, finalmente, es al real del deseo y a su polimorfismo que se ve remitido el lector.” (*op. cit.*, pp. 206-207, los destacados son míos).

[33]. Michel Foucault, “El sexo verdadero”, *op. cit.*, página 11. Tal y como lo señala Capurro en el texto ya citado, la introducción de la edición española del libro es incom-

habría respondido por la afirmativa, pero esa aseercción tiene su historia, pues hasta no hace mucho tiempo las cosas habrían sido muy distintas. El indicador de ello es hallado por Michel Foucault en la forma en que se trataba a los hermefroditas durante la Edad Media y el Renacimiento. Durante siglos no existía la conminación coactiva a que tengan sólo un sexo, sino que era posible que tuvieran dos. La mezcla de sexos era aceptada, y había sólo dos indicaciones. En primer lugar, el padre debía asignar un sexo al nacer, sexo que luego, en la adultez, el sujeto podía aceptar o cambiar a su gusto. En segundo lugar, una vez elegido su propio sexo, el individuo debía respetar su propia decisión.

A partir de la modernidad, y en base a medidas impulsadas por los aparatos de Estado, los discursos médicos y la jurisprudencia, a cada cual le correspondía un sexo y sólo uno. “*Desde el punto de vista médico, esto significa que, ante un hermafrodita, no se tratará ya de reconocer la presencia de dos sexos yuxtapuestos o entremezclados, ni de saber cuál de los dos prevalece sobre el otro, sino de descifrar cuál es el sexo verdadero que se esconde bajo apariencias confusas.*”³⁴ Por otra parte, y contemporáneamente a esta modificación, el sujeto no podrá ya elegir su sexo, sino que tal prerrogativa recaerá sobre el experto.

Más allá de los adelantos médicos sobre el asunto, actualmente seguimos sosteniendo que hay un sexo verdadero, debe haberlo. No sólo el tener un sexo se mide en términos de lo verdadero, sino que, más importante aún, entre el sexo y la verdad se establece una relación de parentesco y copertenencia a partir de discursos como la psiquiatría, la psicología y, según Foucault, también el psicoanálisis. “*En el fondo del sexo, la verdad*”³⁵. En clara continuidad con lo que cuatro años antes Foucault había afirmado en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, sostiene que por todas partes nos circunda la consigna de buscar nuestra verdad más íntima y fundamental en los acaeceres de nuestro sexo.

Consentimos a que haya prácticas sexuales diversas, no las condenamos penalmente, pero somos incapaces de desechar en nuestro pen-

pleta respecto de la versión publicada en los *Dits et écrits* de Foucault. Por otra parte, Foucault retornó a dicha pregunta en varias entrevistas. Por ejemplo, en el transcurso de una conversación en 1981, el filósofo decía: “*Le problème n'est pas de découvrir en soi la vérité de son sexe, mais c'est plutôt d'user désormais de sa sexualité pour arriver à des multiplicités de relations.*” [El problema no es descubrir en sí la verdad de su sexo, sino más bien usar en adelante de su sexualidad para llegar a una multiplicidad de relaciones] (Michel Foucault, “De l'amitié comme mode de vie”, en *DE IV, op. cit.*, página 163). Véase asimismo “Interview de Michel Foucault”, en *DE IV, op. cit.*, pp. 656-667.

[34]. Michel Foucault, “El sexo verdadero”, *op. cit.*, página 13.

[35]. *Op. cit.*, página 15.

samiento la idea de que allí hay algún error, alguna quimera. Deberíamos tener un sexo, uno solo, y ese debería ser el verdadero.

*“En el lugar de cruce de estas dos ideas –no puede haber confusión en torno al sexo; nuestro sexo encierra lo que hay de más verdadero en nosotros mismos-, el psicoanálisis ha enraizado su vigor cultural. Él nos promete, a la vez, nuestro sexo, el verdadero, y toda esta verdad sobre nosotros que palpita secretamente en él.”*³⁶

Respecto de ese enunciado, cabe distinguir sendos elementos. Por una parte, la crítica apunta al aspecto ya visto, esto es, que el discurso analítico no haría otra cosa que extremar el dispositivo de sexualidad al postular que hay una verdad a descubrir en el sexo –cuestión que está estrechamente ligada al asunto de la confesión, del cual ya nos hemos ocupado y al cual volveremos más adelante. Por otra parte, el psicoanálisis participaría a su vez de la campaña occidental de erradicación de una confusión posible entre los sexos. Habría sólo dos sexos, cada cual tan verdadero como el otro.

En efecto, el psicoanálisis freudiano no sólo sitúa en las peripecias del sexo a la verdad del sujeto, sino que también opera a partir de un énfasis claro en la pertenencia del individuo a uno u otro de los sexos anatómicamente definidos.

Es oportuno recurrir aquí a los textos de Geneviève Fraisse, quien se ha ocupado de este problema en varias oportunidades³⁷. La autora hace un recorrido por los discursos filosóficos que el siglo XIX ha producido acerca de la diferencia de los sexos. Tras un resumen de las posiciones de Fichte, Kant y Hegel, concluye que “*La metafísica del siglo XIX se alimenta de los conceptos de dualidad, relación y unidad de polos opuestos, cuya diferencia de sexos es una de sus representaciones, incluso, tal vez, una metáfora fundamental.*”³⁸. A cierta distancia de estos autores, se asiste a la emergencia de pensadores como Comte, Schopenhauer o Kierkegaard, cuya novedad en lo concerniente al asunto de

[36]. *Ibid.* Aún se escuchan en nuestro medio los ecos de la insistencia con que muchos analistas volvían una y otra vez al asunto de la “sexuación del sujeto”. Retornar a esas discusiones no haría quizá otra cosa que prestar razón a la aserción de Foucault.

[37]. Véase Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*, Manantial, Buenos Aires, 1996; “Del destino social al destino personal. Historia filosófica de la diferencia de los sexos”, incluido en *Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus, Madrid, 1992, Tomo 7, pp. 56-89; “La diferencia de los sexos, una diferencia histórica”, en AA.VV., *El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos*, Ediciones de la flor, Buenos Aires, 1993, pp. 31-52.

[38]. Geneviève Fraisse, “Del destino social al destino personal. Historia filosófica de la diferencia de los sexos”, *op. cit.*, página 61.

los sexos reside en que en sus obras el filósofo aparece como individuo que piensa desde su posición de ser sexuado. Lo privado invade la escena filosófica.

El punto que retiene nuestro interés reside en la forma en que la autora caracteriza al psicoanálisis: “*Y Freud, si se lo considera desde el punto de vista de la historia de la filosofía, es el primero en plantearse la diferencia de sexo como objeto, como filosofema.*”³⁹ ¿En qué términos se realiza este planteo, este trabajo en derredor del nuevo filosofema? Fraisse afirma que la teoría freudiana de la sexualidad y acerca de la distinción entre los sexos, a pesar de las claras innovaciones que aporta, implica en no pocos puntos una continuidad con las tradicionales afirmaciones de la medicina clásica. A pesar del trabajo genealógico y de vaciamiento de ciertas categorías que los conceptos de Freud permiten, subsiste en la raíz de su concepción una idea de “destinación” de las mujeres, imposibilitadas a escapar al destino de su anatomía y a las consecuencias psíquicas que conlleva⁴⁰.

Fraisse constata que a pesar de la ruptura epistemológica introducida por el psicoanálisis al hacer de la diferencia de sexos un objeto de discurso, aquel pudo de todas maneras proseguir en una conceptualización “patriarcal” y conservadora de la relación sexual. Ciertamente “dogma psicoanalítico” sostiene una inmutabilidad de la relación entre los sexos, una certidumbre acerca de la ahistoricidad de los elementos de tal relación⁴¹.

Otro autor, Thomas Laqueur, tras mostrar su asombro por las inverosímiles construcciones freudianas acerca de la sexualidad femenina, afirma que “*Freud escribe como si hubiese descubierto en la anatomía los fundamentos de todo el mundo decimonónico del género. En una era dominada por la obsesión de justificar y distinguir los papeles sociales de hombres y mujeres, la ciencia parece haber encontrado en la distinción radical entre el pene y la vagina no ya un signo de diferencia sexual, sino la base misma de ésta.*”⁴².

[39]. *Op. cit.*, página 83.

[40]. Nos estamos refiriendo, por supuesto, al escrito de Freud “El sepultamiento del complejo de Edipo” de 1924, en el cual el autor no deja lugar a dudas respecto de la significación que hay que otorgarle a la frase “*La anatomía es el destino*” respecto de la problemática de la femineidad. La lectura que de ella hace Lacan, por ejemplo en la clase del 15 de mayo de 1963 durante su seminario dedicado a la angustia, no se corresponde desde ningún punto de vista con las (muy pocas) posibles interpretaciones que soporta la afirmación original.

[41]. Que cierta misoginia y masculinización no son privilegio de Freud sino que persisten en Lacan puede comprobarse a partir del texto de Michel Tort “Lo que un sexo sabe del otro”, en AA.VV., *El ejercicio del saber y la diferencia de los sexos, op. cit.*, pp. 153-183.

[42]. Thomas Laqueur, “<Amor veneris, vel dulcedo appeletur>”, incluido en Mi-

¿A qué se debió la insistencia de Freud en enfatizar la importancia del pasaje de la erogeneidad desde el clítoris a la vagina si no a su aceptación de una destinación heterosexual y monógama, normalizante, de las mujeres? ¿Cómo entender esa obstinación sabiendo que los estudios neurológicos habían demostrado desde hacía tiempo la gran excitabilidad de la zona clitoridea, estudios de los cuales no cabe sospechar que un neurólogo como Freud desconociera? Por otro lado, esa misma medicina no aportaba nada que apoyase el postulado freudiano de una sexualidad vaginal, sino más bien los datos que permitían sospechar que tal cosa era imposible. El autor del artículo postula lo siguiente: “*Así pues, si la interpretación freudiana es una teoría biológica, los conocimientos expuestos en cualquier manual de medicina del siglo XIX hacen de ella una farsa. Y, por último, si el advenimiento del orgasmo vaginal fuese consecuencia de procesos biológicos, entonces el problema planteado por Freud de “cómo una niña con disposiciones bisexuales deviene una mujer” podría resolverse con la fisiología sin necesidad del psicoanálisis.*”

“*La respuesta de Freud tiene que ser, por tanto, una teoría cultural con disfraz anatómico. La historia del clítoris es una parábola de la cultura, de cómo se dota al cuerpo de una forma falsa, utilizable por la civilización a pesar suyo, no debido a él.*”⁴³

Freud es el teórico de la ambigüedad sexual, con su descubrimiento de las pulsiones parciales y la hipótesis de la bisexualidad; sin embargo, por esa misma razón, es también el inventor de una antítesis inusitada, establecida entre un clítoris a ser abandonado y una vagina pasible de facultades erógenas. Laqueur sostiene que tras el mito freudiano de un desplazamiento de zona erógena se oculta otra cosa: “*El razonamiento de Freud, tan superficial como resulta a la luz de tres siglos de conocimientos anatómicos, es un claro ejemplo de arrogación retórica de la autoridad de la naturaleza para legitimar las creaciones de la cultura.*”⁴⁴

Freud, en clara diferenciación de sus contemporáneos, no aborda el problema de la sexualidad clitoridea por el sesgo de la teoría de la degeneración, sino que, retomando la preocupación propia de los autores del Renacimiento, se esmera por construir una explicación de cómo cuerpos cuyas anatomías no garantizan la elección heterosexual procreativa cumplirán de todas maneras el papel que la naturaleza les legó. Al mismo tiempo, “*... es un producto del biologismo decimonónico basado en la hipótesis de los dos sexos, cada uno de los cuales tie-*

chel Feher (comp.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus, Madrid, 1990, Tomo II, pp. 90-131; cita de la página 93.

[43]. *Op. cit.*, pp. 94-96.

[44]. *Op. cit.*, página 103.

ne sus propios órganos y fisiología, y de un evolucionismo que asegura que las partes genitales, incluso cuando no estén hechas para realizar el acto heterosexual natural, tienen que adaptarse. El resultado es que el mito cultural del orgasmo vaginal se expone en el lenguaje de la ciencia. Y así es como, no debido a la neurología, sino a pesar de ella, una niña se convierte en el ideal de mujer para la burguesía vienesa."⁴⁵

Gran parte de la teoría freudiana de la sexualidad femenina es el intento de argumentar la necesidad de un sexo tranquilo y reproductor, que, no encontrando en la anatomía la justificación buscada, se ampara en una mitología disfrazada tras una fisiología imaginaria.

IV. En torno del hablar: de la posesión mística a la parálisis histérica

*"... ¿qué me dices de ese comentario según el cual mi flamante prehistoria de la histeria ya habría sido archiconocida y publicada, aunque hace de esto varios siglos? ¿Recuerdas que siempre insistí en que la teoría medieval de la posesión, sustentada también por los fueros eclesiásticos, sería idéntica a nuestra teoría del cuerpo extraño y de la escisión de la conciencia? Pero ese diablo que se posesionaba de sus miserables víctimas, ¿por qué fornicaba siempre con ellas y de tan repugnantes maneras? ¿Por qué esas confesiones arrancadas bajo tormento son tan similares a las que mis pacientes me cuentan en el tratamiento psicológico?"*⁴⁶

El curso del *Collège de France* titulado *Los Anormales* nos brinda ciertas herramientas para responder a las siguientes cuestiones: ¿Puede establecerse, desde el punto de vista histórico, alguna relación entre la constitución de la sexualidad, la confesión y el cuerpo femeni-

[45]. *Op. cit.*, pp. 120-121. Todos los trabajos de Freud sobre la sexualidad femenina, tan míticos, tan inverosímiles, tan difíciles de sostener aún para la ortodoxia más empecinada (que es el lacanismo que hace del error la excusa para la introducción de "cuestiones de estructura") develan uno de los rostros de la función autor que analizaremos en el capítulo siguiente (*cf. infra*, Capítulo 4, § V).

[46]. Sigmund Freud, carta a Fliess del día 17 de enero de 1897. El destacado es mío.

no? ¿Existe alguna correlación entre la emergencia de la problemática de la sexualidad en el discurso psiquiátrico, aproximadamente en 1845-1850, y algún fenómeno que concierna a los puntos aquí problematizados? En resumen, podemos ahora abocarnos a una consideración más detenida respecto de las prácticas confesionales y de la matriz de veridicción que a través de ellas se gesta, para recién luego intentar comprender la nueva luz que estos periplos permiten echar sobre el sintagma de la *histerización del cuerpo femenino*.

Por supuesto, Foucault se niega a ver en el acontecimiento de la aparición de la sexualidad en el saber de la psiquiatría un fenómeno de levantamiento de una censura o la constitución de una mirada más certera. Para él se trata, más bien, de “... *un avatar, el avatar de un procedimiento que no es en absoluto de censura, represión o hipocresía, sino un procedimiento muy positivo, que es el de la confesión forzosa y obligatoria.*”⁴⁷. En tal sentido, Foucault realiza un breve repaso por la historia de la confesión en el catolicismo occidental, demostrando que, por ejemplo, la confesión obligatoria y ante otro no era, desde los inicios, un elemento de la penitencia cristiana. El canon 21 del cuarto Concilio de Letrán, en el año 1215, opera una primera transformación al instaurar la obligatoriedad de la confesión regular para los laicos, la cual además debe ser exhaustiva, exigiendo el detalle de todos los pecados e incluso de los no considerados graves.

El decreto conciliar del 30 de noviembre de 1215 afirma: “*Todo fiel de uno u otro sexo, llegado a la edad de la razón, debe confesar lealmente todos sus pecados al menos una vez al año a su cura, cumplir con cuidado, en la medida de sus medios, la penitencia a él impuesta y recibir con respeto, por lo menos en Pascuas, el sacramento de la eucaristía, salvo si, aconsejado por su cura y por una razón valedera, juzga su deber abstenerse temporariamente de ella. Si no, que tenga vedado ab ingressu ecclesiae de por vida y se le prive de la sepultura cristiana tras su muerte.*”⁴⁸

La siguiente modificación, y la más esencial, será definida por el Concilio de Trento y los tratados de Carlos Borromeo⁴⁹. Una de las

[47]. Michel Foucault, *Los anormales*, op. cit., página 159.

[48]. Citado en op. cit., página 165, nota 16. Acerca de la evolución de las prácticas confesionales en el cristianismo occidental, véase Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident*, Fayard, París, 1994, pp. 211-235, 517-535.

[49]. Al respecto de Carlos Borromeo, Jean Delumeau afirma: “... *las célebres INSTRUCCIONES A LOS CONFESORES, de san Carlos Borromeo, que la Iglesia postridentina reeditó incansablemente durante varios siglos en todas las diócesis de la catolicidad. En ellas se verá en vivo cómo la autoridad eclesiástica difundió cuanto pudo el pánico a la mujer y el dogma de su inferioridad esencial. Recordemos, no obstante, como contrapunto, que una visita canónica efectuada en Baviera en la época del concilio de Trento reveló que sólo el 3*

novedades introducidas en el siglo XVI concierne a lo que se exige de la confesión respecto del sexto mandamiento, el pecado de lujuria.

*“Lo que ahora va a estar en el centro mismo del interrogatorio sobre el sexto mandamiento ya no es el aspecto relacional sino el cuerpo mismo del penitente, sus gestos, sus sentidos, sus placeres, sus pensamientos, sus deseos, la intensidad y la naturaleza de lo que él mismo experimenta. El examen antiguo era en el fondo el inventario de las relaciones permitidas y prohibidas. El nuevo examen va a ser un recorrido meticuloso del cuerpo, una especie de anatomía de la voluptuosidad.”*⁵⁰

El nuevo examen, efecto de las alteraciones concernientes a la práctica confesional, hace hablar del cuerpo, incita una atención y una preocupación constantes sobre las sensaciones, los impulsos, logrando crear una “... *cartografía pecaminosa del cuerpo*”⁵¹. La concupiscencia y el pecado no son ya los desbordes de la carne que infringe las leyes, sino que ahora habitan dentro de esa unidad corporal. Se crea ese objeto nuevo, el cuerpo como sede de deseo y placer, y esa creación no es sino el efecto correlativo de la investigación analítica y discursiva impuesta por la confesión tridentina, caracterizada por la conminación de hacer pasar todos los detalles de la existencia individual por el filtro de un discurso ofrecido a otro, a otro que no puede ser cualquiera, sino que debe ser un sacerdote en particular. Hasta hacía pocos siglos, el pecado a confesar concernía a la falta que transgredía prescripciones relativas a las relaciones interpersonales y de parentesco. A partir de ahora, el acto confesional es la puesta en funcionamiento de la obligación de decir lo que a cada cual le sucede con su cuerpo, su imaginación, sus placeres solitarios, quedando así, si no suprimido, al menos relegado a un segundo plano, todo el conjunto de rupturas de pactos relacionales que hasta entonces constituían los elementos a confesar.

o el 4 por 100 de los sacerdotes no vivían en concubinato. Ante tal azote, una sociedad religiosa con dominante masculina –y que pretendía conservar ese privilegio– no podía reaccionar sino de forma desmesurada. Satán se había introducido en la plaza.” (Jean Delumeau, *El miedo en occidente*, Taurus, Madrid, 1981, página 499).

[50]. Michel Foucault, *Los anormales*, *op. cit.*, página 179.

[51]. *Op. cit.*, página 180. Otro de los efectos de las reformas postridentinas es la desaparición de la confesión comunitaria a principios del siglo XVII. Véase Francois Lebrun, “Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal”, en Philippe Ariés y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, Tomo 5, Taurus, Buenos Aires, 1991, pp. 71-111. En su artículo, Lebrun destaca la poca aceptación que en un comienzo tuvo la obligatoriedad de la confesión individual por parte de los fieles.

Citemos como ejemplo un fragmento del texto de L. Habert *Practique du sacrament de pénitence ou méthode pour l'administrer utilement*: “Como el pecado de impureza se comete en una infinidad de maneras, mediante todos los sentidos del cuerpo y todas las potestades del alma, el confesor [...] recorrerá uno tras otro todos los sentidos. A continuación, examinará los deseos. Y por último, examinará los pensamientos.”⁵²

La nueva pastoral tridentina, junto con la emergencia de este cuerpo deseante que suscita, tiene dos consecuencias. Por un lado, es el punto de partida de los discursos místicos. Y, por otro, concierne a los fenómenos de la posesión⁵³. Las posesiones serían los efectos de esta nueva cristianización que se produce desde el siglo XV mediante los procedimientos recién descritos, serían la “... repercusión [...] de una investidura religiosa y detallada y [...] de un discurso exhaustivo y de una autoridad exclusiva.”⁵⁴. El cuerpo poseído de la convulsa es el efecto retardado de los nuevos mecanismos confesionales que se instalaron principalmente luego del Concilio de Trento, efecto y cuestionamiento, espasmódica protesta por la nueva política de vigilancia de los cuerpos que la maniobra confesional instaló. Es éste un punto esencial en lo concerniente al dispositivo de sexualidad, ya que en él se aprecia la forma en que la matriz confesional y la femineidad confluyen en esa figura que Foucault nominó con el comentado sintagma.

“... en el fondo y llevada hasta cierto punto, la carne que la práctica espiritual de los siglos XVI-XVII pone de manifiesto se convierte en la carne convulsiva”⁵⁵. La consecuencia y contracara de estos dispositivos es la emergencia de la poseída a partir de los siglos XVI y XVII. Los grandes fenómenos de posesión denuncian dentro de la institución eclesiástica (en tanto que las poseídas eran normalmente monjas) los efectos de la nueva pastoral que constituyó la carne concupiscente a través de su pesquisa infinitesimal. El cuerpo convulso y exasperado de la poseída es el teatro subversivo en el que el examen eclesiástico se enfrenta a la resis-

[52]. Citado en Michel Foucault, *Los anormales*, *op. cit.*, página 180.

[53]. Tanto aquí como en lo que sigue hacemos nuestra la distinción que Foucault realiza entre brujería y posesión. Estudios como los de Delumeau aportan datos históricos que confirman la validez de la hipótesis del filósofo; por ejemplo, en las páginas dedicadas a la caza de brujas (Delumeau, *op. cit.*, pp. 552 y ss.), el autor coincide con Foucault en asignar a la brujería un espacio rural en vez de urbano y en ver en el fenómeno de las brujas la lucha contra la persistencia de elementos de un paganismo añejo (*op. cit.*, pp. 563 y ss.). Cf. Michel de Certeau, “Le langage altéré. La parole de la possédée”, en *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, París, 1993, pp. 249-273, principalmente pp. 249-250.

[54]. Michel Foucault, *Los anormales*, *op. cit.*, página 190.

[55]. *Op. cit.*, página 199.

tencia de la mujer: cuerpo dividido, fragmentado en miembros que se mueven solos, cuerpo detallado en perpetua agitación. La convulsión de la mujer poseída se transforma en la figura ejemplar del combate que invade el cuerpo de la poseída. “*La carne convulsiva es el cuerpo atravesado por el derecho de examen, el cuerpo sometido a la obligación de la confesión exhaustiva y el cuerpo erizado contra ese derecho y esa obligación. [...] La carne convulsiva es, a la vez, el efecto último y el punto de inversión de esos mecanismos de cerco corporal que había organizado la nueva oleada de cristianización en el siglo XVI. Es el efecto de resistencia de esa cristianización en el plano de los cuerpos individuales.*”⁵⁶

A partir del siglo XVII el gran problema de la curia será encontrar la estrategia que permita proseguir con el gobierno de la carne establecido por el Concilio de Trento sin caer por ello en la trampa de la convulsión de la poseída; evitar la objeción paroxística que denuncia el efecto de la confesión totalizante.

“... vemos por primera vez formularse muy claramente lo que será uno de los grandes problemas de la Iglesia Católica a partir de mediados del siglo XVII. [...] Penetrar la carne, hacerla pasar por el filtro del discurso exhaustivo y el examen permanente; someterla en detalle, por consiguiente, a un poder exclusivo; por lo tanto, mantener siempre la exacta dirección de la carne, poseerla en el nivel de la dirección, pero evitando a cualquier precio esa sustracción, esa evasión, esa huida, ese contrapoder que es la posesión.”⁵⁷

Uno de los principales mecanismos que la Iglesia puso en práctica para ello fue la expulsión del cuerpo convulso hacia el discurso médico, la cesión de la poseída al campo del poder psiquiátrico. La apelación a tal discurso con el objetivo de deshacerse de la convulsión tuvo como efecto principal la constitución del objeto sexualidad como nuevo enunciable dentro de dicho discurso. “*Por ese camino, al anexas esa carne que, en el fondo, le propone la Iglesia misma a partir del fenómeno de la convulsión, la medicina va a hacer pie por primera vez en el orden de la sexualidad.*”⁵⁸

[56]. *Ibid.* Estos desarrollos de las clases orales de Michel Foucault permiten comprender algunas aseveraciones que en *La voluntad de saber* resultaban un tanto enigmáticas: “... los fenómenos de posesión y de éxtasis, que tuvieron tanta frecuencia en el catolicismo de la Contrarreforma, fueron sin duda los efectos incontrolados que desbordaron la técnica erótica inmanente en esa sutil ciencia de la carne.” (Michel Foucault, *La voluntad de saber*, *op. cit.*, página 89).

[57]. Michel Foucault, *Los anormales*, *op. cit.*, página 202.

[58]. Michel Foucault, *op. cit.*, página 209. Véanse los comentarios de la nota 56, *supra*: “...la medicina de los nervios y los vapores, en el siglo XVIII, retomó a su vez el dominio de análisis descubierto ya en el momento en que los fenómenos de posesión abrieron

La herencia de la carne concupiscente cedida por los agentes de la penitencia tridentina le permitió al discurso médico constituir la figura de la histeroepilepsia a partir de la cual sobrevienen los primeros desarrollos de la incidencia de la sexualidad en la etiopatogénesis de las enfermedades mentales⁵⁹.

V. El fenómeno místico y las posesiones

“... con todo lo que es mío, con esa nada que soy”

(Hadewijch)

Recordemos que al decir *histerización del cuerpo femenino* hacemos alusión a ese proceso tripartito que funcionó como punto de anclaje gracias al cual se introdujo la sexualidad. Esta historia de los efectos de la confesión tridentina, de la pastoral exigida por el Concilio del siglo XVI, que hacemos girar en torno a los avatares de los cuerpos convulsos de las mujeres, esta historia toma a su cuenta uno de los pilares de la histerización: el análisis del cuerpo femenino como cuerpo saturado de sexualidad.

Respecto de los otros dos pilares de tal histerización no podemos

una crisis grave en las prácticas tan “indiscretas” de la dirección de conciencia y del examen espiritual (la enfermedad nerviosa no es, por cierto, la verdad de la posesión; pero la medicina de la histeria no carece de relación con la antigua dirección de los “obsesos”).” (Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., página 142). La entrada en escena de la medicina es ilustrada con precisión por Michel de Certeau en su investigación acerca de los acontecimientos de Loudon (cf., Michel de Certeau, “Le langage altéré. La parole de la possédée”, op. cit. ; *La possession de Loudon*, Gallimard/Julliard, París, 2005

[59]. Acerca de la forma en que emerge la problemática de la sexualidad en el seno de la psiquiatría una vez que los cuerpos convulsos –es decir, esos restos de las matrices confesionales– habían sido ya medicalizados, véase la propuesta de Foucault en *El poder psiquiátrico*, op. cit., clase del 6-2-74, principalmente las pp. 370-379. La sexualidad fue la respuesta estratégica con que las histéricas contestaron a la conminación médica de verter en discurso su vida, fue la forma en que los vericuetos de la cotidianidad se colaron en la contestación que las enfermas daban al pedido de los médicos, deseosos de hallar en el pasado un trauma que permitiese patologizar toda la escena.

aquí más que dejarlos enunciados. Uno de ellos concierne a la multiplicidad de prácticas que produjeron una total medicalización de la existencia femenina gracias al postulado de una patología que le sería intrínseca, es decir, la histeria⁶⁰. El último alude a los numerosos procesos a través de los cuales el ser de lo femenino quedó definido en total coextensividad con figuras de lo social como la familia, los niños y la sociedad⁶¹. Foucault distingue estas tres determinaciones, pero es claro, tanto por sus análisis como por los trabajos históricos, que hay una constante superposición y confusión entre tales fenómenos.

En los apartados anteriores hemos intentado, por una parte, precisar la caracterización de la matriz confesional que Foucault inscribe en la gestación del dispositivo de sexualidad; por otra parte, hemos tomado los desarrollos de uno de los cursos del *Collège de France* en aras de

[60]. Respecto de tal asunto, es interesante revisar el contenido de algunos de los discursos que desde la Edad Media dictaminan “lo verdadero” sobre las mujeres (médicos, filósofos, clérigos, educadores). Véase Jean Delumeau, *op. cit.*, capítulos 10-12; Dalarun Jacques, “La mujer a los ojos de los clérigos” en Duby Georges y Perrot M., *Historia de las mujeres en Occidente, op. cit.*, Tomo 3, pp. 28-59; Thomasset Claude, “La naturaleza de la mujer”, en *op. cit.*, pp. 60-91; Casagrande Carla, “La mujer custodiada”, en *op. cit.*, pp. 92-131; Frugoni Chiara, “La mujer en las imágenes, la mujer imaginada” en *op. cit.*, Tomo 4, pp. 34-83; Hufton Olwen, “Mujeres, trabajo y familia”, en Duby G. Y Perrot M., *Historia de las mujeres en Occidente*, Taurusminor, Tomo 3, Madrid, 1993, pp. 33-74; Desaiue Jean-Paul, “Las ambigüedades del discurso literario”, en *op. cit.*, pp. 283-319; Nicholson Eric, “El teatro: imágenes de ella”, en *op. cit.*, pp. 320-343; Crampe-Casnabet Michelle, “Las mujeres en las obras filosóficas del siglo XVIII”, en *op. cit.*, pp. 344-384; Berrito-Salvatore Evelyne, “El discurso de la medicina y de la ciencia”, en *op. cit.*, pp. 385-431; Sallman Jean-Michel, “La bruja”, en *op. cit.*, pp. 493-509. Stuart Schneiderman, en *Pasa un ángel o cómo se perdió la diferencia de los sexos* (Manantial, Buenos Aires, 1992), es uno de los autores que más ha atendido a la contradicción caracterizada por la existencia casi simultánea de los discursos que, prosiguiendo la campaña del *Malleus Maleficarum*, demostraban un odio y recelo profundo por lo femenino, y aquellos que, inscribiéndose en el rebrote del culto mariano (cuyo apogeo se inicia en el siglo XII), revalorizaban la facultad femenina de reproducción. El autor fundamenta esa coexistencia mediante una utilización de las tesis de Jacques Lacan al sostener que, en tanto que la Virgen era *La mujer* (sin tachar), se proscribía la posibilidad de la existencia de otras mujeres o de una sexuación femenina (véase pp. 72, 73, 96-100, 113, 114, 120).

[61]. A este respecto, además de la bibliografía citada en la nota anterior, cabe agregar la siguiente: Vecchio Silvana, “La buena esposa”, en Duby G. y Perrot M., *Historia de las mujeres en Occidente*, Tomo 3, Taurus, Madrid, 1992, pp. 132-169; van Kessel Elisja Schultz, “Vírgenes y madres entre el cielo y la tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna”, en Duby G. y Perrot M., *Historia de las mujeres en Occidente*, Taurusminor, Tomo 3, Madrid, 1993, pp. 180-223.

arribar a una mejor delimitación de la forma en que las prácticas confesionales se anudan al armado mismo de uno de los complejos estratégicos a los que le filósofo arroga la efectucción de la sexualidad. Por tal razón, emprenderemos ahora un estudio de aquellos trabajos históricos que puedan colaborar en la comprensión del fenómeno de las posesiones, ya que éste último devino una de las fuentes esenciales del proceso que Foucault denomina *histerización del cuerpo femenino*.

El proceso desencadenado en el siglo XVI, y encarnado por el Concilio de Trento en lo que respecta a la redefinición de la pastoral, es el inicio de un fuerte intento de recristianización de Occidente. En términos generales, responde a algunos procesos iniciados en los siglos XII y XIII que ponían en peligro la integridad de la institución eclesiástica. La respuesta fue un claro refuerzo del poderío de la Iglesia, en detrimento de los cultos dispersos y movimientos religiosos autónomos que habían crecido a la sombra de las jerarquías tradicionales. “... a partir del siglo XII, y especialmente en el XIII, cabe constatar una *“profunda inquietud religiosa”* que llevó a muchas personas a rechazar las formas tradicionales de devoción y a buscar, por lo general formando grupos, la salvación de sus almas por vías no prescritas por la Iglesia y en ocasiones incluso prohibidas por ésta, que fueron tildadas de herejías y perseguidas.”⁶²

Uno de tales ejemplos fue el auge de conventos femeninos de beguinas a partir del 1200, relativamente independientes del control eclesial. En términos generales, dentro de las prácticas que más preocupaban a la curia figuraba la ferviente y activa participación de algunas mujeres en tales movimientos, llegando incluso éstas a predicar y a ser escuchadas por multitudes. Las mujeres terminaron optando regularmente por formas alternativas de actividad religiosa, ya que la Iglesia católica seguía siendo determinante en cuanto a proscribirlas cualquier posibilidad de sacerdocio. Hadewijch, Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena, Clara da Cruce, son algunos de los nombres de mujeres “místicas” de gran relevancia antes del cisma del siglo XVI. Uno de los indicadores más convincentes respecto del grado de importancia de estas religiosas reside en el gran número de mujeres canonizadas durante el período 1200-1500: cerca de un cuarto de los santos eran mujeres⁶³.

Pasamos por alto, por el momento, una distinción que sería necesario hacer entre los fenómenos que podrían ir al lugar de lo místico. Te-

[62]. Opitz Claudia, “Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)”, en Duby G. y Perrot M., *Historia de las mujeres en Occidente*, Tomo 3, Taurus, Madrid, 1992, página 384.

[63]. *Op. cit.*, página 388. Véase también Dalarun Jacques, *op. cit.*, página 56, y van Kessel Elisja Schultz, *op. cit.*, pp. 195-197.

nemos por un lado a las místicas mujeres que produjeron obras teológicas o literarias, como Catalina o Christine de Pizan; existen por otro lado, autores místicos hombres, cuyo arquetipo sería Surin; tenemos por último, la serie de hechos que vagamente calificamos como místicos y que engloban las posesiones y múltiples manifestaciones corporales que, tanto en quienes las escribieron como en quienes no lo hicieron –de éstas últimas tenemos noticias por los informes de los confesores, los relatos de los preladados-, se refieren a una nueva forma de unión con Dios en la cual el cuerpo y lo sensorial juegan un papel novedoso.

*“... afirmando modestamente su incapacidad para la palabra de los hombres mediante un topos de modestia, pero reclamando con toda claridad su derecho irreprimible a la invención de otro lenguaje, la palabra de la mujer mística integra el cuerpo como soporte sensorial, que desemboca en una lengua “total” en la que el grito, las lágrimas, el silencio, saben entrar en una sintaxis nueva.”*⁶⁴

El estudio de Caroline Walker Bynum⁶⁵ nos aporta algunos por menores respecto de esta participación del cuerpo como elemento esencial de la devoción femenina, al tiempo que nos otorga algunos indicios para comprender la razón por la cual los fenómenos que estamos describiendo afectaron principalmente a las mujeres. La autora se propone, a través de su texto, “... ilustrar el nuevo significado religioso que el cuerpo adquirió en el período comprendido entre los años 1200 y 1500 y [...] explicar cómo la espiritualidad de la mujer era particularmente somática en ese mismo período, tanto es así, que la aparición de ciertos extraños milagros característicos de las mujeres puede marcar de hecho un momento decisivo en la historia del cuerpo en Occidente.”⁶⁶ Respecto de tal participación de lo corporal en estas experiencias femeninas, cabe seguir a la autora cuando realiza dos salvedades. Por una parte, hay que tener presente la facilidad con que las categorías de lo masculino y lo

[64]. Régnier-Bohler Danielle, “Voces literarias, voces místicas”, en Duby G. y Perrot M., *Historia de las mujeres en Occidente*, Tomo 4, Taurus, Madrid, 1992, página 95. Véase asimismo pp. 111, 136-141. “Entonces nace un lenguaje propio en que el cuerpo [...] habla con el mismo derecho que la voz. Se convierte [...] en “instrumento de comunicación privilegiado”: por sí solo es ya un lenguaje, un código verbal que entra en una sintaxis nueva en la que el cuerpo y los sistemas afectivos se funden con las palabras...” (op. cit., página 137).

[65]. Véase Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en Feher, Michel (comp.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, op. cit., Tomo I, pp. 163-225.

[66]. Op. cit., página 164.

femenino eran confundidas tanto en los tratados religiosos como en el saber médico y popular, así como la frecuencia con que en las visiones de los hombres aparecían caracteres femeninos. Asimismo, la autora puntualiza que tanto los hombres como las mujeres llegaron a tomar a la carne de Cristo como carne femenina, y llamaban “madre” a Jesús⁶⁷. Por otra parte, la cualidad corpórea de la devoción de las mujeres se explica quizá por la frecuente asociación que múltiples fuentes hacían de la mujer con la carne.

Si bien la participación de lo corporal es un fenómeno omnipresente en la devoción medieval (principalmente a partir del siglo XII), interesa resaltar que muchos síntomas y manifestaciones corporales eran más frecuentes en mujeres religiosas o exclusivos de ellas⁶⁸. Podemos citar como ejemplos paradigmáticos los siguientes: trances, levitaciones, ataques catatónicos, parálisis, fenómenos de estiramiento, anorexia, presencia de estigmas, lactancia milagrosa, hinchazón del cuerpo (“embarazo místico”), prodigios asociados a la sangre, incorruptibilidad del cadáver, enfermedades. “*En pocas palabras, los cuerpos de las mujeres eran más propensos que los de los hombres a verse expuestos a cambios extraordinarios [...]; tales cambios eran más corrientes, o se narraban de forma más habitual, a partir del año 1200...*”⁶⁹. Esta apelación a lo corporal se ve reflejada en los rasgos escriturísticos que diferencian los textos de las místicas de aquellos producidos por religiosos que compartían las mismas formas de devoción. Tales disimilitudes se refieren sobre todo a la inmediatez de los relatos femeninos, es decir, a su tendencia a describir experiencias realmente vividas y su poca propensión a construir con ello una descripción impersonal o general.

En lo concerniente a la explicación de la calidad física de la espiritualidad femenina, la autora afirma que tal vez su misticismo fue una forma de responder al intento clerical de regir e institucionalizar la Iglesia cristiana a partir de la reforma gregoriana del siglo XI⁷⁰. Por otra par-

[67]. *Cf. op. cit.*, página 179.

[68]. Por otra parte, y tal y como lo comenta Stuart Schneiderman en base al estudio de Leo Steinberg, el período del Renacimiento se distingue por un verdadero interés por el cuerpo de Cristo, por una encarnización de un Jesucristo que hasta entonces no era otra cosa que un *logos* lejano. Dicha modificación es aprehensible sobre todo en las representaciones pictóricas de la época (*cf.* Schneiderman, *op. cit.*, pp. 92-93).

[69]. Caroline Walker Bynum, *op. cit.*, pp. 168-169.

[70]. “... es posible que las mujeres tuviesen que recalcar la importancia de la experiencia de Cristo y manifestarla de forma aparente en su carne, porque no tenían oficio clerical ni autorización para hablar. Esta argumentación también ha de reconocer que el clero alentaba tal conducta en las mujeres, tanto porque el ascetismo femenino, la devoción eucarísti-

te, y refutando las simplificaciones históricas que asignan al Medioevo un desprecio total de lo corpóreo, la autora demuestra de qué manera, principalmente en los tratados teológicos y médicos, desde el siglo XII, más que un aborrecimiento del cuerpo, se construye más bien una soldadura psicósomática. De la misma forma que la dicotomía femenino-masculino no era desde ningún punto de vista rígida o inflexible, la distinción entre cuerpo y alma permitía fusiones que tendían hacia una concepción según la cual cada sujeto *era* su cuerpo⁷¹.

Tal y como afirmamos más arriba, cabe no olvidar otro detalle que arroja cierta luz en la comprensión de la razón por la cual estos fenómenos concernían preferentemente a las mujeres; además de la arraigada costumbre de equiparar carne y femineidad, las devociones medievales acostumbraban tomar al cuerpo de Cristo como femenino, o al menos, a otorgarle significación femenina a muchos de sus prodigios. El cuerpo de Cristo había sido engendrado en un cuerpo de mujer sin la participación de la simiente masculina. Por lo tanto, la humanidad de Cristo era femenina, y, consecuentemente, eran consideradas como femeninas muchas de sus acciones. “*Si ciertos momentos clave de la vida de Cristo eran descritos por devotos escritores como “femeninos”, no es de extrañar que a los procesos fisiológicos de las mujeres se les diera un significado religioso. [...] No es sorprendente que estas mujeres lucharan por experimentar tales fenómenos [extraordinarios], los cuales resumían acontecimientos de la vida de Cristo.*”⁷²

Esta corporización de lo femenino explica algunos rasgos ya referidos de la escritura mística. Otra de las constantes de esta escritura femenina –primera aparición de un cierto aporte significativo de las mujeres en tanto escritoras– señala las dificultades que debían franquear las mujeres de esa época en su pretensión de tomar la palabra; y me refiero a la frecuencia de las cláusulas de humildad, es decir, los giros y expresiones que, a nivel del discurso, indican la manera en que

ca como los trances místicos conducían a las mujeres de forma más rigurosa hacia la supervisión de los directores espirituales, como porque, para los hombres, las visiones de las mujeres eran un medio de conocer la voluntad de Dios. Además, los teólogos y prelados del siglo XIII encontraron en la devoción experimental de las mujeres un medio útil para luchar contra la herejía.” (op. cit., página 175). Respecto de la tolerancia de la Iglesia Católica hacia los fenómenos místicos y de la utilidad que de ellos pudo extraer, véase asimismo Leszek Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 40-47.

[71]. Cf. Caroline Walker Bynum, op. cit., pp. 193-201.

[72]. Op. cit., pp. 189-190. Por otra parte, Schneiderman pone cierto énfasis en el hecho de que el alma mística era considerada de naturaleza femenina, sin importar el género biológico del sujeto (cf. Schneiderman, op. cit., pp. 52, 76, 168).

la propia escritora a menudo se disculpa por hablar o se esmera por aclarar su falta de erudición o capacidad.⁷³

Se asiste, por tanto, a una multiplicación de estas enunciaciones femeninas, en las cuales lo corporal asume un rol central como fuente de escritura. Una de las particularidades de esta proliferación de las posesiones y de los relatos acerca de las experiencias místicas vividas principalmente por mujeres consiste en un punto que nos interesa con creces. Cabe afirmar que estas prácticas se caracterizan por poner en escena siempre a un otro, regularmente un hombre, cuya función es la de oficiar de confesor de la beguina, o redactor y copista de las palabras que la religiosa no sabía escribir⁷⁴.

Este detalle será retomado por Foucault en la los desarrollos arriba comentados, al punto que llega a afirmar que “*El personaje central, en los fenómenos de la posesión, va a ser el confesor, el director, el guía.*”⁷⁵. Esta figura, reverso omnipresente de lo místico, sombra persistentemente hallable tras los fenómenos de posesión, es siempre el representante eclesiástico encargado de encarrilar los desbordes que la misma pastoral ha desencadenado por los mecanismos confesionales ya descritos. Los enfrenamientos, las seducciones, los rechazos, las fascinaciones que siempre signaron las relaciones entre estas mujeres y esos clérigos con los cuales entraban en contacto, serían las formas particulares en que se encarnó la lucha entre la Iglesia instituida y los cuerpos femeninos que en sus desórdenes denunciaban los efectos no deseados de la nueva pesquisa infinitesimal que aquella había prescrito. Tal lucha fue también una batalla de enunciaciones, ya que las místicas se arrogaban el derecho de transmitir la palabra divina mediante fórmulas y procedimientos extraños a las formas canónicas. Una de las particularidades de este lenguaje femenino fue la apelación a las lenguas vulgares y no al latín, así como el uso de un lenguaje caracterizado por el exceso de lo senso-

[73]. Cf. Régnier-Bohler Danielle, *op. cit.*, pp. 108-109. Los escritos de Santa Teresa están plagados de dichas cláusulas: “... y está muy claro que cuando algo se atinare a decir, entenderán no es mío, pues no hay causa para ello, si no fuere tener tan poco entendimiento como yo habilidad para cosas semejantes, si el Señor por su misericordia no la da.”, “... que todas será imposible entenderlas nadie, según son muchas, cuanto más quien es tan ruin como yo.” (cf. Santa Teresa, *Las moradas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1971).

[74]. Cf. Régnier-Bohler Danielle, *op. cit.*, pp. 97, 112. Véase asimismo van Kessel Elisja Schultz, *op. cit.*, pp. 205-208. Respecto de la relevancia del personaje del confesor o del director espiritual, el hecho de que dos autores: Vecchio Silvana (*op. cit.*, página 162) y Desaije Jean-Paul (*op. cit.*, página 289) propongan que tal figura funcionó como sustituto del marido es elocuente si se tiene presente el texto de Casagrande Carla (*op. cit.*).

[75]. Michel Foucault, *Los anormales*, *op. cit.*, página 191.

rial, con cierto énfasis en lo alimentario y lo devorante como medios de relación con lo divino.⁷⁶

Uno de los aspectos a destacar respecto de esto último, y en clara continuidad con las tesis de Foucault, es el hecho de que la escritura mística marcó el nacimiento de una nueva forma de escritura de lo íntimo, en la cual los repliegues más profundos de lo corporal, lo sensorial y lo afectivo eran trasvasados a un lenguaje ofrecido al otro. Se va constituyendo así una instancia de enunciación que, aunque definiéndose por el anonadamiento que somete al locutor, reducido aquí a mero receptáculo provisorio de la palabra divina, no deja por ello de constituir una nueva modalidad de subjetividad. “*La mirada dirigida a la historia personal, las facetas de una confesión y la conciencia de un itinerario vivido aparecen con toda vivacidad en nuestras místicas, incluso a través de la paradoja de la visión que parece impuesta desde fuera, pero que a menudo es un viaje por el tiempo puramente interior.*”⁷⁷

En el siglo XV comenzó a afianzarse la desconfianza del clero hacia estas manifestaciones de espiritualidad mística. Antes incluso de la Reforma del siglo XVI la importancia de estas figuras femeninas había disminuido considerablemente, y la sospecha no se hacía esperar cada vez que desde entonces había un resurgimiento de cualquier práctica devocional que se apartara de las liturgias eclesíásticas. Según Eliza Schultz van Kessel, la resistencia de la Iglesia hacia estas formas femeninas de devoción se manifestó, por ejemplo, en la reprobación que recayó sobre la elección de la abstinencia o virginidad prolongadas por parte de laicos, condena que la institución eclesíástica implementó al mismo tiempo que reforzaba su exigencia de celibato para la curia. Esta desaprobación de la virginidad intentaba de alguna manera frenar la devoción femenina que entre los siglos XIII y XIV era masiva, es decir, se oponía a las prácticas religiosas que muchas mujeres estaban desarrollando y que amenazaban con romper la estricta partición entre laicos y seglares que la Iglesia Católica intentaba paulatinamente instaurar.

Otros dos elementos de esta lucha son, por una parte, el nuevo procedimiento de canonización (concluido en 1638) que, al otorgar menos importancia a los milagros, los testimonios y la popularidad, y más a la ortodoxia de las prácticas emprendidas por el postulante, logró que, desde entonces, escasearan los procesos de beatificación de mujeres; por otro lado, el Concilio de Trento, en su afán por erradicar todas las formas de devoción exageradas o heréticas, impuso, por

[76]. Cf. Régnier-Bohler Danielle, *op. cit.*, pp. 144-146.

[77]. *Op. cit.*, página 152.

ejemplo, nuevos códigos para la regulación de los conventos femeninos, los cuales devinieron institutos disciplinados y de clausura, ajenos a lo mundano.

Los conventos perdieron así el ambiente familiar y de contacto con la comunidad que hasta entonces los habían caracterizado. La disciplina se hizo patente en otra modificación: las monjas ya no dormían de a dos, sino en grupos numerosos o solas, con el objetivo de prevenir lazos íntimos entre ellas; con el consecuente efecto –de gran relevancia a la luz de lo expuesto más arriba– descrito por la historiadora de la siguiente manera: “*De esta manera, y más que nunca, el lazo más personal que podía tener cada religiosa era el que mantenía con su confesor obligado, y sobre todo con el guía espiritual que hubiera escogido. También más que nunca se tomaba conciencia de los peligros de esa situación... [...] cuando se trataba de mujeres, la confesión y la dirección espiritual requerían la máxima habilidad. A tal punto que llegó a modificarse la forma misma del confesionario. Dados los peligros específicos que se atribuían a la confesión femenina, se introdujeron las celosías, que impedían todo intercambio de miradas entre la penitente y su confesor. Sin embargo, otros peligros acechaban a la dirección espiritual en el caso de mujeres consagradas. En efecto, éstas eran más fácilmente víctimas de ideas erróneas, escrúpulos exagerados y pasiones desenfrenadas...*”⁷⁸

Respecto de estas luchas en el seno de las experiencias devocionales, el historiador Leszek Kolakowski nos brinda algunos elementos de análisis muy importantes⁷⁹. El autor caracteriza al misticismo como un cristianismo no confesional, ya que su característica esencial es la oposición denodada contra cualquier intento de subsumir la devoción individual bajo las liturgias impuestas por cualquier aparato eclesiástico⁸⁰. El hecho de que el investigador en cuestión equipare el rechazo contra la institución seglar con la idea de una religión no confesional, nos da indicios suficientes como para medir la relevancia del vínculo confesional en la definición de las formas institucionalizadas de religiosidad luego de la reforma tridentina.

[78]. van Kessel Elisja Schultz, *op. cit.*, pp. 206-207.

[79]. *Cf.* Leszek Kolakowski, *op. cit.*

[80]. En tal sentido resulta ejemplar el análisis que realiza de las dificultades que el misticismo de Jean-Joseph Surin tuvo con los representantes de la Compañía de Jesús; véase *op. cit.*, pp. 297-333. Véase asimismo Michel de Certeau, *La fábrica mística. Siglos XVI y XVII*, Universidad Iberoamericana, México, 1994, pp. 285-320. Por otra parte, no nos hemos referido en este trabajo a una interpretación bastante aceptada sobre las causas del misticismo, según la cual éste debe ser relacionado con el descontento y desconcierto que se generaron hacia la Iglesia instituida luego de la Peste Negra que asoló a Europa (*cf.* Stuart Schneiderman, *op. cit.*, pp. 88 y ss.).

¿Por qué estas manifestaciones místicas encerraban en sí mismas una negación radical de la existencia de la Iglesia? Uno de los aportes esenciales del Concilio de Trento fue el reconocimiento de la teoría del *ex opere operato*, lo cual conllevó dos efectos manifiestos. Por un lado, tal teoría propone que los actos litúrgicos poseen validez independientemente tanto de la cualidad moral del sacerdote como del fiel en cuestión. La única condición necesaria y suficiente de su sacralidad reside en que su efectuar respete las prescripciones de la casta sacerdotal. De tal forma, la teoría de *ex opere operato* garantiza la inmunidad y la incuestionabilidad de la eclesiástica sacerdotal. En segundo lugar, tal teorización exige de los fieles una obediencia ilimitada como el medio privilegiado o excluyente de relación hacia los mandatos de la Iglesia.

En tal sentido, todos los desarrollos que cabe denominar como místicos se oponen punto por punto a dicha teoría, y, en consecuencia, al sustento doctrinal y práctico de la estructura eclesial. “*La tendencia a una interiorización total de la religión, a una inclusión de todos los valores de la vida religiosa en la conciencia individual, en la personalidad vivida del fiel, tiene forzosamente que abocar a la idea de una religión comprendida como fenómeno puramente moral, limitado a cada conciencia humana aislada en sí misma.*”⁸¹ El misticismo declara como innecesarios todos los rituales prescritos por las jerarquías, y propone la devoción personal a través de una interiorización de lo religioso como condición suficiente de la salvación. Todos los místicos abogan por una prescindencia de los instrumentos litúrgicos de la Iglesia y por una defensa de la posibilidad de un contacto directo y personal con la divinidad, lo cual concluye en un énfasis inusitado de la responsabilidad individual, aunque tal individuación es coextensiva de un anonadamiento del yo. El sujeto debe atravesar toda la serie de estadios y prácticas que por fin le permitirán entrar en relación con Dios, con el cual logra casi identificarse en el punto extremo en que asume su existencia como nada. “... sólo su propio esfuerzo hace al alma individual capaz de recibir la gracia [...] Y así, la interiorización del concepto mismo de religión, su reducción a un hecho a la vez interior (con desprecio de la teoría del *ex opere operato*) e individual [...] encuentra en el místico un complemento especial, bajo la forma de la creencia en la posibilidad de una comunicación directa y vivida con Dios y, en el límite, en una identificación completa con el Ser supremo y en la pérdida ontológica de la propia individualidad.”⁸²

[81]. Leszek Kolakowski, *op. cit.*, página 20.

[82]. *Op. cit.*, página 22. Michel de Certeau analiza la relevancia adquirida, principalmente en el siglo XVII, por la pertenencia y fidelidad a una comunidad reglada en desmedro de una religiosidad vivida o defendida doctrinalmente (véase Mi-

Para concluir este repaso histórico, podemos intentar esbozar algunas hipótesis que fundamenten la razón por la cual las mujeres fueron los personajes centrales de esta aventura. Por una parte, cabe atender a la idea de Walker Bynum según la cual, al estar lo femenino fuertemente ligado a lo carnal según el saber medieval, y al ser lo corpóreo el pivote central de una devoción que hacía de la unidad psicosomática su ideal, es comprensible que las mujeres fueran los personajes principales de esta espiritualidad que concernía sobre todo a los cuerpos. Por otro lado, y siguiendo a la misma autora, es dable postular que con estas manifestaciones, las mujeres se arrogaban el derecho a un lugar en la escena religiosa, convocando la mirada y la atención de confesores o curas que, al tiempo que se nutrían de sus enseñanzas, aprovechaban sus excesos en beneficio de su lucha contra la herejía. En tercer lugar, van Kessel⁸³ sugiere que el aumento de la religiosidad femenina fue efecto de las condiciones socioeconómicas por las que atravesaba el continente europeo. Debido a las crisis económicas y a las frecuentes batallas, los conventos eran unas instituciones que otorgaban a las mujeres la seguridad social que la falta de matrimonio, consecuencia de la escasez de hombre y de las crisis económicas, no podía ya garantizar. Por otra parte, la vida religiosa brindaba a las mujeres una libertad imposible de conseguir tras las nupcias terrenales. En consonancia con ello, la autora brinda una hipótesis que, a la luz de los otros textos, resulta verosímil: “*Parece probable que, en general, la experiencia mística femenina era tanto corporal como mental, y por ello más total, menos escindida, que la de los hombres. Las mujeres estaban en mejores condiciones que los hombres para experimentar, más a menudo y más directamente, la unión corporal con Dios encarnado, pues ellas estaban más ligadas a la corporeidad, al nacimiento y a la muerte, al alimento, así como a los cuidados y a la compasión, a la leche, a la sangre y a las lágrimas*”⁸⁴. En cuarto lugar, Chiara Frugoni explica la proliferación de posesiones femeninas a partir de la misoginia y de la tendencia a relacionar a la mujer con el Diabolo⁸⁵. Por último, Silvana Vecchio postula que el ámbito religioso era el único lugar donde la mujer tenía cierto margen de iniciativa y protagonismo luego de que en el si-

chel de Certeau, “L’inversion du pensable. L’histoire religieuse du XVII^e siècle”, en *L’écriture de l’histoire*, *op. cit.*, pp. 131-152.

[83]. Cf. Van Kessel Elisja Schultz, *op. cit.*, pp. 203, 212-214.

[84]. *Op. cit.*, página 214.

[85]. “... la larga teoría de poseídas podría descifrarse como un síntoma de alienación e insatisfacción por el papel que la sociedad les había asignado. El momento de la posesión diabólica señala la posibilidad mágica de una liberación, aunque sin consecuencias: todo exceso es atribuido al demonio [...] Por un instante la mujer es importante, protagonista de un advenimiento esencial...” (Frugoni Chiara, *op. cit.*, página 41).

glo XV, al momento en que la familia se torna un elemento central de la cultura, ha perdido el status y la visibilidad que antes poseía⁸⁶.

VI. El moderno misticismo. O del occamismo del psicoanálisis.

“La más vil de todas las necesidades: la de la confianza, la de la confesión. Es la necesidad del alma de ser exterior.

Confiesa, sí; pero confiesa lo que no sientes. Libra a tu alma, sí, del peso de sus secretos, diciéndolos; pero qué bien que el secreto que dices nunca lo hayas dicho. Miéntete a ti mismo antes de decir esa verdad. Expresar(se) es siempre equivocarse. Sé consciente: decir sea, para ti, mentir.”

(Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*, § 408)

El objetivo de la lectura hecha de algunos trabajos de historia no se proponía simplemente intentar validar la “ficción” de Michel Foucault. Por otra parte, ellos más bien aportan algunos datos que bien podrían valer como rectificaciones de las ideas del filósofo. Por ejemplo, las posesiones, si bien devinieron fenómenos masivos y cotidianos recién en los siglos XVI y XVII, existían desde el 1200, es decir, mucho antes de la pastoral tridentina. De todas maneras, no reside allí lo esencial.

La cuestión fundamental a dilucidar está inscrita en las líneas ya citadas de *La voluntad de saber*:

“Desde hace varios siglos, con ese juego se constituyó, lentamente, un saber sobre el sujeto; no tanto un saber de su forma, sino de lo que lo escinde; de lo que quizá lo determina, pero, sobre todo, hace que se desconozca. Esto pudo parecer imprevisto, pero no debe asombrar cuando se piensa en la larga historia de la confesión cristiana y judicial, en los desplazamientos y transformaciones de esa forma de saber-poder, tan capital en Occiden-

[86]. Cf. Vecchio Silvana, *op. cit.*, página 167.

*te, que es la confesión: según círculos cada vez más estrechos, el proyecto de una ciencia del sujeto se puso a gravitar alrededor de la cuestión del sexo. La causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe, todo eso halló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo.*⁸⁷

Si del psicoanálisis se trata en esas líneas –porque resulta claro que de él se trata–, cabe determinar la razón por la cual la confesión, como práctica con afán de producir y exigir una verdad sobre el sexo, concluyó en el armado de un discurso racional sobre el sujeto y lo que lo determina.

Notemos, en primer lugar, que allí Foucault hace alusión a la confesión judicial además de la religiosa⁸⁸. De todas maneras, y obviando por el momento esa distinción, la confesión, al ser una práctica de establecimiento de la verdad que en Occidente ha invadido tantos terrenos del saber y tantas prácticas productoras de objetos pasibles de ser conocidos, deviene en sí misma punto cero de una nueva problematización de la subjetividad. Conminar a alguien a que hable, a que diga todo sobre sí no puede engendrar sino, en tanto reverso y efecto, la existencia de una sombra en el sujeto, la aparición de la dimensión de lo desconocido en uno, que habita en uno y lo socava.

Somos sexuales por ser confesionales. El sexo ha sido el punto de enganche perfecto para que la maquinaria confesional funcione, ya que ha sido a partir de él, inventándolo, buscándolo en todas par-

[87]. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, op. cit., página 88.

[88]. Quizá pase por allí el camino que permita relacionar los desarrollos sobre la nueva pastoral y los comentarios del filósofo sobre la indagación en los procesos judiciales de Occidente (véase Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1983, pp. 63-88). Creo que sería posible establecer ciertas coincidencias entre ambas prácticas entendidas como formas de establecimiento de la verdad. Por un lado, existe una coincidencia cronológica, ya que los siglos XII y XIII ven nacer tanto a la indagación en los procesos judiciales como a la confesión obligatoria y exhaustiva. Por otro lado, ambas prácticas de creación de una verdad se basan en la posibilidad de que un sujeto, cualquiera, pueda hablar de sí mismo, de lo que sabe, de lo que vio e hizo. En tal sentido, acerca de esta práctica judicial, véase *El poder psiquiátrico*, op. cit., pp. 275 y ss. De todas formas, la confesión también encontró una forma de inscripción en regímenes de verdad totalmente heterogéneos (cf. *Vigilar y castigar*, op. cit., pp. 43-50: la práctica confesional poseía una función muy precisa en un procedimiento de constitución de la verdad judicial disímil al moderno; cf. asimismo Michel Foucault, “La casa de la locura”, en Franco Basaglia y Franca Basaglia Ongaro (comp.), *Los crímenes de la paz. Investigación sobre los intelectuales y los técnicos como servidores de la opresión*, Siglo XXI, México, 1981, pp. 135-150).

tes, como el acto confesional ha devenido el rostro mismo de nuestra práctica de verdad⁸⁹.

Por tal razón cabe insistir en que la filiación que Foucault le asigna al psicoanálisis con la tradición confesional se fundamenta en un argumento mucho menos simple de lo que se suele suponer⁹⁰. La confesión es un hito esencial de subjetivación en tanto que ha sido el sustento de toda una proliferación de mecanismos discursivos que han constituido la sexualidad al nombrarla, recortarla, señalarla –aunque más no fuere con el supuesto objetivo de silenciar su existencia-. La sexualidad es tan inseparable de su raíz confesional como de la compulsión a la que su condición conduce, esto es, de la sed que crea en los sujetos de hallar su verdad a través de un discurrir atento sobre su sexo. Occidente ha investido a la sexuali-

[89]. En resumidas cuentas, aquello que Foucault propone en su genealogía del sujeto moderno es que la problematización de la subjetividad en términos de deseo y sexualidad es pasible de ser historizada en tanto efectuación contingente de técnicas de saber-poder. Este asunto está bien desarrollado por Virginia Naughton en su reciente libro *Historia del deseo en la época medieval*, Quadrata, Buenos Aires, 2005. "... la "confesión" es el grado último de la capilaridad del "poder pastoral", que por medio de una serie de dispositivos y mecanismos "ingresa" en la interioridad del sujeto, arrancándole allí la verdad [...] Esta matriz discursiva es la que ha insertado toda comunicación de lo sexual en el plano de la "confesión". Cuando un sujeto "habla" de su sexualidad, su discurso, necesariamente asume la forma de una "confesión", por cuanto transcribe una verdad privada en un espacio discursivo público" (página 17). La autora demuestra que el sujeto deseante, portador de una interioridad subjetiva, es el producto de las coacciones de la pastoral (pp. 20, 49-51). Sin embargo, y en contradicción con sus mismas tesis, la misma autora se ve llevada a postular que el deseo se opone al poder, inaugurando de tal modo un espacio de irreductibilidad que lo sustraría de sus designios. "La particularidad del "deseo" se opone a la "universalidad" de la ecumene pastoral. El sujeto deseante se transforma en un sujeto subversivo, pues se sustrae al "universal". "Poder" y "deseo" se excluyen. El "poder pastoral" instaurado por la Iglesia es un poder "totalitario", un poder que aspira a lo "Uno" universal [...] La singularidad del deseo destruye lo "Uno" [...] Así, el "todo" universal, se confronta al "no-todo" de lo particular que instituye el deseo" (pp. 18-19). El lirismo lacaniano entorpece la indagación, la hace caer en contradicciones en lo que concierne a la hipótesis principal, además de conducirla a verdaderas piruetas acrobáticas en su afán de dejar bien "posicionado" al freudo-lacanismo (cf. *op. cit.*, pp. 42-43, 91-92).

[90]. Juan Ritvo en este punto coincide con Jean Allouch. Ambos suponen que la ligazón estrecha que Foucault establece entre la matriz confesional y el psicoanálisis reside en argumentos mucho más trillados e ingenuos que los verdaderamente esgrimidos por el filósofo. De otra forma Juan Ritvo no podría haber escrito: "Decir, como lo ha dicho Foucault, que el análisis es heredero de la confesión religiosa, es abrir puertas ya abiertas." ("El analista en regla", *Imago Agenda*, n° 84, Buenos Aires, Octubre 2004).

dad con el privilegiado rol de ser el punto neurálgico a través del cual la subjetivación se produce.

La sexualidad es esa manera en que la sociedad moderna se ha garantizado de que los sujetos se relacionen consigo mismos mediante una liturgia que hace de una vigilancia de sí la condición necesaria de individuación⁹¹.

Los fenómenos místicos, recortados por el sesgo de los cuerpos femeninos convulsos, son la protesta a esta panoplia confesional que desde al menos el Concilio de Trento nos persigue. Son el heraldo primero de unos cuerpos hastiados de una concupiscencia corpórea inyectada por la pesquisa inacabable que busca en el decir de cada cual el atisbo de un deseo, una pulsión, un capricho. Es por ello que en el apartado anterior hemos prestado cierta atención a una historización de sus avatares.

En tal sentido, es preciso atender al libro de Michel de Certeau *La fábula mística*. Podemos hallar en la tesis que el jesuita profiere respecto del papel del discurso místico una vertiente por la cual relacionar este fenómeno devocional con la emergencia de un saber racional sobre el individuo. La mística sería ubicada así en una compleja serie, gracias a la cual las condiciones de su aparición y su funcionamiento estratégico la colocarían en una sorprendente relación de parentesco respecto de la enunciabilidad del discurso psicoanalítico. Atender ahora al misticismo como conformación de un emplazamiento de enunciación apunta a echar una nueva luz a la hipótesis de Foucault de una ligazón esencial entre la “otra escena” del inconsciente y la matriz confesional ya referida.

Por una parte, y según los desarrollos de Michel Foucault hasta aquí comentados, la mística es, en primer término, la más prístina manifestación de los efectos de la maquinaria confesional; el cuerpo poseído denuncia la constitución de una carne deseante, devela la forma en que la pastoral tridentina ha creado el cuerpo sexuado. En segundo término, ese mismo cuerpo sería el primer objeto que permitió al discurso médico introducir la noción de sexualidad.

Por otra parte, y en esto siguiendo a de Certeau, podemos precisar porqué la mística, entendida ahora como escena de enunciación de un discurso, puede, no sin la apelación a ciertas tesis de Foucault, concernir a la emergencia de la otra escena freudiana.

El parentesco que se pretende establecer aquí entre psicoanálisis y mística se diferencia de otros ya enunciados⁹². Nuestra propuesta es, más

[91]. Cf., por ejemplo, Michel Foucault, “Sexualidad y poder”, *op. cit.*, pp. 146-147.

[92]. Cf. Michel de Certeau, *La fábula mística*, *op. cit.*; *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, Universidad Iberoamericana, México, 1998; Jacques Le Brun, *El*

bien, construir, Foucault mediante, una suerte de pasaje entre ambas prácticas discursivas. La mística sería la reacción que contesta, a través del armado de su aparato de enunciación, a la misma problemática a la que viene a responder la apertura de la posibilidad de un discurso sobre el inconsciente. Ya que este último debe ser sopesado como una de las figuras de la nueva exégesis requerida por la desontologización del lenguaje⁹³. A esa encrucijada la denominamos *el occamismo del psicoanálisis*.

¿En qué se mide la pertenencia de la mística a la modernidad? Desde el punto de vista de de Certeau, “... desde la seguridad de la presencia de un Locutor divino cuyo lenguaje es el cosmos hasta la verificabilidad de las proposiciones que componen el contenido de la revelación, desde la prioridad que el libro tiene sobre el cuerpo hasta la supremacía (ontológica) de un orden de los seres sobre una ley del deseo, no hay ningún postulado del mundo medieval que no haya sido atacado o minado por el radicalismo de estos místicos.”⁹⁴. El misticismo del período postridentino es el nombre de una constatación, el rostro de un intento de suturación del abismo que se ha abierto en Occidente cuando los seres dejaron de ser elementos de un discurso trascendental que les otorgaba el lugar ordenado que definía su esencia.

La mística persigue la fundación de un territorio de enunciación en que un sujeto puede habitar luego de la disolución de la institución de sentido que hacía del cosmos un libro legible. Por tal razón, de Certeau puede concluir que el arrebato y la retórica devienen las prácticas místicas por excelencia, ya que ellas “... se refieren a aquello en que se convirtió el lenguaje en el umbral del Renacimiento. Síntoma de una evolución más vasta, el *ockhamismo* desterró del discurso su última verificación. De ahí la separación progresiva que se operó entre un absoluto incognoscible del *Querer* divino y una libertad técnica capaz de manipular las palabras que ya no están ancladas en el ser.”⁹⁵.

amor puro. De Platón a Lacan, Ediciones literales, Buenos Aires, 2004, pp. 376-380. Respecto de la ligazón que entre ambos campos Lacan pudo haber percibido, fundamentaremos más adelante en qué puntos coincidimos con él, aunque conviene adelantar que en cierto momento de su enseñanza (cf. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 20. Aún*, Paidós, Buenos Aires, 1992) la coincidencia establecida por él gira principalmente en derredor de un desarrollo sustancial acerca del concepto de goce, el cual no se considerará aquí en sentido estricto.

[93]. Cf. *supra*, Capítulo 1, § VIII.

[94]. Michel de Certeau, *La fábula mística*, op. cit., página 17.

[95]. Op. cit., página 43. Respecto de este asunto véase asimismo las pp. 38, 76, 77, 109-113, 135, 149-154, 188, 189 y 196 ss. Michel de Certeau realiza un similar contrapunto entre la mística y el nominalismo okhamiano en su intervención en el seminario de Julia Kristeva, *Loca verdad. Verdad y verosimilitud del discurso psico-cóico*, Fundamentos, Barcelona, pp. 373-374. Por otro lado, cabe recordar asimis-

Situando como punto de ruptura al nominalismo de Ockham, de Certeau postula que la mística intenta construir un discurso a partir de las ruinas dejadas por el desmoronamiento de esa “prosa del mundo” que hacía de la serie de los seres la manifestación de un *Logos* desplegado. Perdido ese referente esencial, “Mientras más difícil se vuelve el pensar que los hechos expresan un sentido –sentido al que las mismas cosas llevarían a la legibilidad-, más parece como necesario el hecho de generar primero una “razón” por medio de textos y después generar hechos (una “experiencia” y/o un cuerpo) por medio de la misma razón.”⁹⁶ Los términos con que el autor se refiere a esta legibilidad absoluta de lo real son decididamente similares a la caracterización que Michel Foucault había hecho del saber clásico en *Las palabras y las cosas*. De todas formas, nos sorprende que de Certeau no lo señale, sobre todo si tenemos presente que se refiere en su libro, casi al pasar, al “mundo” descrito por Foucault en su texto de 1966⁹⁷; y nuestra sorpresa deviene extrañeza si recordamos tanto las palabras elogiosas que ha reservado al filósofo al comienzo de su investigación⁹⁸, como la atención que el jesuita ha prestado desde un comienzo a la empresa teórica de Foucault⁹⁹. “... al identificar lo real con lo singular, la crítica nominalista y, más ampliamente, las nuevas prácticas del discurso de las que ella no representa sino un “momento” filosófico colocan del lado de las palabras las relaciones, semejanzas, etc., atribuidas hasta entonces a las cosas, rechazan la confusión de la lógica o de la retórica con la metafísica y encasillan a los tropos en el campo donde se afinan, se exacerban, se purifican los juegos de lenguaje.”¹⁰⁰

El nominalismo occamiano sería la formulación erudita de este temblor de la cultura occidental de cuyas suturas se desprendieron las formas de lo real (ciencias, lógicas algebraicas, la experiencia del yo) que nos son tan familiares¹⁰¹.

mo que Paul Bercherie, en su libro *Génesis de los conceptos freudianos* (op. cit., pp. 121-123), resalta la incidencia del nominalismo occamiano sobre toda la corriente asociacionista y sensacionista, de cuyos desarrollos se nutre todo el pensamiento freudiano.

[96]. Michel de Certeau, *La fábula mística*, op. cit., página 109.

[97]. *Op. cit.*, página 174. Dicha referencia a la obra de Michel Foucault sí aparece en el anterior texto del jesuita (cf. Michel de Certeau, *Le langage altéré. La parole de la possédée*, op. cit., página 272).

[98]. Cf. Michel de Certeau, *La fábula mística*, op. cit., página 20, nota 8 y página 29, nota 23.

[99]. Véase Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, op. cit., capítulos I-III.

[100]. Michel de Certeau, *La fábula mística*, op. cit., página 113.

[101]. En tal sentido, Schneiderman define a Occam como “erudito seguidor teó-

¿Por qué interesa aquí introducir a Guillermo de Ockham, ese pensador del siglo XIV? Ockham, sobre todo a través de su epistemología, su lógica y su física, produjo una metamorfosis del saber que guarda una particular relación de homeomorfismo con la ruptura que, en términos de Foucault, preparó el advenimiento de la *episteme* moderna.

Según Luis Farré, todo el pensamiento de Occam se basa en dos postulados¹⁰². El primero sostiene la omnipotencia de un Dios del cual nada puede decirse ni saberse¹⁰³, y el segundo postula que no hay que multiplicar sin necesidad los entes de los cuales no se tenga un conocimiento seguro. Esta dupla argumentativa nos sitúa ya ante dos fenómenos que hemos ubicado como característicos del vivenciar místico: la imposibilidad de una explicación racional del universo (Dios es inaccesible) y el valor primordial de la experiencia directa de lo singular. Sólo es posible concebir la existencia de lo particular, ya que cualquier abstracción o universal no es sino un producto del alma¹⁰⁴.

Siguiendo estos principios recalamos en la epistemología occamista. Según ella, conocer es usar signos definidos por su función denotativa y no por la semejanza entre lo pensado y lo real conocido¹⁰⁵. Es decir, el signo, en tanto que conocimiento de lo singular y contingente, da cuenta del acto del espíritu mediante el cual éste se dirige o señala hacia el objeto junto al cual existe en la inmediatez. Esto conlleva una mayor valorización de la experiencia directa en detrimento de la deducción silogística como vía de acceso a la verdad.

Según Ockham, la ciencia no es un conocimiento de realidades sino de proposiciones acerca de ellas. “... *la ciencia real no lo es de cosas,*

rico” de la figura más importante del misticismo, San Francisco de Asís (*cf. op. cit.*, página 14).

[102]. *Cf.* Luis Farré, “Prólogo”, en Occam, *Tratado sobre los principios de la teología*, Aguilar, Buenos Aires, 1972, pp. 7-30.

[103]. *Cf.*, por ejemplo: “... *niega que de Dios se puedan demostrar conceptos denominativos que signifiquen sólo la esencia divina, pues no hay tales conceptos.*” (Occam, *Tratado sobre los principios de la teología, op. cit.*, página 45). La autoría de este tratado es dudosa. Aunque resume claramente el pensar de Occam, está escrito en tercera persona.

[104]. “... *cualquier cosa es por sí misma singular porque cualquier cosa es lo mismo por sí mismo y no diverso de sí mismo [...] ... la individuación pertenece formalmente a cualquiera por sí mismo. Pero la universalidad no compete a las cosas fuera del alma o les conviene por alguna denominación extrínseca al alma o a su concepto*” (*op. cit.*, pp. 50-51). *Cf.* también *op. cit.*, § *De la definición*, § *Sobre lo indivisible*, § *Sobre la univocidad del concepto de ente*.

[105]. *Cf.* Francisco Fortuny, “Introducción”, en Guillermo de Ockham, *Exposición de los ocho libros sobre la física (prólogo)*. *Los sucesivos*, Folio, Barcelona, 2000, pp. 9-42; José Ferrater Mora, “Guillermo de Occam”, “Occamismo” y “Nominalismo”, en *Diccionario de Filosofía*, 4 Tomos, Alianza, Barcelona, 1982.

sino de intenciones del alma, que se colocan en lugar de las cosas, ya que los términos de las proposiciones están por las cosas."¹⁰⁶

La ciencia no tiene acceso a la realidad misma en un mundo creado por un Dios de cuyos designios nada puede saberse. Sólo existen proposiciones del espíritu, un "decirse a sí mismo" del alma, referidas a las entidades individualizadas que componen la realidad, de la cual no puede decirse que conforme un mundo único: no hay coparticipación del espíritu con un *Logos* universal.

El mundo se ha retirado en un movimiento a través del cual sólo resta de él la opacidad con la que el alma se enfrenta. En razón de ello, y "... *entendiendo por las cosas aquellas que no son signos de las cosas*"¹⁰⁷, queda suprimida toda posibilidad de existencia de intermediarios entre los términos y las cosas. Sólo puede admitirse la existencia de lo singular y del espíritu cognoscente, mas no de algún nexo entre la enunciación y lo predicado.

Cuando las palabras no son ya dóciles al orden de las cosas, nace la chance de una enunciación que provee de la posibilidad de engendrar un sentido faltante a las cosas. "... *mientras que en la ontología medieval todo tratamiento del lenguaje era en sí mismo una experiencia o una manipulación de lo real, en lo sucesivo tiene ante él lo que se "manifestaba" en él: se ha separado de eso real al cual tiende, al cual pinta y que ahora se le enfrenta. LA EXPERIENCIA, EN EL SENTIDO MODERNO DEL TÉRMINO, NACE CON LA DES-ONTOLOGIZACIÓN DEL LENGUAJE, A LA CUAL CORRESPONDE TAMBIÉN EL NACIMIENTO DE UNA LINGÜÍSTICA.*"¹⁰⁸

Si a esta problemática ontológica que reconfiguró todo el saber occidental, le sumamos el cisma y desprestigio que afectó a la Iglesia (carente ahora de su poder indiscutible de ser un ente dador seguro de sentido), podemos entender cómo la mística pudo proponer una escena de enunciación constructora y sostenida en un interior autonomizado que hizo de la experiencia su basamento central.

Según los análisis de Michel de Certeau, a esta ausencia del *Logos* universal, a esta constatación mística del que Él ya no habla, la mística responde con una certeza que es un voto de fe: Él debe hablar, es decir, lo que debería estar, falta, pero una falta sostenida en una creencia de existencia. Por fuera de los saberes eclesiásticos, superando la fal-

[106]. Guillermo de Ockham, *Exposición de los ocho libros sobre la física (prólogo)*, op. cit., página 60.

[107]. Occam, *Tratado sobre los principios de la teología*, op. cit., página 81.

[108]. Michel de Certeau, *La fábula mística*, op. cit., pp. 150-151. El destacado es nuestro. Acerca del simbolismo medieval, puede consultarse el muy bien documentado texto de Umberto Eco (cf. Umberto Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona, 1997, capítulo 6).

ta de ese Lenguaje absoluto, la mística apuesta por la construcción de una posibilidad de un yo, por la instauración de ese centro de enunciación desligado de toda garantía que no sea una experiencia vivida. “La “*experiencia*” que especifica a las escrituras místicas tiene, por lo demás, las características mayores, por una parte el ego, que es precisamente el “centro de enunciación”, y por otra parte el presente, “fuente del tiempo”, “presencia en el mundo que sólo el acto de enunciación vuelve posible.”¹⁰⁹

De esta enunciación, el autor retiene tres características esenciales. En primer lugar, la condición necesaria para que haya discurso místico, para que exista ese “conversar” que acerca al sujeto a la divinidad que la devoción eclesial ha olvidado, consiste en que el sujeto debe “querer” que ello ocurra; un “*voló*” inicial funda el pacto conversacional que habilita una discursividad que no puede sustentarse más en los saberes establecidos por las jerarquías eclesiásticas ni en un cosmos legible¹¹⁰. El “yo quiero” es el *a priori* necesario para un conversar sin garantías; sin embargo, se trata de un querer a la vez vacío de objetos y obstinado en su búsqueda (no quiero nada sino a Dios). Lo que efectúa este *voló* es una condición de enunciación sostenida fundamentalmente en una experiencia desligada de todo objeto, de todo pasado, sólo personal y vivida.

En segundo término, lugar de locución, el yo se funda -dado lo paradójico de un querer que no quiere nada- en su vaciamiento. En tanto que el *voló* depende sólo de una intención, se desprende como consecuencia inevitable toda una construcción mística sobre la interioridad. “... *el interior es la región donde la voluntad es “dueña de sí misma”. Región del querer “puro” [...] sin mezcla de circunstancias que no dependen de él...*”¹¹¹

Por último la representación de este lugar vaciado por la ficción del alma. “*A ese yo que habla en el lugar (y en lugar) del Otro, le hace falta también un espacio de expresión que corresponderá a lo que el mundo era para el*

[109]. Michel de Certeau, *La fábula mística*, op. cit., página 195. Asimismo, Danielle Régner-Bohler, citando a De Certeau concluía su escrito de la siguiente forma: “*Gracias a este vocabulario de la delectación, a las metáforas obsesivas, el perderse en la lengua y pretender al mismo tiempo no poder proferirla es la empresa más sensual en que el alma, íntegramente penetrable, busca la desnudez: feminización de la palabra es la invención de esta lengua nueva que enuncia lo Ausente a través de la experiencia extrema de la palabra... [...] se trataba de fundar el lugar de donde se habla, que no se legitima en ninguna instancia. “Circulación interminable alrededor de la instancia productora que es el lugar in-finito e inseguro del “yo”, la palabra mística, redundante, vehemente señal de que únicamente tiene valor el lugar de la enunciación inspirada, el acto del presente”. Más allá del discurso institucional de la Iglesia, esta exigencia de inmediatez resulta provocativa.*” (Danielle Régner-Bohler, op. cit., página 154).

[110]. Véase Michel de Certeau, *La fábula mística*, op. cit., pp. 196-210.

[111]. Op. cit., página 205.

decir de Dios. Una ficción de mundo será el lugar en que se producirá una ficción de sujeto hablante."¹¹²

Ahora bien, y para explicitar el parentesco propuesto, esta misma reconfiguración es desarrollada por Foucault en *Las palabras y las cosas* de forma tal que la labor interpretativa freudiana encuentra sus condiciones de posibilidad en que el lenguaje ha dejado de ser el reverso de los seres. El lenguaje, al devenir objeto opaco y objetivo ofrecido a un saber posible, dejó el trono vacío, y se generó en su lugar una problemática, inédita hasta entonces, acerca de la posibilidad de que las palabras digan más que lo que dicen ya que ahora el lenguaje tiene sus reglas¹¹³. A las tres "compensaciones" que vinieron a recubrir la herida dejada por ese desplazamiento del lenguaje, es decir, a la lógica, la literatura y las nuevas formas de la interpretación, cabría agregar, entonces, la experiencia mística.

El occamismo del discurso freudiano nomina ese suelo del saber analítico. Al proseguir el trabajo de la matriz confesional, al explotar los pliegues de interiorización que las prácticas confesionales han constituido, en tanto que problematización de la sexualidad confesional, el psicoanálisis se ligaría a una experiencia mística que comparte con él el esmero por realizar una labor en derredor de una subjetividad desprendida de un *Logos* garante de existencia.

En tanto que la mística, en respuesta a esa "desontologización del lenguaje", inaugura la posibilidad de una "experiencia" subjetiva, a través de la constitución de una interioridad desligada de todo basamento en un *Logos* referencial, se puede postular otra ligazón entre la tesis de de Certeau y otros fragmentos del libro de Michel Foucault. Aquel certifica una coincidencia sorprendente: la aparición de una nueva erótica occidental es contemporánea del surgimiento de la mística¹¹⁴. La "ciencia" mística, al igual que todas las demás ciencias (es decir, al igual que la forma de la racionalidad que llamamos mundo moderno), opera a partir de un duelo por la pérdida de esa existencia única de un Cosmos regido por un Locutor divino. Sin embargo, a diferencia de ellas, trabaja a partir de otra estrategia, más ligada a la conformación de un yo que se niega a dicha pérdida, en tanto que sostiene la posibilidad de un amor a lo absoluto efectuado desde la creación de una "morada" interna. En consonancia con ello, Occidente ve nacer el amor, donde la búsqueda de lo Absoluto dirige el querer hacia el cuerpo individual del otro. "*A partir del siglo XIII (Amor cortesano, etc.), una*

[112]. *Op. cit.*, página 223.

[113]. *Cf. supra*, Capítulo 1, § VIII.

[114]. *Cf. Michel de Certeau, La fábula mística, op. cit.*, pp. 14-15.

lenta desmitificación religiosa parece acompañarse con una progresiva mitificación amorosa. Lo único cambia de escena. Ya no es Dios, sino el otro y, en la literatura masculina, la mujer. A la palabra divina [...] se sustituye el cuerpo amado (que no es menos espiritual y simbólico en la práctica erótica). Pero el cuerpo adorado se escapa lo mismo que el Dios que se desvanece."¹¹⁵

El Verbo ya no es legible en la dispersión misma de los seres, el mundo ya no es ese libro abierto, y a partir de dicha ausencia el cuerpo, en tanto amado, deviene figura esencial en el cual un verbo puede encarnarse. "*El Verbo mismo debe nacer en el vacío que lo espera. [...] Pero ya con [...] Teresa de Ávila [...] el modo de sentir toma formas físicas, relativas a una capacidad simbólica del cuerpo más que a una encarnación del Verbo. [...] La palabra queda fuera de este cuerpo, escrito pero indescifrable, para el cual el discurso erótico comienza en lo sucesivo a buscar palabras e imágenes.*"¹¹⁶

Ahora bien, estos planteos pueden ser cotejados con algunos fragmentos de *Las palabras y las cosas*, en los cuales Foucault establece el lugar al que pudo venir ese objeto que es la sexualidad. Nos referimos a un apartado titulado *El deseo y la representación*¹¹⁷. Allí, el filósofo postula que sobrevino una gran ruptura luego de que la representación dejó de ser el ser de las cosas, es decir, luego del desmoronamiento de la *episteme* clásica. "*Y ésta [la representación] será duplicada, limitada, bordeada, quizá mistificada, y en todo caso regida desde el exterior por el enorme empuje de una libertad, de un deseo o de una voluntad que se dan como envés metafísico de la conciencia. Algo así como un querer o una fuerza va a surgir en la experiencia moderna.*"¹¹⁸

La opacidad invade a Occidente: retiro de las cosas de la escena tranquila de la representación, hundimiento replegado de los objetos que a partir de entonces adquieren el derecho a una esencia propia, a

[115]. *Op. cit.*, página 14. Véase asimismo el siguiente fragmento de Georges Duby: "*Le cupo a Guillermo de Occam [...] abrir verdaderamente "el camino moderno". Sus ideas eran profundamente antiaristotélicas, pues creía que [...] el conocimiento sólo podía ser intuitivo e individual, y que los procesos del razonamiento abstracto eran en consecuencia inútiles, ya se tratase de alcanzar a Dios o de comprender el mundo... Era una evasión doble de las imposiciones de la Iglesia. Al afirmar la irracionalidad del dogma, en primer lugar, preparaba un camino hacia Dios que ya no pasaba por el intelecto sino por el amor. Ello da rienda suelta a la profunda corriente del misticismo...*" (*The Age of the Cathedrals: Art and society 980-1420*, citado en Schneiderman, *op. cit.*, página 15).

[116]. Michel de Certeau, *La fábula mística*, *op. cit.*, página 16. Para un tratamiento más profundo de la relación entre la mística y el cuerpo, véase *op. cit.*, pp. 39-40, 97 ss., 179-180, 226-227.

[117]. Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, pp. 206-209.

[118]. *Op. cit.*, página 207. ¿No será ese "querer" al que alude Foucault una forma del "volo" de la experiencia mística? Véase asimismo Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos*, *op. cit.*, pp. 100-113.

una historia. Y, en contrapartida, conformación de esas figuras que vienen a ocupar ese lugar vacío, o que más bien encuentran en él su posibilidad y el llamado insistente que los reclama. Y, entre ellas, el deseo singular, la voluntad, lo indecible¹¹⁹. El libertinaje de Sade es el último suspiro de ese orden desfalleciente, es el postrero intento por seguir jugando con la omnipresencia de la representación en el momento en que el deseo sin ley está comenzando a exigir su soberanía. Y, agrega Foucault, “... *después empieza la época de la sexualidad...*”¹²⁰.

[119]. El texto con que Michel Foucault homenajeó a Georges Bataille, titulado “Prefacio a la transgresión” y publicado en 1963, resulta de gran interés en lo que concierne al asunto que estamos considerando. Si bien en él funciona de cierta forma una hipótesis similar a la explicitada en *Las palabras y las cosas* –y, en tal sentido, contraria a la tesis de 1976–, según la cual la sexualidad fue “desnaturalizada” por los discursos racionales que le buscaron una realidad positiva (cf. Michel Foucault, “Prefacio a la transgresión”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. Volumen I, op. cit.*, pp. 163-180, sobre todo pp. 163 y 179), aparecen sin embargo dos ideas que importan por distintas razones. La primera de ella preanuncia la relación de consistencialidad que *La voluntad de saber* establecerá entre la sexualidad y los discursos que la nombran: “*La sexualidad no es decisiva para nuestra cultura más que hablada y en la medida en que es hablada*” (Michel Foucault, “Prefacio a la transgresión”, *op. cit.*, página 179). Por otro lado, y de mayor relevancia para este apartado, el filósofo establece, mediante argumentos que no cabe analizar aquí, un parentesco entre la desaparición de lo divino y el surgimiento de la sexualidad. “*Lo que a partir de la sexualidad puede decir un lenguaje si es riguroso, no es el secreto natural del hombre, [...] es que está sin Dios; la palabra que hemos dado a la sexualidad es contemporánea por el tiempo y la estructura de aquella por la cual nos anunciamos a nosotros mismos que Dios había muerto.*” (*op. cit.*, página 164). La experiencia moderna de la sexualidad, explotando una estructura compleja que liga el límite con la nueva inexistencia de exterioridad cualquiera del Ser, hace de aquella un acto de dirección hacia la Ausencia.

[120]. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *ibíd.* Foucault estaría adelantándose así a la hipótesis que bien vale como resumen de sus desarrollos de *La voluntad de saber* (Michel Foucault, “El juego de Foucault”, en *El discurso del poder, op. cit.*, página 199): “*Se tiene una sexualidad desde el siglo XVIII, un sexo a partir del XIX.*” Sin embargo, los enunciados de *Las palabras y las cosas* responden de alguna forma a la lógica que Foucault mismo intentará menoscabar en su propuesta de la *Historia de la sexualidad*. Por ejemplo, en el texto de 1966 se refería todavía a la sexualidad en términos de un objeto que estaría “por debajo”, a hurtadillas, de los discursos: “*A partir de él [Sade], la violencia, la vida y la muerte, el deseo, la sexualidad van a extender, por debajo de la representación, una inmensa capa de sombra que ahora tratamos de retomar, como podemos, en nuestro discurso, en nuestra libertad, en nuestro pensamiento. Pero nuestro pensamiento es tan corto, nuestra libertad tan sumisa, nuestro discurso tan repetitivo que es muy necesario que nos demos cuenta de que, en el fondo, esta sombra de abajo es un mar por beber.*” (Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, op. cit.*, página 209). Aun cuando en 1972 seguía refiriéndose a Sade en términos bastante análogos a los arriba expuestos (cf. Michel Foucault, “Les problèmes de la culture. Un débat

Por otra parte, y para concluir, cabe fundamentar que esta suerte de filiación entre cierta mística cristiana y el discurso psicoanalítico no sólo esclarece (o cruza en su camino) algunos pasajes de la enseñanza oral de Jacques Lacan sino que, y gracias a ello, permite demostrar que quizá se trate de un asunto fundamental respecto de los alcances de ésta última. Tomando en consideración los aportes de Jacques Le Brun¹²¹, podemos señalar de qué manera Lacan, en enero de 1960, pudo a través de su trabajo respecto del concepto de ética y, principalmente acerca del Bien y del sintagma “Dios ha Muerto”, concluir en la idea de dicha filiación¹²².

En la sesión del trece de enero, Lacan comenta que el período moderno estuvo precedido por un momento en el cual existía “un alma del mundo”, es decir, un orden cosmológico con cuyo ser estaba ligada la esencia del pensamiento humano. Lutero introduce de cierta forma la idea de que el ser humano ha sido abandonado, de que se encuentra arrojado a un mundo que no es ya ese orden referencial de cuya disolución hemos hablado al tratar la experiencia mística.

Luego de haber comentado la tesis de Lutero según la cual existiría un odio radical de Dios dirigido hacia los seres humanos, Lacan traza la filiación que nos interesa: “*No reconocer la filiación o la paternidad cultural que hay entre Freud y cierto vuelco del pensamiento, manifiesto en ese pun-*

Foucault-Petri”, en *DE II, op. cit.*, pp. 369-380), el lugar reservado a Sade será muy otro en el texto de 1976; el marqués ya no es indicio de ruptura sino todo lo contrario: Sade sería la proyección a nivel literario de la orden de la pastoral cristiana que indica decirlo todo sobre el sexo (*cf. La voluntad de saber, op. cit.*, página 30); el marqués reinscribe al sexo según los términos del dispositivo de la sangre (*op. cit.*, pp. 180 y 182). Esa toma de distancia respecto a la potencial subversión del texto sadiano es claramente explicitada por Foucault en una entrevista publicada en 1976: “*Vous savez, je ne suis pas pour la sacralisation absolue de Sade. Après tout, je serais assez prêt à admettre que Sade ait formulé l'érotisme propre à une société disciplinaire: une société réglementaire, anatomique, hiérarchisée, avec son temps soigneusement distribué, ses espaces quadrillés, ses obéissances et ses surveillances. Il s'agit de sortir de cela, et de l'érotisme de Sade [...] Tant pis alors pour la sacralisation littéraire de Sade, tant pis pour Sade: il nous ennuie, c'est un disciplinaire, un sergent du sexe...*” [Usted sabe, yo no estoy a favor de la sacralización absoluta de Sade. Después de todo, estaría bastante cerca de admitir que Sade formuló el erotismo propio de una sociedad disciplinaria: una sociedad reglamentaria, anatómica, jerarquizada, con su tiempo cuidadosamente distribuido, sus espacios cuadrículados, sus obediencias y sus vigilancias. Se trata de salir de allí, y del erotismo de Sade [...] Tanto peor entonces para la sacralización literaria de Sade, tanto peor para Sade: él nos aburre, es un disciplinario, un sargento del sexo...] (Michel Foucault, “Sade, sergent du sexe”, en *DE II, op. cit.*, pp. 821-822).

[121]. *Cf.* Jacques Le Brun, *op. cit.*, pp. 381-427.

[122]. *Cf.* Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 7. La Ética del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2000, capítulo VII: *Las pulsiones y los señuelos*.

to de fractura que se sitúa hacia el comienzo del siglo XVI, pero que prolonga poderosamente sus ondas hacia el final del XVII, equivale a desconocer totalmente a qué tipo de problemas se dirige la interrogación freudiana."¹²³.

Lutero sería el testigo de ese mismo desmoronamiento que hemos intentado situar tanto en la tentativa de reparación mística como en el objetivo occamiano de hacer funcionar el pensar tras la desaparición de esa prosa cósmica. Tal y como será formulado por Lacan a la altura del Seminario de los años 1972-1973, el inconsciente en tanto versión laica del Otro lugar de la palabra es una dimensión esencial de la subjetividad moderna¹²⁴, es decir, es un recupero (no sin resto) del poder divino disuelto durante ese cisma que permite ubicar al discurso psicoanalítico en una inusual genealogía.

¿De qué otra cosa trata la práctica analítica si no de Dios siendo que éste "... *entraña el conjunto de los efectos de lenguaje, incluidos los efectos psicoanalíticos, lo cual no es poco decir*"¹²⁵? Esta perspectiva es claramente explicitada por Lacan en el Seminario *Aún*. Por ejemplo, el 16 de enero, el psicoanalista postula que en tanto que algo se diga, allí funciona la hipótesis de Dios, ya que éste no es sino el nombre del lugar de la verdad¹²⁶. Unas semanas más tarde, el 20 de febrero, Lacan repite que el concepto de Otro elaborado en el escrito *Instancia de la letra...* no hacía alusión más que a una forma de laicizar a Dios.

Lacan, interesado como lo estaba por la forma en que aquello que sucede en el Otro como lugar de la palabra determina al sujeto, reiteraba su creencia en la existencia de Dios. De todas maneras, si la maniobra analítica supone un recupero de esa dimensión caída del lugar de la verdad, lo hace a precio de un resto, articulable en términos del no saber del Otro. Si el Otro es el lugar desde donde se efectúa toda verdad que ataña al sujeto, el Otro como tal nada sabe de eso¹²⁷.

[123]. Jacques Lacan, *op. cit.*, página 121. Asimismo, hacia el final de la sesión del 27 de enero, Lacan define el concepto freudiano de pulsión como "... *una noción ontológica absolutamente originaria, que responde a una crisis de la conciencia que no nos vemos forzados a delimitar plenamente pues la vivimos*" (*op. cit.*, página 157).

[124]. "Freud nos dejó ante el problema de una *biancia renovada en lo concerniente a das Ding, la de los religiosos y los místicos, en el momento en que ya no podemos colocarla para nada bajo la garantía del Padre*" (*op. cit.*, página 124).

[125]. Jacques Lacan, *Ornicar?* 2, citado en François Regnault, *Dios es inconsciente*, Manantial, Buenos Aires, 1993. El texto de Regnault resulta esencial para comprender la fórmula lacaniana que da título a su libro, extraída del Seminario 11.

[126]. Y agrega: "... *es imposible decir sea lo que fuere sin que ello [a Dios] lo haga de inmediato subsistir bajo la forma del Otro*" (Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 20. Aún*, *op. cit.*, página 59).

[127]. *Cf. op. cit.*, página 119: "Lo malo es que el Otro, el lugar, no sepa nada."

En resumen, hemos intentado en este capítulo esclarecer algunas tesis que Michel Foucault elaboró respecto del cuerpo femenino y la sexualidad. Y extraemos de ello una serie de enunciados:

1. Ni la sexualidad ni el sexo constituyen fragmentos de trascendencia.
2. Son, antes bien, resultados de la matriz confesional de Occidente.
3. Uno de los casos más paradigmáticos de esa efectuación reside en el ejemplo del cuerpo femenino, en cuya sexualización han participado los avatares de las exigencias de la penitencia confesional difuminada en la trama social.
4. El psicoanálisis es emparentado a esa maquinaria confesional menos por su conminación a confesar que por sus condiciones de posibilidad.
5. Si el occamismo es el nombre del pensamiento místico, de ese pensar que participa de cierto cisma del occidente cristiano – cisma en cuyo centro se ubica la nueva matriz confesional-, es asimismo el nombre de la condición de enunciabilidad del discurso sobre el inconsciente.

Capítulo 4

Notas sobre el orden del discurso psicoanalítico

Por una sociología del psicoanálisis

“Cómo puede expresarse el que los hace callar, si no de tal manera que no pueden concebirla”¹

I

Michel Foucault abre *Las palabras y las cosas* con las siguientes palabras: “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-, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro”. Se refiere a ese conocido cuento de Borges, que cita esa supuesta enciclopedia china en que los animales se clasifican mediante una atroz taxinomia².

Este texto, el mío, tiene su punto de nacimiento en otra quimera, en otra ficción, en tanto la ficción no es sino el espacio de distanciamiento que el lenguaje habilita respecto de sí y de sus cosas³.

[1]. Georges Bataille, *Prólogo a Madame Edwarda*, en *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1988, página 369.

[2]. Cf. Jorge Luis Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, *Otras inquisiciones*, Prosa, Círculo de lectores, Barcelona, 1975.

[3]. Respecto del uso que del concepto de ficción se hace aquí, véase Michel Foucault, “Distancia, aspecto origen”, incluido en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen 1*, op. cit., pp. 249-262; y Raymond Bellour, “Sobre la ficción”, incluido en AA.VV., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., 1990, pp. 145-152.

Lo ficcional nos permite, sirviéndonos del lenguaje, alejarnos, no tanto de las cosas, sino del lenguaje, de sus órdenes, del modo de ser de las cosas que él nos impone. Decir que el lenguaje es intrínsecamente ficción o que la verdad misma no deja de serlo, sería volver, de manera sencilla, sobre lo ya sabido. Lo ficticio es algo más, es el nombre de un salto hacia la apertura y la distancia que las palabras mantienen con las cosas. El lenguaje hace advenir las cosas en el vaciamiento y la distancia que les impone. Ficcional será sólo aquel lenguaje que se mantenga en esa distancia, la recorra, la atraviese una y otra vez, no para sospechar que existe un indecible, sino para nombrar las cosas, es decir, para designar esa moldura que las palabras les han creado. Lo ficticio nos ofrece, en la gracia de las transparencias casi obscenas, el perfil de un orden, el de las palabras, es decir, el de las cosas⁴. Nos abre el margen en que el pensar de otro modo encuentra su posibilidad⁵.

Una imagen, un jirón de escena, apenas entrevista, ahuyentada de inmediato:

Silencio en esa sala abarrotada por la fragancia húmeda del roble. La pausa.

Se trata de la verdad.

En estas hileras de sillas, en este estrado, en estos parlantes, en esas hojas llenadas con frenesí, llenas de blancos, en esos trípticos, en estos libros que se dejan ver en los portafolios, se trata de la verdad. No se atreven a decir amor, nadie dice deseo. Se busca la verdad, se la inventa, se la convoca. Es una mañana. Es un día soleado. Lo verdadero es lo que se persigue, algunos tras la máscara de la abnegación, otros celosos de su gloria. La de ellos. El próximo disertante se acerca con pasos cortos, con pasos tan cortos. El escenario. Sus papeles, sus citas, sus libros, el nerviosismo de sus discípulos, perdidos en el público de ese congreso. El niño, de unos cuatro años, con el rostro serio, comienza a hablar. Habla sobre lo verdadero. Lo dice.

Introducir una ficción en la consideración del trabajo que busca decir lo verdadero persigue develar lo que ese decir debe rechazar para producirse. Y, en tal sentido, cabe agregar que, tanto en la obra de Mi-

[4]. "La ficción no existe porque el lenguaje está a distancia de las cosas; sino que el lenguaje es su distancia, la luz en la que están y su inaccesibilidad, el simulacro en el que sólo se da su presencia; y todo lenguaje que, en lugar de olvidar esa distancia, se mantiene en ella y la mantiene en él, todo lenguaje que habla de esta distancia avanzando en ella es un lenguaje de ficción." (Michel Foucault, "Distancia, aspecto, origen", *op. cit.*, página 258).

[5]. "Y si me pidieran que definiese de una vez lo ficticio, diría, sin pensarlo dos veces: la nevadura verbal de lo que no existe, tal como es." (*Ibid.*).

chel Foucault como aquí, la producción de la ficción no se pone al servicio de una nostalgia sino en la base de un diagnóstico.

¿Quién profiere los discursos verdaderos en el psicoanálisis? ¿Acaso los niños pueden decir allí la verdad? ¿Se le preguntaría a un niño la verdad respecto de sí? ¿Pueden los niños ser agentes de un discurso verdadero? ¿Invitarían los analistas a unos niños a que les dijeran de qué sufren los niños? ¿Alguien concibe, aunque más no sea durante el instante furtivo en que vanamente intentase pensar otra cosa que aquello que debemos pensar, la chance –para nosotros más que remota, impensable, en esa alteridad absoluta que es el lugar de la diferencia- de que un niño, en tanto que tal, alzase la voz para decir una verdad incorporable al discurso psicoanalítico?

II

*Siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una “policía” discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos.*⁶

Algo se dijo. Y nada parece moverse. La palabra fue tomada casi sin respeto, sacada y luego devuelta a su morada. Mientras eso se decía, era imposible no pretender que tal discurso se profería al son de un silencio que no era sino el escenario que lo aguardaba, que tal sentencia no hacía más que jugar con partículas de lenguaje, juego ingenuo, apenas divertido para unos pocos, inofensivo para las cosas. ¿Qué pe-

[6]. Michel Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., página 38. Véase asimismo Michel Foucault, “Pouvoir et savoir”, en *DE III*, op. cit., pp. 399-414: “J’entends par vérité l’ensemble des procédures qui permettent à chaque instant et à chacun de prononcer des énoncés qui seront considérés comme vrais. Il n’y a absolument pas d’instance suprême. Il y a des régions où ces effets de vérité sont parfaitement codés, dans lesquelles les procédures par lesquelles on peut arriver à énoncer les vérités sont connues d’avance, réglées.” [Entiendo por verdad al conjunto de procedimientos que permiten a cada instante y a cada uno pronunciar los enunciados que serán considerados como verdaderos. No hay de ninguna manera una instancia suprema. Existen regiones en las cuales estos efectos de verdad son perfectamente codificadas, en las cuales los procedimientos a través de los cuales se puede arribar a enunciar las verdades son conocidos de antemano, pautados.] ; cita de las pp. 407-408.

ligro podría haber en decir algo, si, a nuestro pesar, para colmo aquello dicho amenaza en todo momento con recordarnos que somos hablados, que no podemos estar tan seguros de que manejamos a nuestro antojo las palabras que decimos? ¿Qué riesgo puede resultar para las cosas la existencia del acto discursivo, si, desde Freud, el decir es indisoluble de un comprobar angustiado de que lo dicho no es el terreno ilimitado de un sujeto autónomo?

Pero el sueño no se sostiene. Pronto se descubre que no hay nada más peligroso que la posibilidad del discurrir, que la proliferación incontrolable de los discursos, esos puntos tenues que en el azaroso suceder de su acontecimiento amenazan con trastocar el ordenamiento del ser de las cosas, presuntamente a salvo de esos destellos locuaces. Al fin y al cabo, ¿a qué tantos cuidados, tantas precauciones y liturgias rodeando el acto simple del pretender decir lo verdadero? ¿A qué tantos preparativos para que las palabras que acechan la verdad lleguen ordenadas?

¿Qué es un discurso sino su orden? ¿Qué es un discurso sino el conjunto de los procedimientos que ayudan a cancelar la violencia incisiva del hecho de que algo se diga? Estas son algunas de las preguntas que recorren el texto *El orden del discurso*⁷ de Michel Foucault, que recoge la lección inaugural del filósofo en el *Collège de France* del 2 de Diciembre de 1970. Dicho texto nos servirá aquí de guía metodológica, ya que concebimos que la atención al orden intrínseco del discurso psicoanalítico permitirá arribar a ciertas características que le son esenciales⁸.

Cada discurso se define no sólo por lo que enuncia sino sobre todo por las prácticas que pone en juego para permitir que algo se diga, aunque desconoce que mediante ellas persigue solamente escapar al riesgo de que haya discurso. Por otra parte, muchos de los conceptos filosóficos que conceptualizan la existencia de la verdad no hacen más que reforzar los reparos contra ese miedo, elidiendo la verdad material del

[7]. Michel Foucault, *El orden del discurso*, op. cit. Cf. asimismo Michel De Certeau, *Historia y Psicoanálisis*, op. cit., pp. 51-75.

[8]. Tenemos presente el hecho de que años después Foucault no mostraba total satisfacción respecto de los postulados de su lección inaugural. Se reprochará sobre todo el haber trabajado con una concepción jurídica y represora del poder. Ello atañería principalmente a los mecanismos de rarefacción que consideraremos aquí (cf. Michel Foucault, "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", en *DE III*, op. cit., pp. 228-236). De todas formas, entendemos que esa salvedad no impugna el proyecto. Es posible señalar las restricciones que gobiernan el orden de cierto discurso, y hacerlo no simplemente para entender lo que de proscripción hay en ello, sino fundamentalmente para comprobar cómo esos funcionamientos eliminativos se inscriben coherentemente en la producción misma de la verdad.

discurso⁹. Temas como los de sujeto fundador, experiencia originaria o la estructura son las barreras últimas que protegen contra la inquietud concerniente a lo que el discurso es en tanto que acontecimiento material, son los nombres que Occidente ha creado para mantenerse a resguardo de su <logofobia>.

Jamás puede decirse *La verdad*, ya que pretender decirla es ubicarse ya dentro de los juegos de verdad, implica inscribir el discurso dentro del archivo que determina que no todo puede ser dicho. Tales limitaciones e imposibilidades del *a priori* histórico señalan no tanto lo indecible de una época como la libertad en que los sujetos se hallan para construir lo verdadero dentro de las vallas impuestas por las prácticas de veridicción. En tal sentido, Veyne puede afirmar que Foucault “... *no hacía una teoría lógica o filosófica de la verdad sino una crítica empírica y casi sociológica del decir verdadero...*”¹⁰.

Todo haría sospechar que la ferocidad del silencio, la obstinación de lo que calla no eran al fin y al cabo los rostros últimos de lo temido, sino simples excusas o pasatiempos inmemoriales. Detrás de ellos, a la espera, apenas dejándose ver debido al estupor que provoca, otro miedo: que exista discurso.

¿Qué hace del psicoanálisis un discurso? ¿No será posible establecer su particularidad a partir de la definición de su orden, es decir, de las prácticas efectivas que lo sostienen y que rigen la forma en que las cosas se dicen, se almacenan, circulan? El discurso psicoanalítico posee sus propios mecanismos de rarefacción respecto de lo dicho, sus controles que ordenan la efectuación, distribución y memorización de enunciados pasibles de veracidad.

La institucionalización de un discurso –y el psicoanálisis es un discurso institucionalizado– conlleva la supresión o el olvido de las condiciones de su fabricación. El discurso analítico supone como condiciones necesarias una serie de prácticas sociales que tras su acaecer no dejan más que la quimérica pretensión de un relato inocente sobre lo verdadero. El psicoanálisis, como toda práctica profesional basada en cierta erudición, se desprende de la operatoria de jerarquías establecidas, determinadas por condiciones económicas y políticas.

Él no es tributario de prácticas más o menos mezquinas en comparación con otros saberes. No debe pasar por ahí el diagnóstico. Sino por la definición de aquellas que le son propias y que lo definen en su particularidad.

Todo discurso o disciplina funda su existencia en la eliminación.

[9]. Cf. Michel Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., pp. 46-51.

[10]. Paul Veyne, “Un arqueólogo escéptico”, op. cit., página 52.

Eliminación, menos de cuanto no puede decirse que de cuantas formas o posibilidades haya para decir. Recuperar esos rechazos, esas figuras de un reparo, es inseparable de cierta historización que vuelva a enfrentar a todo saber a su condición de trabajo efectivo que se ejecuta no en la trascendencia de una sustancia pensante sino en la cotidianidad de unos mecanismos que portan de suyo un orden. En tal sentido, la extraterritorialidad con que sueñan algunos psicoanalistas es sólo eso, un sueño. Señalar qué prácticas efectivas efectúan los practicantes del psicoanálisis debe conducir a esclarecer no sólo qué mecanismos de poder se encarnan en las acciones de sus actores sino también de qué manera éstas últimas son inseparables de las exclusiones discursivas que ordenan el saber en juego.

Y veremos cómo un enunciado psicoanalítico resulta verdadero por la posición del sujeto enunciador –y ello ya de por sí admite y reclama múltiples exclusiones-, ya sea por el nombre propio de quien lo profiere, ya por cierta presunción que se hace acerca de su estatuto.

Es por tal razón que, a pesar de que simplemente mencionemos algunos de los procedimientos de delimitación y control de cuanto se dice, nos detendremos sólo en aquellos dos que consideramos hacen a la definición más particular del discurso psicoanalítico. Ya que él, como cualquier otro, participa de la existencia del “... *peso de una realidad histórica actual sobre unos discursos que no hablan casi nada de ella pretendiendo representar lo real*”¹¹.

Previo a un análisis más detallado del par de medidas coactivas en que habremos de detenernos, brindemos concisamente el listado y descripción sumaria de los procedimientos de delimitación y control de los discursos que Foucault propone distinguir en el texto de su lección inaugural:

A. Procedimientos de exclusión, los cuales conciernen a:

- Lo prohibido: En toda sociedad existen medidas que proscriben hablar de ciertos objetos, en ciertas circunstancias y que prohíben a ciertos sujetos el acto de tomar la palabra.
- La separación y el rechazo: Foucault ejemplifica esta exclusión por medio de la distinción entre razón y locura. Por el momento dejaremos este punto aquí, ya que más abajo retendrá nuestra atención.
- La oposición entre lo verdadero y lo falso: las maniobras que establecen la vía de acceso a lo verdadero sufren modificacio-

[11]. Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, op. cit., página 56.

nes a lo largo de la historia. Nuestra voluntad de verdad ha dejado en un insólito olvido la forma en que lo verdadero se definía por ejemplo en la Grecia presocrática, en la cual “... *el discurso verdadero [...] era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido [...] era el discurso que, profetizando el porvenir, no sólo anunciaba lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización [...] Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que era el discurso o en lo que hacía, sino que residía en lo que decía: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia*”¹². Si tal es la voluntad de verdad que define a Occidente desde hace 2500 años, no por ello ha dejado ésta de modificarse y reordenarse.

¿No se podría acaso intentar definir la voluntad de saber del discurso psicoanalítico, es decir, la malla coherente y coactiva de reglas y prácticas que definen la posición del sujeto conocedor, las formas institucionales en que tal saber se forma, se enseña, las prácticas sociales y políticas que el saber psicoanalítico inviste y de las cuales se sostiene? Toda voluntad de verdad, incluida la del psicoanálisis, es inseparable de la base institucional de la que se nutre y a la cual aporta justificación: sus prácticas de enseñanza, de edición, de transmisión. ¿Acaso el diván, las escuelas, los grupos de estudio, las supervisiones, la presentación de enfermos, los libros, la retribución no constituyen el entramado mismo de una voluntad de verdad que, en tanto tal, se enmascara tras la quimera vacía de la necesidad del despliegue tranquilo de una verdad?

Cegados por la belleza de lo verdadero, los locutores desconocen su voluntad de verdad, que no es sino una máquina históricamente contingente productora de exclusiones.

B Procedimientos internos de control de la dimensión azarosa y acontecimental de los discursos:

- El comentario. El comentario establece una primera y gran partición que delimita por un lado la palabra dicha y vuelta a retomar, citada, erigida como una voz que aún habla en las cosas que se dicen respecto de ella, claramente diferenciada de los

[12]. Michel Foucault, *El orden del discurso*, *op. cit.*, pp. 19-20. Destacado en el original.

otros enunciados, olvidados apenas proferidos, disueltos sin dolor, borrados sin pena. A pesar de que puede parecer una modalidad constante y universal de enrarecimiento de los discursos, el comentario ha adquirido figuras multívocas a lo largo de los siglos. Habría que precisar el funcionamiento preciso del comentario en la construcción y circulación de las verdades psicoanalíticas. Es claro que el comentario de los escritos de Freud o de Lacan se diferencia del comentario exegético de la teología, del comentario literario de la crítica, etc. *“El comentario conjura el azar del discurso al tenerlo en cuenta: permite decir otra cosa aparte del texto mismo, pero con la condición de que sea ese mismo texto el que se diga, y en cierta forma, el que se realice. La multiplicidad abierta y el azar son transferidos, por el principio del comentario, de aquello que podría ser dicho, sobre el número, la forma, la máscara, la circunstancia de la repetición. Lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno.”*¹³ ¿Acaso el psicoanálisis no podría ser de alguna forma descrito como el discurso que, motorizado en el infinito comentario del texto freudiano, establece como palabra primera y a repetir aquella que se erigió en verdadera mediante la prescindencia del comentario que ella misma parece exigir? Habría que precisar el escaso papel del comentario en la construcción del texto freudiano, la forma que adquiere en los casos en que hace acto de presencia, ya que el lugar de Artemidoro o de Frazer en sus escritos es muy diferente del lugar y la funciones que los textos de Freud ocupan en la enseñanza oral de Lacan¹⁴.

- El autor. El autor es una función que unifica y ordena discursos y no simplemente el nombre del individuo que alguna vez profirió tal o cual frase. El estudio de esta dimensión sería esencial para la posibilidad de nominar a un discurso como psicoanalítico, ya que una de las principales particularidades que lo singularizan es precisamente la función que el autor Freud posee en cualquier discurso que se proponga como concerniente al psicoanálisis. La operatoria que el autor Freud ejerce en el seno de dicho discurso es totalmente disímil a la que cualquier autor se arroga en los campos de la ciencia, la literatura o la fi-

[13]. *Op. cit.*, página 29.

[14]. Freud comenta los escritos de Schreber, usa el texto de Jensen, los papeles de Da Vinci, etc., pero la remisión que hace a lo que en tales textos se dice es muy distinta, por ejemplo, al papel que juegan en el *corpus* de Lacan nombres como los de Saussure, Frege, Koyré o Freud.

los ofia. Esta figura de la rarefacción discursiva será el segundo y último de los procedimientos a desarrollar aquí.

- Las disciplinas. las disciplinas son principios de limitación que establecen las condiciones necesarias que un discurso debe seguir en aras de inscribirse en dicha disciplina: debe referirse a determinados objetos, utilizando técnicas particulares, inscribiéndose en cierto horizonte teórico.
- C. Enrarecimiento de los sujetos que hablan. Los discursos pueden definirse por la forma en que limitan el acceso a la palabra, es decir, por la manera en que deciden quién es capaz de proferir enunciados verdaderos. Este sistema de restricciones funciona mediante:
- Rituales: los discursos se acompañan de la liturgia que ordena qué debe hacer un sujeto para acceder a la palabra, cómo debe pronunciarla, en qué circunstancias.
 - Sociedades de discurso, es decir, sistemas cerrados que rigen la circulación de los discursos, su divulgación, su vigilancia.
 - Las doctrinas, que moldean coacciones no sólo sobre los dichos sino sobre los sujetos mismos. “*Cuestiona al sujeto que habla a través de y a partir del enunciado, como lo prueban los mecanismos de exclusión [...] Pero a la inversa, la doctrina cuestiona los enunciados a partir de los sujetos que hablan, en la medida que la doctrina vale siempre como el signo, la manifestación y el instrumento de una adhesión propia...*”¹⁵
 - La adecuación social del discurso, sostenida sobre todo por las instituciones de la educación.

La propuesta en juego es otorgarle efectivamente al psicoanálisis su estatuto de discurso, y para ello es necesario establecer su orden. ¿Acaso resulta difícil reconocer en esas figuras de la rarefacción del discurso, en esos procedimientos de su control, rostros familiares a la existencia positiva del psicoanálisis? ¿No se leen allí su historia, los motivos de sus disensiones, sus agenciamientos y los resortes de su producción? ¿No sería pertinente aplicar al discurso psicoanalítico el programa de Foucault? Esto es, recortar algo así como un discurso psicoanalítico, no por las límpidas verdades que motorizan una práctica, no a partir de unos objetos que hubiesen aguardado en el silencio de las cosas el momento de su pasaje a la palabra (la sexualidad, la transfe-

[15]. Michel Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., página 44.

rencia, el inconsciente, etc.), sin partir de significaciones o de pensamientos que serían el repliegue íntimo de un discurso reducido al estatuto de fenómeno subsidiario. Ir en otra dirección: más bien fundar el discurso psicoanalítico a partir del discurso mismo, de su aparición, de sus prácticas efectivas, de la regularidad que sostiene sus objetos enunciables, de los cortes y las limitaciones que impone a los sujetos hablantes, de los emplazamientos que ofrece a tales sujetos para proferir discursos.

III

... j'aimerais bien écrire l'histoire des vaincus. C'est un beau rêve que beaucoup partagent: donner enfin la parole à ceux qui n'ont pu la prendre jusqu'à présent [...] Oui. Mais il y a deux difficultés. Premièrement, ceux qui ont été vaincus [...] sont ceux à qui par définition on a retiré la parole! Et si, cependant, ils parlaient, ils ne parleraient pas leur propre langue. [...] La langue des vaincus a-t-elle jamais existé?¹⁶

Siguiendo los lineamientos de tal propuesta, se trata aquí de centrarnos en el segundo procedimiento de exclusión: *la separación y el rechazo*. El paradigma de tal rarefacción de los acontecimientos discursivos es la distinción moderna de la locura y la razón.

La sociedad moderna ha investido a la palabra del loco de forma tal que cuanto aquel dice, por ser dicho por él, posee un estatuto completamente disímil a los dichos de otras personas. Su discurso circula por otros recorridos, posee otros efectos, tiene otra relación con la posibilidad tácita de que lo verdadero esté en juego en sus palabras. Su lenguaje ha sido definido como ridículo, sin sentido, extraño, inaplicable

[16]. [*Me encantaría escribir la historia de los vencidos. Es un bello sueño que muchos comparten: dar finalmente la palabra a aquellos que no pudieron tomarla hasta el momento [...] Sí. Pero hay dos dificultades. Primeramente, aquellos que fueron vencidos [...] son aquellos a quienes por definición se les retiró la palabra! Y si, sin embargo, ellos hablaran, no hablarían su propia lengua [...] ¿La lengua de los vencidos existió alguna vez?*] Michel Foucault, "La torture, c'est la raison", en *DE III, op. cit.*, pp. 390-398; cita de las pp. 390-391.

en juicios, testimonios, como palabra que rechaza todo diálogo. Por otro lado, ha sido investido de los atributos opuestos, se le han asignado parentescos cercanos con la verdad, ha adquirido poderes oraculares y taumatúrgicos. Durante siglos, la palabra del loco fluctuaba entre ser un ruido amorfo a ser sentencia divina.

“De todas formas, excluida o secretamente investida por la razón, en un sentido estricto, no existía. A través de sus palabras se reconocía la locura del loco; ellas eran el lugar en que se ejercía la separación, pero nunca eran recogidas o escuchadas.”¹⁷

Actualmente estaríamos muy alejados de allí, ya que gracias a los aportes del psicoanálisis, contamos con agentes especialmente formados para escuchar sin prejuicios a la locura, para descubrir en sus balbuceos la posibilidad de rescatar un sentido, o para encontrar allí el desgarrón que impide que algo de un sentido se cree sin para ello precipitarse en el abismo asintótico llamado psicosis.

Sin embargo, Foucault agrega que *“... tantas consideraciones no prueban que la antigua separación ya no actúe; basta con pensar en todo el armazón de saber, a través del cual desciframos esta palabra; basta con pensar en toda la red de instituciones que permite al que sea –médico, psicoanalista- escuchar esa palabra [...] Y aún cuando el papel del médico no sea sino el de escuchar una palabra al fin libre, la escucha se ejerce siempre manteniendo la cesura. [...] Si bien es necesario el silencio de la razón para curar los monstruos, basta que el silencio esté alerta para que la separación persista.”¹⁸*

La salvedad que Foucault introduce señala el punto hacia el cual este escrito se dirige. Pues si, tal y como hemos afirmado ya, todo discurso es el resultado particular del ordenamiento que establece para expulsar la posibilidad misma de una existencia cualquiera de discurso, el psicoanálisis, reintroduciendo una escucha de la verdad de la locura, no hace sino conformar su modalidad propia de eliminación.

[17]. Michel Foucault, *El orden del discurso*, op. cit., página 16.

[18]. *Op. cit.*, pp. 17-18. En una entrevista de 1976, Foucault volvía sobre el asunto: *“Or, sous prétexte de se mettre à l’écoute et de laisser parler les fous eux-mêmes, on accepte le partage comme déjà fait. Il faut mieux se placer au point où fonctionne la machinerie qui opère qualifications et disqualifications, mettant, les uns en face des autres, les fous et les non-fous. La folie n’est pas moins un effet de pouvoir que la non-folie...”* [Ahora bien, bajo pretexto de ponerse a escuchar y de dejar hablar a los locos mismos, se acepta la división como ya hecha. Sería mejor posicionarse en el punto donde funciona la maquinaria que produce cualificaciones y descualificaciones, poniendo, los unos en frente de los otros, los locos y los no-locos. La locura no es menos un efecto de poder que la no-locura...] (Michel Foucault, “Sorcellerie et folie”, en *DE III*, op. cit., pp. 89-92; cita de la página 91).

Antes de precisar de qué forma esta exclusión es consustancial al discurso psicoanalítico, de qué manera éste prosigue con ese rechazo, podemos señalar que dicha separación señala también uno de los caracteres esenciales al discurso filosófico de Michel Foucault mismo. Para ello, basta con retornar brevemente a dos de las primeras lecturas que se hicieron acerca de su tesis sobre la locura. En primer lugar, Roland Barthes publica muy poco tiempo después de la primera edición del libro de Foucault un breve texto en la revista *Critique*¹⁹. A pesar de que Barthes elige enfatizar la forma por la cual en la tesis de Foucault la locura no es concebida más que como todo aquello que acerca de ella se dice, como pura función de la razón que la nombra, al final del artículo explicita que el libro concierne a una pregunta sobre el saber o el pensamiento en general. Cualquier discurso de razón, por más que participe del vértigo propio del de Foucault, más allá de que se esmere en develar el reparto mismo constituyente de lo racional, se profiere de todas maneras desde el único *locus* desde el cual es decible un sentido, desde el cual es articulable un metalenguaje sobre lo que se dijo acerca de un objeto. Desde la razón. “... cada vez que los hombres hablan del mundo entran en el corazón de la relación de exclusión, incluso cuando hablan para denunciarla: el meta-lenguaje siempre es terrorista.”²⁰ La propia historia construida por Foucault no puede escapar a esa exclusión.

Esta misma observación le será hecha a Foucault dos años después en la conocida exposición de Jacques Derrida, punto de inicio del debate sobre el cogito cartesiano²¹. Dicha conferencia retendrá nuestra atención en lo que a nuestro asunto atañe, por lo cual no abordaremos la discusión de ambos filósofos respecto de la lectura de una de las *Meditaciones* cartesianas. Con un sesgo más crítico, Derrida profundiza en la objeción de Barthes, señalando la imposibilidad que existe de escribir una historia de la locura en los términos en que Foucault deja deslizar el proyecto, sobre todo en las páginas del primer prefacio al libro de 1961, esto es, en el afán de articular una historia de la locura misma, desde su región y no desde el lenguaje de la Razón. Por otra parte, Derrida es consciente de que el propio Foucault estaba alertado sobre dicha aporía, y que, por ende, ello no condujo a la anulación del intento.

Amparándose de la alocución foucaultiana de una “arqueología de un silencio”, Derrida cuestiona que sea concebible un proyecto tal, ya

[19]. Cf. Roland Barthes, “Por ambas partes”, en *Ensayos críticos*, Seix Barral, Buenos Aires, 2003, pp. 229-239.

[20]. *Op. cit.*, página 239.

[21]. Cf. Jacques Derrida, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, *op. cit.*, pp. 47-89.

que cualquier historia es del sentido, formulable sólo mediante una lógica, respetando un Orden. No hay una locura previa a su captura por la Razón, y por lo tanto nada al respecto puede decirse sin un lenguaje, sin pasar por una obra, cuando la locura, según Foucault, es precisamente la ausencia de obra. Concebir una historia, aunque más no fuere como batalla contra la Razón, es ya moverse en el territorio de la Razón. “*Decir la locura sin expulsarla en la objetividad es dejarla que se diga ella misma. Pero la locura es, por esencia, lo que no se dice...*”²². Un discurso sobre la locura no puede sino excluirla, ya que ella sería la impugnación de todo discurso.

La experiencia moderna de la locura se funda con la interpretación de la enajenación como enfermedad mental. La locura se objetiva, deviene fenómeno prolijo y vira hacia el orden de las empiricidades con las cuales la razón establece un diálogo sordo en el cual no deja de encontrar su propio ordenamiento²³. La locura, positividad objetivada, se encierra desde entonces en el ser que le es propio, porta la verdad propia de las cosas ofrecidas al saber. “*La locura, en adelante, ya no indica cierta relación del hombre con la verdad, relación que, al menos silenciosamente, implica siempre la libertad; la locura sólo indica una relación del hombre con su verdad. En la locura, el hombre cae en su verdad, lo que es una manera de serla por entero, pero también de perderla. La locura no hablará ya del no-ser, sino del ser del hombre, en el contenido de lo que es, y en el olvido de ese contenido*”²⁴.

Respecto de la locura y de la palabra del loco, estamos aún bajo los efectos de esa estructura, es decir, nuestro pensamiento está allí donde la cesura de la modernidad le ha permitido estar. Hemos accedido, gracias al aporte del discurso freudiano, a la escucha de los discursos locos, al registro minucioso de su palabra, hemos supuesto que allí,

[22]. *Op. cit.*, página 63. Si bien las observaciones de Derrida son pertinentes, también es cierto que el primer prefacio a la tesis de 1961 era mucho menos ingenuo que cuanto el mismo Foucault dejó entender en futuras entrevistas respecto de la presunta existencia de una experiencia desnuda y verdadera de la locura y de la posibilidad de construir un saber sobre ella (cf. Michel Foucault, “Prefacio”, en *Obras esenciales. Volumen I, op. cit.*, pp. 121-130).

[23]. “... *ha sido necesario instaurar una nueva dimensión, delimitar un nuevo espacio y como otra soledad para que, en ese segundo silencio, al fin pueda hablar la locura*” (Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, op. cit.*, Tomo II, página 87).

[24]. Michel Foucault, *op. cit.*, Tomo II, página 269. Resaltado en el original. Véase asimismo Tomo I, pp. 165, 253, 288-290, Tomo II, pp. 87, 159-160, 184-189, 242, 284-291. Respecto de la tesis del texto de Foucault acerca de la experiencia moderna de la locura, véase Frédéric Gros, *Foucault y la locura, op. cit.*, pp. 27-72. Cf. *supra*, Capítulo 2, § III.

en esos dichos, hay una verdad, pero siempre amparados en un discurso cuyo orden proscribía que la verdad respecto de la locura (o del ser) la diga un loco. Por otro lado, tal y como veremos más abajo, no deja que ese discurso del paciente se profiera sino a condición de someter su enunciación a las convenciones que la escucha considera necesaria para poder operar.

El loco puede ser sujeto de *su* discurso –que no será nunca sino el discurso que profiere luego de haberse visto capturado en el conjunto de ordenamientos que demarcan el sitio de enunciación que se le ofrece-, en el cual se asoma *su* verdad –verdad reconocida por otro, verdad artificialmente propuesta por las liturgias de un dispositivo esotérico-, pero jamás dirá la verdad que dicen los discursos verdaderos. La locura, al haber devenido objeto, no es sujeto de lo verdadero.

La verdad no se dice sino al resguardo que le cede toda la liturgia que garantiza su estatuto.

Este reparo se conforma tanto por los recaudos implementados para alojar la alocución del discurso del loco (relación jerárquicamente instituida entre analista y analizante, pactos que gobiernan todo lo que sucede en el seno de tal relación, etc.) así como también por las coacciones y rituales a que es sometido el sujeto (el psicoanalista) que podrá producir enunciados verdaderos acerca de dicha experiencia.

“La mirada dirigida hacia la locura no está cargada hoy con tantas complicidades; está dirigida hacia un objeto, que alcanza por el solo intermedio de una verdad discursiva ya formulada [...] la posibilidad de captar allí una verdad y un lenguaje, de hecho, no son para la locura más que la otra cara de un movimiento que le da un estatuto en el conocimiento: ahora, bajo la mirada que la envuelve, se despoja de todos los prestigios que hacían de ella, aún recientemente, una figura conjurada desde que era percibida; se vuelve forma contemplada, cosa investida por un lenguaje, realidad que se conoce.”²⁵

[25]. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit., Tomo II, página 159. En términos generales proponemos una aplicación a las palabras del paciente del psicoanálisis de los desarrollos que Michel de Certeau explicitara respecto de los decires de las mujeres poseídas, los locos, los salvajes -aunque el propio jesuita aclaraba que el psicoanálisis no era ajeno a ello (cf. Michel de Certeau, “Le langage altéré. La parole de la possédée”, en *L'écriture de l'histoire*, op. cit.). Según dicho esquema, por ejemplo, los enunciados de la poseída no pueden preferirse sino desde el lugar que les es preparado e impuesto por los exorcistas, quienes de esa forma crean la posibilidad misma de un decir de aquella. Por tal motivo, no puede postularse la existencia de un discurso de la posesión que fuera independiente, previo o libre de los lugares y modos de enunciación que los clérigos le reservaban.

Si en la experiencia de la sinrazón “*la locura era allí sujeto de sí misma*”²⁶, ésta no puede dejar de ser, tanto para el saber psiquiátrico moderno como para el psicoanálisis, un elemento más en el orden de las cosas. “*El conocimiento de la locura supone, en quien lo tiene, cierta manera de desprenderse de ella, de haberse liberado de antemano de sus peligros y de sus prestigios, cierto modo de no estar loco.*”²⁷

En todo este movimiento el psicoanálisis podría quedar ubicado como la práctica que realmente concedió a esa palabra de la locura una relación directa con la verdad. Sin embargo, en tanto que discurso ordenado, arrastra consigo y prolonga los quiebres que motorizaron la positivización de la locura como enfermedad mental. Claro indicio de ello es que, entre los procedimientos de control que cuentan lo verdadero en el seno del psicoanálisis, se mantiene imperturbado el rechazo de la palabra del loco hacia las regiones ajenas a lo verdadero.

El psicoanálisis demanda: “Lo que haces tiene sentido, no existes sino atrapado en la verdad, aquello que dices no hace sino hacer aflorar la verdad que desconoces. Tienes relación con la verdad, con la tuya; es más, de lo que se trata es precisamente de que no puedes dejar de ser el terreno, la víctima y la actualización incesante de esa verdad, que quizá no sea sino una falta”. Sin embargo, para que esa verdad devenga tal está sometida de antemano a dos procedimientos complementarios²⁸, sobre los cuales nos extenderemos más adelante. Por un lado, y gracias a la transferencia, la palabra de la locura, y la locura misma, adviene alienada al médico (psicoanalista) que la escucha, es proferible sólo tras la aceptación de las limitaciones que tal situación impone. Por otro lado, esa palabra agota su pretensión de verdad en esa relación, no dice sino la verdad del sujeto, mas no tiene acceso de ningún modo a la posibilidad de convertirse en discurso verdadero.

Es posible localizar históricamente al psicoanálisis como el tratamiento de la locura que rehabilitó la prescripción de considerar que la verdad del loco está en el centro de la cura. Toda la práctica psiquiátrica del siglo XIX se desarrolló en la vía de un rechazo de la verdad de la locura, es decir, como un olvido de toda la concepción clásica según la cual el loco era definido principalmente en términos de su relación a la verdad²⁹. La

[26]. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit., Tomo II, página 160.

[27]. Op. cit., Tomo II, página 185.

[28]. Muchas de las cuestiones comentadas aquí figuraban ya en el trabajo que presentamos con la Lic. Karina Savio en las Jornadas 2004 del Centro Ameghino, titulado “*De la apoteosis del médico a la transferencia freudiana. Una lectura de Historia de la locura en la época clásica*”, op. cit.

[29]. En lo que a estas problemáticas respecta, véase la clase del 12-12-73 de *El po-*

psiquiatría pasó a erigirse como poseedora única de la verdad, la cual le otorgaba las garantías suficientes que la habilitaban a ejercer un poder. El psicoanálisis, por su parte, reintrodujo la consideración de la verdad como intrínseca a la locura y al despliegue de una cura, pero lo hizo de manera tal de “... *adecuar producción de verdad y poder médico...*”³⁰.

El discurso psicoanalítico no deja de ser un discurso medicalizado de la locura en el punto en que sostiene la postulación de la locura como enfermedad, pasible de ser problematizada por un conocimiento que le sustrae la chance y el andamiaje posible como para que ella diga lo verdadero sobre sí.

Llevando la tesis al extremo, Foucault se preguntaba en el *Resumen* de su curso sobre la práctica psiquiátrica: “*Finalmente queda abierto el pro-*

der psiquiátrico, op. cit. De todas formas, no hubo que esperar a este curso para la postulación de esta idea. Ya en *Historia de la locura en la época clásica* Foucault hacía alusión a esta empresa de retorno que el psicoanálisis hizo suya al volver a descubrir bajo la locura y en su esencia la cuestión de la verdad: “*Cuando esté disociada, en años posteriores, esta gran experiencia de la sinrazón, cuya unidad es característica de la época clásica, cuando la locura, confinada por completo en una institución moral, no sea más que enfermedad [...] Así es precisamente como nace la psicología, no como verdad sobre la locura, sino como señal de que la locura está ahora desunida de su verdad que era la sinrazón, y que ya no es sino un fenómeno a la deriva, insignificante, que flota en la superficie indefinida de la naturaleza. Enigma sin otra verdad que la que puede reducirlo.*

“*Por eso es preciso hacer justicia a Freud [...] Freud volvía a tomar a la locura al nivel de su lenguaje...*” (Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, op. cit.*, Tomo I, pp. 528-529).

[30]. Michel Foucault, *El poder psiquiátrico, op. cit.*, página 392. En la siguiente sección propondremos una lectura de esa aserción. En una entrevista de la misma época, Michel Foucault sostenía lo siguiente: “*Il est certain que la psychanalyse a permis de faire une série de critiques à la pratique psychiatrique. [...] En tant qu'historien, et en prenant une certaine distance, il me semble que la psychanalyse n'est pas une coupure totale et radicale par rapport à la psychiatrie, et [...] la psychiatrie du XIX^e siècle a atteint une technique thérapeutique qui contient déjà ou prépare beaucoup d'éléments de la psychanalyse.*” [Es cierto que el psicoanálisis permitió hacer una serie de críticas a la práctica psiquiátrica [...] En tanto que historiador, y tomando una cierta distancia, me parece que el psicoanálisis no es una ruptura total y radical en relación a la psiquiatría, y [...] la psiquiatría del siglo XIX alcanzó una técnica terapéutica que contiene ya o prepara numerosos elementos del psicoanálisis.] (Michel Foucault, “Folie, une question de pouvoir”, en *DE II, op. cit.*, pp. 660-664; cita de las pp. 661-662). En todo cuanto afirmamos durante este capítulo se establece de alguna manera la equiparación entre locura y las demás figuras de la enfermedad mental (neurosis, psicosis, etc.). Ello obedece menos a nuestra obcecación o nuestra ceguera que al interés de este escrito. Pues tales distinciones, fundamentales quizá, no interesan en esta indagación de los mecanismos de la *separación y el rechazo* que el psicoanálisis implementa en tanto que técnica de abordaje de la enfermedad mental.

*blema de la eventual liberación de la locura con respecto a esa forma singular de poder-saber que es el conocimiento. ¿Es posible que la producción de la verdad de la locura pueda efectuarse en formas que no son las de las relación de conocimiento?*³¹. Interrogante que podemos leer como otra ficción, esto es, como una herramienta heurística que nos permite trazar el diagnóstico del orden que cabe cuestionar. ¿Puede el psicoanálisis extremar sus pretensiones al punto de sostener que descubre la verdad del sujeto si no se desprende en ningún punto de su práctica de las exigencias del tecnicismo docto que lo define?

En razón de todo ello, si volvemos a la ficción originaria que en el comienzo fue sugerida, no podemos sino manifestar nuestra decepción, ya que no habría fundamento alguno para sostener que el orden del discurso psicoanalítico queda develado de forma privilegiada en los procedimientos de rarefacción que aplica sobre lo que, a grandes rasgos, podría denominarse los decires de los niños. ¿Es posible encontrar en el conjunto de prácticas que sostienen el orden de tal discurso algo que permita distinguir el destino que sufren los discursos de los locos, del que les espera al discurso de los niños o de los neuróticos en general? No, no es posible. Se trataría, en suma, de un rasgo general de los procedimientos de coacción discursiva que conforman la voluntad de verdad del psicoanálisis, gracias al cual el discurso del psicoanálisis no puede avanzar en la elaboración de su terreno de lo verdadero sin antes realizar una exclusión radical. Tal exclusión del psicoanálisis concierne a los sujetos mismos a los que hace entrar en relación con su verdad propia, en tanto que lo verdadero del psicoanálisis sólo puede ser dicho en enunciados de conocimiento proferidos por los individuos que se sitúan en los emplazamientos demarcados por la policía discursiva. La exclusión del discurso de los niños es sólo un ejemplo, y su valor único quizá resida en que la ficción que a

[31]. *Op. cit.*, página 395. ¿Resultará demasiado aventurado rastrear en esta preocupación de Foucault un retorno sobre la contraposición entre la conciencia crítica y la conciencia trágica de la locura tal y como es expuesta en *Historia de la locura en la época clásica*? ¿Podríamos tener otra relación con la locura que no sea la de un conocimiento que de por sí reduce a la sinrazón al orden de las empiricidades? Ya en la tesis de 1961 Foucault sostenía que tal vez el psicoanálisis no podía fundar una experiencia que acabase con tal partición: "... cortando a través del espesor histórico de una experiencia, trataremos de volver a captar el movimiento por el cual finalmente llegó a ser posible un conocimiento de la locura: este conocimiento que es el nuestro y del que no pudo separarnos por completo el freudismo, porque no estaba destinado a ello." (Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, *op. cit.*, Tomo I, página 324).

su respecto construimos al inicio de este trabajo posee el atributo de llevar al extremo los efectos del orden estudiado.

Por otro lado, el orden eliminativo del discurso psicoanalítico no sólo está signado porque solamente el psicoanalista logra acceder al sitio de enunciación desde el cual es decible un enunciado que puede ser integrado al terreno de lo verdadero, sino también debido a que, tal y como veremos a continuación, las mismas palabras del sujeto sometido a su práctica pasan por un condicionamiento irreductible.

¿Pueden los niños decir allí lo verdadero? No, porque son niños. La exclusión de la locura no sería sino el nombre del orden mismo del discurso. Lo verdadero del psicoanálisis sólo lo dicen los psicoanalistas. En tal sentido, ¿no habrá que perseguir la particularidad del discurso psicoanalítico en otros puntos del diagrama de su orden, en puntos en los que realmente logre diferenciarse del discurso médico, tal y como podría ser la función autor?

IV

“L'exercice du pouvoir qui se déroule à l'intérieur de la séance psychoanalytique devrait être étudié, et il ne l'a jamais été. Et le psychoanalyste, du moins en France, s'y refuse. En considérant que ce qui se passe entre le divan et le fauteuil, entre celui qui est couché et celui qui est assis, entre celui qui parle et celui qui sommeille est un problème de désir, de signifiant, de censure, de surmoi, problèmes de pouvoir à l'intérieur du sujet – mais jamais une question de pouvoir entre l'un et l'autre. [...] Il s'agit d'un mécanisme de pouvoir qu'elle véhicule, sans le mettre en question.”³²

De todas formas, antes de interrogar la problemática del autor en la conformación del discurso psicoanalítico, debemos retornar a la cues-

[32]. [El ejercicio del poder que se desarrolla en el interior de la sesión psicoanalítica debería ser estudiado, y no lo ha sido jamás. Y el psicoanalista, por lo menos en Francia, se niega. Considerando que lo que sucede entre el diván y el sillón, entre el que está acostado y el que está sentado, entre el que habla y el que dormita es un problema de deseo, de signifiante, de censura, de superyó, problemas de poder en el interior del sujeto -pero jamás un asunto de poder entre uno el uno y el otro [...]] Se trata de un mecanismo de poder que él vehiculiza, sin ponerlo en cuestión] Michel Foucault, “Michel Foucault. Les réponses du philosophe”, en *DE II, op. cit.*, pp. 805-817; cita de la página 814.

tión de la relación transferencial, ya que, siendo que ella es el motor mismo de la práctica psicoanalítica, su estudio nos permitirá develar algunas otras coacciones que el discurso psicoanalítico implementa en su afán de erigir un discurso verdadero.

¿No podrá interrogarse a la práctica analítica misma respecto del discurso del que parte o al que sostiene?

El designio principal de este capítulo es recordar que el psicoanalista es un actor social. Tan social como su discurso. Toda formación discursiva es social en el punto en que, por más leyes formales que puedan designarse en su determinación, nunca deja de ser cierto que su existencia es efecto de lo que ciertos sujetos hacen; atrapados en ciertos determinismos políticos, económicos, situados gracias a ciertas relaciones de poder en el lugar preciso desde el cual pueden proferir el discurso que pronuncian para que éste ingrese en ciertos juegos de verdad; negligentes muchas veces respecto de aquello que hacen al decir lo que dicen; sin saber que al emitir esos enunciados develan los entramados sociales que, en sus coacciones y exclusiones, permitieron que algo pudiese ser dicho por alguien, en relación a algo definido como aquello sobre lo cual era posible hablar. Ignorantes de que sus palabras eran el reverso, la garantía y la meta de que ciertas desnivelaciones de poder, ciertas sujeciones y luchas funcionaban o podían seguir haciéndolo³³.

Por ello mismo, igualmente se trata aquí de señalar la aporía que circula subrepticamente por el psicoanálisis según la cual la práctica analítica develaría *La verdad* última en la que un individuo o sujeto (esa persona tratada) estaría concernido. Según esta fantasía, el psicoanálisis sería el vacío aséptico en que la verdad de ese ser humano encontraría el terreno en que dejar su traza. Son sólo sueños, filantrópicos y coquetos sueños.

Pues el psicoanálisis no opera con *La verdad* de un individuo sino que incide sobre el objeto que su práctica misma se esmera en crear. Repercute sobre el recorte que su técnica sofisticada ha esculpido mediante las exclusiones y coacciones que pone en juego. Recordar los mecanismos mediante los cuales ello se logra es reinscribir al psicoanálisis como práctica real³⁴, ni resabio de la Pitonisa ni cubículo de al-

[33]. “*La vérité est de ce monde; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détiert des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa “politique générale” de la vérité...*” [*La verdad es de este mundo; ella es ahí producida gracias a múltiples violencias. Y ella detenta en el mundo unos efectos reglados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general” de la verdad...*] (Michel Foucault, “La fonction politique de l’intellectuel”, en *DE III, op. cit.*, pp. 109-114; cita de la página 112).

[34]. Si mejor o peor que otras, no estamos habilitados para decidirlo. No se tra-

goritmos, ni confesionario ni consultorio de ortopedia, sino conjunto preciso de operaciones que lo singularizan.

Aquello que sin demasiado afán de precisión hemos nombrado como “sociología del psicoanálisis” es precisamente ese diagnóstico, trabajado aquí en el punto justo de los discursos verdaderos que en su nombre circulan. Si el psicoanálisis crea un discurso, lo hace excluyendo otras enunciaciones posibles, lo logra gracias a las exclusiones que implementa para crear la escena en la cual su práctica se aloja. No abogamos por una sociología psicoanalítica, ni por un psicoanálisis social; menos aún por un psicoanálisis de la sociología. Sino por una sociología del psicoanálisis, donde el deíctico señala que es posible intentar un abordaje sociológico de una práctica que cotidianamente acontece con efectos que repercuten tanto sobre sus agentes como sobre el saber que producen, así como también sobre otros sujetos que se ven implicados por dicha acción.

¿No será legítimo ver en la cotidianidad de su quehacer un conjunto preciso de características sobre sus enunciados? ¿O se soñará acaso con que aquello que el psicoanálisis dice no tiene relación alguna con lo que sus practicantes realizan día a día?

Existe una profesión psicoanalítica, e indagar su funcionamiento efectivo deberá colaborar a esclarecer la forma en que su saber funciona³⁵.

Una profesión puede ser definida como aquella actividad que, dentro de la división social de las tareas, se caracteriza por implicar una distinción entre sus miembros y los profanos, así como por fundarse en una relativa autonomía respecto de su práctica. La actividad profesional fundamenta su demanda de autonomía por la posesión de un saber

ta de decir que el psicoanálisis hace mal lo que debería hacer, ni que lo hace poniendo en juego mecanismos de poder más mezquinos que otros. Se busca más bien precisar mediante qué prácticas propias, ubicado en qué otras encrucijadas sociales, hace lo que hace y dice lo que dice.

[35]. Acerca del concepto de “profesión” aquí utilizado, véase Eliot Freidson, *La profesión médica. Un estudio de sociología del conocimiento aplicado*, Ediciones Península, Barcelona, 1978. En el prefacio, el autor enuncia su proyecto en unos términos que podríamos hacer nuestros aquí: “... el núcleo de mi proposición consistió en afirmar que el método más fructífero para analizar las profesiones [...] se basa en centrarse en el modo en que ellas logran o pierden control sobre los términos, condiciones y, lo más importante, sobre el contenido de su trabajo. La estrategia analítica acentúa de este modo la organización social, política y económica del trabajo y [...] trata al conocimiento y a la destreza como un derivado, una consecuencia, del control o de la falta de control más que como la causa de éste. Además, mi estrategia fue definir y analizar el conocimiento, no por la teoría y la “ciencia” formuladas en los libros de texto o tratados, sino más bien por las prácticas de sus portadores concretos” (op. cit., página 10).

complejo y esotérico. Es decir, su pericia le arroga el privilegio de erigirse como control único tanto de su técnica como de su evaluación.

El derecho de controlar su propio trabajo es la característica fundamental para definir a un trabajo como profesional. Puede controlar quién y luego de qué pasos puede ingresar a la profesión, así como también controla qué debe hacerse y qué evaluación debe asignarse a lo realizado, todo en una órbita de relativa autonomía de la que carecen otras ocupaciones igualmente complejas. En tal sentido, puede afirmarse que, luego de un primer período en que el psicoanálisis fue una ocupación paramédica (en tanto estaba en relación de subordinación para con la medicina), arribó pronto al estatuto de profesión. Al punto que, tanto para él como para la medicina, llegó a resultar inconcebible (si no ridículo) la concesión a los profanos del derecho de evaluar sus procedimientos³⁶.

Siguiendo a Freidson, el psicoanálisis es eminentemente una profesión de consulta y no una profesión erudita o docta³⁷, o, más precisamente, quizá combine ambas (sobre todo por su instancia de supervisiones y enseñanza), aunque con un énfasis muy marcado en la primera.

Las profesiones de consulta aglutinan todas las actividades profesionales que instrumentan técnicas para resolver problemas concretos por los cuales los profanos consultan. La demanda dirigida al profesional es de que haga algo, y no de que se expida sobre si tal o cual cosa es verdadera o no (como en el caso de los letrados, los clérigos, los científicos). Esto conlleva que la supervivencia de la profesión de consulta en tanto que profesión dependa del interés y confianza que genere entre los legos de forma tal que éstos acepten el monopolio que los profesionales ejercen sobre el control de sus tareas y labores técnicas.

Es evidente que el psicoanálisis nació como una profesión de consulta, aunque no es menos cierto que muchos de sus desarrollos la llevaron a constituirse en una profesión erudita. Dejando de lado por el momento esa salvedad, podemos afirmar que la práctica analítica asumió desde un principio las características de una profesión de consulta y liberal, ejercida por cada uno de sus miembros en el ámbito privado de sus consultorios. Este desarrollo hizo que en muchas de sus características el psicoanálisis comparta con la medicina liberal tanto

[36]. Por lo cual, cabe sospechar que la realización del reciente fantasma del control estatal no comprometería su estatuto profesional, sino que simplemente lo redefiniría. Es presumible, en cambio, que su "profesionalidad" se vería puesta en peligro por el surgimiento de alguna asociación de enfermos, embate que ciertas especializaciones médicas han sufrido ya.

[37]. Para esta distinción, véase *op. cit.*, pp. 38, 85, 86, 174-189, 194.

sus modos de funcionamiento en la división social del trabajo como los componentes ideológicos que pueden aglutinar a sus actores.

Entre estos puntos en común, cabe resaltar aquí la exclusión en que ambas se fundan, ya que, en aras de conservar su status profesional, deben prohibir la injerencia de los legos en la tarea de apreciación de las tareas. Y deben descartar la posibilidad de que los sujetos que a sus prácticas se someten puedan proferir el discurso verdadero que las explique.

Es por ello que cabe afirmar que la cuestión de lo profano se juega en el psicoanálisis no sólo en lo que concierne a la tan comentada problemática de los analistas legos, sino en la partición que hace de aquel una profesión: el analista es un profesional portador de un saber sofisticado sobre el cual el analizante, en tanto que tal, no puede emitir juicio.

De todas formas, hay particularidades que definen, dentro de este panorama un tanto general, la singularidad de la práctica psicoanalítica. Y ellas han sido estudiadas, al menos en el registro que conciernen a este trabajo, por Robert Castel en su texto *El psicoanálisis*³⁸.

Castel llama *psicoanálisis* al conjunto de efectos que cabe poner a cuenta de la existencia del psicoanálisis (entendido como la práctica y

[38]. Cf. Robert Castel, *El psicoanálisis. El orden psicoanalítico y el poder*, Siglo XXI, México, 1980. Este ensayo (cuya edición francesa original es de 1973) responde ejemplarmente a muchos de los interrogantes que Foucault planteaba sobre el psicoanálisis. Basta para comprobarlo con leer las múltiples ocasiones en que el filósofo se refirió a él con términos elogiosos (Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, *op. cit.*, página 228 n. 41; “La vérité et les formes juridiques”, en *DE II*, *op. cit.*, pp. 639-640; “L’extension sociale de la norme”, en *DE III*, *op. cit.*, página 77: “*Il faut lire absolument le livre de Robert Castel, Le Psychoanalyseme...*”; “Sorcellerie et folie”, en *DE III*, *op. cit.*, página 92). Sin embargo, resulta curioso –aunque no tanto– el hecho de que en muy raras oportunidades los psicoanalistas, y sobre todo aquellos que tanto esmero ponen en dilucidar la “relación” de Foucault con el psicoanálisis, lo citen o lo comenten, cuando se trata precisamente de una obra que de alguna forma dio respuesta a muchas de las preocupaciones que Michel Foucault abrigaba respecto de la práctica freudiana. A la objeción de que se trata de una tesis de un pragmatismo que poco interesa al campo freudiano o que desconoce sus fundamentos –objeción, por otra parte, tan esquiva como ingenua–, no se puede responder con otra cosa que no sea lo siguiente: pues precisamente ese pragmatismo, esa atención a las prácticas realmente puestas en acto, es aquello a lo que Foucault atendía para estudiar los discursos verdaderos. Por otro lado, en lo que concierne al método de análisis que en este capítulo intentamos implementar (y principalmente en cuanto respecta, por ejemplo, a la caución metodológica de poner entre paréntesis o en suspenso la teoría que fundamenta la práctica analítica), nos remitimos al texto de Castel (cf. Robert Castel, *El psicoanálisis*, *op. cit.*, pp. 33, 34, 62, 63, 170, 247-250).

la teoría sobre lo inconsciente), de los cuales no es el menos esencial el desconocimiento que perpetúa respecto de los mecanismos de poder sobre los que se sostiene y con los cuales colabora. El psicoanálisis produciría una invalidación y neutralización de lo político, y ese hecho es denominado *psicoanalismo*. Hay una inscripción social del psicoanálisis, y ella reside menos en una supuesta subversión que produciría que en los mecanismos de poder que conlleva o que crea. Por otra parte, y más importante aún, la misma doctrina o la escena de su práctica no podrían existir si no tuviesen como trasfondo y condición de posibilidad unas relaciones de poder que aquellas luego racionalizan, intentado reinscribirlas (borrarlas) mediante las elucubraciones elaboradas a través de sus propios conceptos.

El psicoanálisis y su discurso es cosa de agentes sociales. Como consecuencia inmediata, es dable precisar que la artificialidad intrínseca tanto a su práctica como a su institucionalización y su técnica no es enteramente subsumible en un saber sobre el deseo.

En un tono que muy fácilmente nos remite a las obras de Foucault, a su distanciamiento, a esa “etnología” que tanto gustaba de ejercer, Castel formula lo siguiente: “Llegamos a soñar con que alguien, asombrado –un etnólogo, por ejemplo-, plantee algún día las preguntas más simples y más fundamentales y las formule en un lenguaje que no deba nada a las autojustificaciones del ambiente: ¿a qué esa evitación del gesto y la mirada, ese ritmo, esa no reciprocidad en la circulación de la palabra, esos silencios, por qué uno va siempre hacia el otro y el otro jamás hacia el primero? [...] ¿A qué se debe ese interminable ritual, por qué la expresión de la fanstasmagoría más personal está contenida en el marco de una de las relaciones más rígidamente convencionales que existen en nuestra sociedad?”³⁹.

Estos interrogantes de Castel apuntan a develar la artificialidad que

[39]. Robert Castel, *El psicoanalismo*, *op. cit.*, página 13; véase también pp. 64-66. “La paradoja [...] es que sean necesarios tantos artificios para dar la palabra a aquello que se burla de la decencia” (*op. cit.*, pp. 56-57). Dos observaciones: el comienzo de la cita nos hace recordar claramente muchos pasajes en que Foucault imaginaba a un futuro arqueólogo revisando los restos de nuestra cultura (*cf.* “La locura, la ausencia de obra”, *op. cit.*, sobre todo pp. 228-332; *La voluntad de saber*, *op. cit.*, sobre todo pp. 191-194). Por otra parte, las preguntas de Castel son las mismas que Foucault hubiese planteado de haber realizado un trabajo sobre el psicoanálisis, tal y como se desprende de una entrevista ya citada en el epígrafe de este apartado. En ella el filósofo sostiene que él habla o hablaría sobre el psicoanálisis, mas desde fuera de él –tal y como Castel mismo lo hace, aclarándolo en el prefacio-, para plantear los interrogantes sobre el costo económico de un psicoanálisis, sobre la forma efectiva en que él se ejerce (*cf.* Michel Foucault, “Michel Foucault. Les réponses du philosophe”, en *DE II*, *op. cit.*, pp. 813-815).

subtiende todo el dispositivo armado para que la “verdad” del sujeto aparezca. Precisamente, para que ello sea posible, para que una práctica sobre el inconsciente se lleve a cabo, es necesario instaurar un escenario que no sólo se emparenta con otras prácticas a nivel de los mecanismos de poder que propaga (relaciones de servicio profesional, diferencias jerárquicas) sino que también debe desconocer lo que de no contractual hay en su contrato⁴⁰. Existe una violentación de ciertas relaciones humanas cotidianas con el fin de instalar un dispositivo técnico sofisticado.

La “otra escena” es un efecto. Un producto de sus condiciones de instauración. Es la consecuencia de un armado complejo. Por ello, las formaciones del inconsciente, inseparables del tecnicismo que las recorta, conllevan de suyo sus condiciones de producción, señaladas por el conjunto de mecanismos de poder que gobiernan la relación analítica.

Las exclusiones gobiernan la producción del saber que se genera en esa escena, y, asimismo, al saber que se produce sobre ella. La “liberación” de la palabra, el trabajo sobre ella, se hace –y es ridículo concebir que pueda hacerse de otro modo– luego de establecidos los ordenamientos que tienen que ver tal vez con la esencia del deseo, pero que sin duda tienen relación con las condiciones materiales de existencia del dispositivo.

No se trata de que el tecnicismo del psicoanálisis se lleve mal con la división subjetiva. Se trata de que aquel, imponiendo las reglas precisas necesarias para el sostenimiento de la convención analítica, no accede sino a una realidad artificialmente neutralizada⁴¹.

De la misma forma que Castel señala que las sociedades analíticas parten de la falacia de sostener que el contenido transmitido no guar-

[40]. Cf. Robert Castel, *El psicoanálisis*, op. cit., pp. 55 ss.

[41]. Y creo no equivocarme si sostengo que Jacques Lacan era no sólo consciente del cariz técnico (sofisticado) del accionar del analista sino que era confeso partidario de hacer de aquel –en aras de la formalización de la disciplina– el núcleo de la práctica analítica (cf., por ejemplo, Jacques Lacan, “El triunfo de la religión”, op. cit., página 99: “*Es preciso saber permanecer riguroso, de manera de no intervenir más que de forma sobria y preferentemente eficaz. Intento dar las condiciones para que el analista sea serio y eficaz*”; agradezco a Carlos Walker la sugerencia de leer ese texto de Lacan). Por otra parte, hay en Castel una crítica de la pretensión de hacer del saber analítico un terreno enteramente formalizable (cf. Robert Castel, *El psicoanálisis*, op. cit., pp. 226-231). Dichas objeciones se realizan mediante unos argumentos muy similares a cuanto Foucault teorizó acerca de la voluntad de verdad a partir de *La arqueología del saber*. Ello nos conduce a dejar asentado el interrogante de si el mismo Michel Foucault no se habría visto llevado a revisar su postulado de una formalización novedosa en el terreno de las ciencias conjeturales (cf. *supra*, Capítulo 1, § IV, § V, § XII).

da relación con las condiciones de su transmisión⁴², recuerda que “... cuando se trata del inconsciente lo que se produce depende en gran medida del marco experimental de su producción.”⁴³. Las ganancias (tanto a nivel de saber como de registro terapéutico) que la práctica psicoanalítica deja como saldo no deben hacer caer en el olvido que la artificialidad de su operatoria impone una serie de exclusiones y neutralizaciones.

El tecnicismo del que venimos hablando es particularmente evidente en los caracteres particulares que adquiere la relación entablada entre los dos actores, esto es, en aquello que Freud denominó la *transferencia*; dicha sofisticación resulta incuestionable en lo que concierne a la postura presuntamente neutra que el analista debe, según Freud, adoptar necesariamente para que la escena transferencial se instale⁴⁴.

¿Qué relación cabe establecer entre estas disquisiciones y nuestro interés por diagnosticar las exclusiones que el discurso sobre lo verdadero en psicoanálisis exige? Pues bien, la palabra del sujeto no sólo no está ubicada en el emplazamiento reservado para la alocución de las verdades del psicoanálisis, sino que, más fundamental aún, el discurso del paciente no se torna significativo más que a partir del momento en que ha ingresado a la realidad contractualizada⁴⁵ del análisis. Es decir, más que cuando ha sido inscripto en todas las regulaciones que impone la convención del marco analítico, de las cuales es remarcable la no reciprocidad de la relación y el diálogo. Es posible de portar una verdad (que de todas maneras no puede devenir discurso verdadero) sólo desde el momento en que ha sido capturado por el dispositivo que se construye en base a una desigualdad entre las partes (profesional-lego, quien interpreta-quien no, quien recibe dinero-el que paga, etc.).

Esta interpretación coincide con la breve evaluación que Michel Foucault realiza del psicoanálisis en el texto que resume su curso sobre el poder psiquiátrico, y explica porqué ambos autores resaltan el íntimo parentesco entre la práctica médica y la psicoanalítica. Según Foucault,

[42]. Cf. Robert Castel, *El psicoanálisis*, op. cit., página 22.

[43]. Op. cit., página 44. “... las formaciones del inconsciente tienen ya una significación social y política, dado que son producidas por la neutralización de lo social y lo político” (op. cit., página 54).

[44]. Cf. op. cit., capítulo 2. “Hablando técnicamente, la neutralidad analítica es una condición de posibilidad de la transferencia; hablando políticamente, es la encarnación política del apolitismo” (op. cit., página 47). Ello se hace evidente en la siguiente parábola: la neutralidad del analista le impone a éste no mostrar un deseo por que su analizante haga tal o cual cosa, le prohíbe ordenarle a su paciente que emprenda tal o cual actividad. No le pide (exige, sugiere...) nada... salvo que venga a la sesión siguiente para otra vez aceptar la escena de no reciprocidad.

[45]. Cf. op. cit., pp. 70-71, 113-114.

en el psicoanálisis “*Se trata de hacer lo más intensa posible la producción de la locura en su verdad, pero de tal modo que las relaciones de poder entre médico y enfermo se movilizan puntualmente en esa producción, que sean adecuadas a ésta, no se dejen desbordar por ella y puedan mantener su control.*”⁴⁶.

Hay una desnivelación irreductible entre el trasfondo de saber que porta quien es consultado (y quien luego podrá producir un discurso verdadero sobre lo que sucede, ya sea a nivel de la escritura de un “caso”, ya a nivel de la elaboración conceptual sobre algún punto de la teoría psicoanalítica) y la posición desde la que se emite un discurso que, para devenir “decible” en el seno de tal juego, debe aceptar las coacciones que entretejen las exclusiones y reparos intrínsecos al dispositivo.

Castel se sirve, en lo que a esta problemática concierne, del concepto de *violencia simbólica* de Pierre Bordieu y Jean-Claude Passeron, definido como sigue: “*Todo poder de violencia simbólica, es decir, todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en las que se basa su fuerza, agrega su propia fuerza, es decir, una fuerza específicamente simbólica, a estas relaciones de fuerza.*”⁴⁷. Lo que sucede en un análisis es, según Castel, interpretable mediante este concepto, ya que toda la práctica analítica se sostiene, tal y como vimos, en el armado contractual de una relación disimétrica que simula o desconoce (más bien reinterpretar con sus propios términos) las relaciones de poder y las exclusiones que hacen a la parte no-contractual⁴⁸.

Esta es la razón por la cual, en cierto sentido, el psicoanálisis, al menos en el nivel de esta rarefacción de los discursos, constituye una práctica medicalizada. Pues aquel, comportándose como una profesión que ofrece sus servicios en un marco de consulta liberal, y dirigiéndose hacia la locura con un saber que hace de ella un asunto tra-

[46]. Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, op. cit., página 391. Respecto de la forma en que el psicoanálisis prolonga o prosigue con las relaciones de poder de la medicina, véase John Forrester, *Seduciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*, op. cit., capítulo 2. A pesar de que el autor explicita, refiriéndose a *El psicoanálisis*, su decisión de no “... seguir a Castel en su diatriba”, y no obstante utilizar argumentos muy disímiles a los aquí expuestos y utilizados, Forrester señala, por una parte, que la práctica psicoanalítica fue una respuesta a la crisis que asolaba por aquel entonces al contrato médico; y, por otra parte, que el poder médico siguió existiendo en el centro y en la base de la técnica freudiana. Por último, resultan muy sugerentes las vías por las cuales John Forrester rastrea la incidencia de la “seducción” en el meollo mismo de la relación psicoanalista-paciente (cf. op. cit., pp. 56, 57, 74-78, 105).

[47]. Pierre Bordieu, Jean-Claude Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Distribuciones Fontamara, México, 1998, página 25.

[48]. Cf. Robert Castel, *El psicoanálisis*, op. cit., pp. 118 ss.

table terapéuticamente, instituye una extracción de saber a partir de una práctica que “... *extrae del sujeto en análisis un plusvalor de conocimientos acumulables y redistribuibles en otra parte.*”⁴⁹. Es una escena medicalizada. Por un lado porque parte del postulado moderno de la existencia de la locura sobre la cual se puede versar en términos de conocimiento racional y sobre la cual se puede operar a partir de agentes formados en tal saber. Por otro lado porque da validez a uno de los axiomas de la medicalización: la enfermedad se trata en base a una relación, jerárquica y no recíproca, que un técnico mantiene con una persona que demanda sus servicios⁵⁰.

El tecnicismo que él deja incuestionado, y que profundiza, es el reverso necesario de la heterogeneidad de los emplazamientos que ocupan cada uno de los locutores, y es el fundamento de la diferencia radical que entre ellos existe respecto de la posibilidad de construir un discurso verdadero. Quien regula los intercambios, quien ejerce un poder de tutela, es el mismo que extrae una prima de saber, o es, al menos, quien siempre podrá articular en términos de veridicción una in-

[49]. *Op. cit.*, página 71 n. Véase también pp. 104-107, 119-124. Nuestra lectura no pretende ir tan lejos al punto de desconocer que si existen relaciones de poder en la interacción entre ambos actores, existe por ende la posibilidad de resistencia del paciente. No somos tan ingenuos como para caer en esa “desconfianza” hacia los sujetos sometidos a la terapia que John Forrester ha sabido reconocer en muchas de las lecturas críticas del psicoanálisis (*cf.* John Forrester, *Sigmund Freud. Partes de guerra. El psicoanálisis y sus pasiones*, Gedisa, Barcelona, 2001, capítulo 6). Se trata, más bien, de que nuestra elección ha sido enfatizar la asimetría implicada por las exigencias de una técnica impuesta por el profesional.

[50]. “... *el psicoanálisis conserva lo que constituye la estructura esencial de tal esquema [el médico psiquiátrico] y lo define como tal mediante diversas fabulaciones: la aplicación de una competencia especializada a la resolución del trastorno psíquico, a partir de una concepción individualizada (somática o psíquica) de su génesis*” (Robert Castel, *El psicoanálisis*, *op. cit.*, página 156). Un poco más adelante, el autor define a la relación privada terapeuta-enfermo como uno de los pilares, junto con el hospital, de toda la empresa de la medicina occidental (*cf. op. cit.*, página 184). Respecto de los argumentos mediante los cuales Castel fundamenta la imposibilidad de separar psicoanálisis de medicina mental, véase *op. cit.*, capítulo 7. Cabe agregar que era precisamente ese punto el que Foucault resaltaba durante las entrevistas en que elogiaba el texto de Castel en cuestión. Por otra parte, con cierta insistencia, Foucault mismo solía plantear dicha imposibilidad (*cf.* Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, *op. cit.*, Tomo II, pp. 261-263; *El poder psiquiátrico*, *op. cit.*, pp. 228, 391-395; “L’extension sociale de la norme”, *op. cit.*, página 77; “Sorcellerie et folie”, *op. cit.*, página 92; *cf. supra*, Capítulo 2, nota 58) al tiempo que señalaba los parentescos de la práctica psicoanalítica con la normalización (*cf. supra*, Capítulo 2, nota 106).

interpretación de los hechos, ya dirigida al paciente, ya a la comunidad analítica por medio de los canales doctos de publicación.

Castel finaliza su libro considerando el asunto sobre el que versa este capítulo, esto es, sobre la alternativa que el psicoanálisis representaría de “devolverle” la palabra a los locos, de fundar la posibilidad de que su discurso no sea sometido a las segregaciones a las que la psiquiatría asilar lo condenó⁵¹. Si bien el discurso psicoanalítico supo crear otra audición de los locos, “... *el dispositivo analítico es tan cerrado, la violencia de su convención tan apremiante, que circunscribe todos sus eventuales efectos de liberación dentro del círculo de la intimidad subjetiva (neutralización-privatización). Tal limitación puede ser necesaria en relación con ciertas “indicaciones” [...] Pero eso significa que el psicoanálisis no es una alternativa global ni siquiera en relación con una situación de malestar psíquico: es un recurso técnico más o menos “indicado” según los “casos”, y nada más. Es [...] un analizador [...] construido artificialmente, que simula la subversión de la racionalidad alienante, puesta entre paréntesis pero no abolida. Pues lo que regulariza a la experiencia analítica es [...] el hecho de que permanece ligada a una competencia carismática, o sea, a una conjunción del saber y el poder, verdadero centro opaco de la relación analítica. Como depende de esta referencia, el psicoanálisis no escapa realmente de la problemática de la tutela, es decir, de una cierta manipulación de la dependencia, de una cierta organización de la subordinación.*”⁵².

La sofisticación de la técnica psicoanalítica moldea, en el seno de una relación jerárquica en la cual el poder no debe ser cuestionado, la forma en que el sujeto debe enunciar su discurso. “Crea” ese discurso, en el sentido en que impone condiciones de existencia necesarias para que la escena misma se sostenga (consultorio, honorarios, técnica reglada de la asociación libre, frecuencia de sesiones). El resultado es que aquello que allí dentro se produce no es la escucha ingenua de una palabra proferida en el casto lecho del *Logos*, sino la conformación meticulosa de emplazamientos enunciativos que prestan a cada actor distintos accesos a la chance de construir con ese material, de por sí ya ordenado, un discurso “psicoanalíticamente verdadero”.

[51]. Cf. Robert Castel, *El psicoanálisis*, op. cit., pp. 250-254.

[52]. *Op. cit.*, página 252. Es evidente que nuestro argumento respecto de la posibilidad que el psicoanálisis le otorga a la locura de decir un “discurso verdadero” prescinde de ciertos recursos, a los cuales, por fidelidad a la metodología aludida más arriba (cf. *supra*, nota 38), no podemos sino renunciar –como ser, por ejemplo, algún comentario detenido sobre el *obstáculo a la transferencia* y acerca del *lenguaje sin dialéctica* que Jacques Lacan propone como características de la locura en su enumeración de las paradojas que se presentan en las relaciones en el sujeto de la palabra y del lenguaje (cf. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1998, página 269).

Consecuentemente con ello, y para concluir, el orden del discurso analítico no cuenta tampoco con alguna suerte de reintegración de la palabra del paciente –y ello seguramente se deba al interés por conservar su status profesional. Esto es, no sabría cómo retranscribir dentro de sus circuitos instituidos de producción de la verdad un “*saber sometido*” como podría ser aquel que un analizante podría producir ya sea sobre la propia experiencia del análisis, ya acerca del psicoanálisis en general⁵³. En todo caso, si de todas formas pueden circular ese tipo de *saberes sometidos*, si a pesar de todo existe una pequeña proporción de tales relatos, siempre existe la caución que recuerda que allí se está ante un discurso distinto, es decir, que allí no pueden enunciarse verdades del psicoanálisis que sí pueden proferirse en un escrito de Freud o una clase de Lacan.

[53]. Tomamos el término de “*saber sometido*” de la primer clase del curso *Defender la sociedad* (*op. cit.*). Por él Foucault entiende a todo discurso que, despreciado por una ciencia o un discurso instituido, tiene la capacidad de cuestionarla al reaparecer. Esos saberes descalificados (y Foucault pone como ejemplo a la palabra de los enfermos psiquiatrizados, de los enfermeros, de los delincuentes), descartados por los conocimientos jerarquizados, portan una capacidad crítica respecto de éstos últimos ya que son capaces de trazar las líneas mismas en que las batallas se llevan a cabo, implican en sí la potencia de una “... *insurrección, en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra*” (*op. cit.*, página 22). Un ejemplo paradigmático de “*saber sometido*” es el –ya no tan- conocido caso del Hombre del magnetófono (*cf.* “Diálogo psicoanalítico”, en Jean-Paul Sartre, *Situations IX. El escritor y su lenguaje*, Losada, Buenos Aires, 1973, pp. 254-268). Véase asimismo el texto de Sartre sobre el asunto (*cf.* “El hombre del magnetófono”, en *op. cit.*, pp. 247-253). En él, Sartre coincide con los análisis que hemos comentado al resaltar la no reciprocidad y la violencia de las relaciones de poder que comandan la experiencia del análisis. Por otra parte, Foucault no sólo hizo alusión a dicha experiencia del magnetófono sino que soñaba incluso con multiplicar esa clase de proyectos: “*Partout où un pouvoir se cache sous les espèces du savoir, de la justice, de l’esthétique, de l’objectivité, de l’intérêt collectif, il faut placer une petite boîte noire, à la fois piège et révélateur, où le pouvoir s’inscrit à nu et se trouve pris à son propre jeu*” [*En todas partes donde un poder se oculte debajo de las especies del saber, de la justicia, de la estética, de la objetividad, del interés colectivo, es necesario ubicar una pequeña caja negra, a la vez trampa y revelador, donde el poder se ponga al descubierto y se encuentre preso en su propio juego*] (Michel Foucault, “En guise de conclusion”, en *DE II*, *op. cit.*, pp. 416-419; cita de la página 418). En otro orden de cosas, también Foucault hacía alusión a la disimetría esencial de la relación analítica: “... *la psychanalyse opère toujours avec mystification, parce qu’elle ne peut aider personne qui ne croie en elle, ce qui sous-entend des rapports plus ou moins hiérarchiques*” [... *el psicoanálisis opera siempre con mistificación, porque no puede ayudar a nadie que no crea en él, lo cual supone relaciones más o menos jerárquicas*] (Michel Foucault, “Interview de Michel Foucault”, en *DE IV*, *op. cit.*, pp. 656-667; cita de la página 666).

Los “saberes sometidos” sirven a una empresa genealógica debido a que ayudan a plantearle a los discursos jerarquizados no tanto el interrogante de qué base racional o qué axiomas fundamentan su deseo de ser ciencia, sino más bien otras preguntas: “¿*Qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ciencia? ¿Qué sujeto hablante, qué sujeto que discurre, qué sujeto de experiencia y saber quieren aminorar desde el momento en que dicen: “yo, que emito ese discurso, emito un discurso científico y soy un sabio”?*”⁵⁴.

Tanto por esta última característica como por aquellas señaladas en todo este capítulo, cabe decir que esa pretensión del psicoanálisis por arribar a un saber sofisticado, a un saber desprendido de todas las impurezas que cabría esperar de un discurso proferido “al desnudo” –y ello es fundamental para una práctica que se presta a generar en sus actores la ilusión de trabajar con *La verdad* de los sujetos-, debido a todo el tecnicismo que ha sabido construir, en razón de su esmero por arribar a un conocimiento mejorado, por todo ello podemos afirmar que el discurso del psicoanálisis se dirige al tipo de totalizaciones y ordenamientos que caracterizan a los conocimientos científicos⁵⁵. Sus instituciones, sus mecanismos de edición, su inserción en instancias de enseñanza superior no hacen más que confirmar nuestra observación. Por su comportamiento en el reparto social de los saberes, por la forma en que sus actores son formados para actuar y para producir eventualmente alguna contribución al saber, por los senderos por los cuales esa verdad es engendrada y transmitida, por todo ello no es posible distinguir al discurso psicoanalítico de otros saberes racionales.

[54]. Michel Foucault, *Defender la sociedad*, op. cit., página 23. En el texto en castellano, estas preguntas están antecedidas por una frase que, a nuestro entender, es errónea: “*La cuestión, las cuestiones que hay que formular no son éstas...*”. Todo el sentido del párrafo indica la equivocación. Por otro lado, en la edición castellana anterior de este curso (cf. Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Altamira, Buenos Aires, Buenos Aires, 1996, página 20) se lee: “*Las preguntas a hacer serían entonces muy diferentes. Por ejemplo...*”.

[55]. ¿Es necesario aclarar que no es nuestro interés aquí discutir si el psicoanálisis hace bien o mal en anhelar una formalización racional que lo ubique en el campo de los saberes científicos? Siguiendo a Foucault, nos preocupa más bien dilucidar los mecanismos de poder, las exclusiones, los menosprecios que se instrumentan en el campo de un saber que se comporta de la manera en que lo hace. Sobre todo debido a que dicho saber se formula, no sólo desconociendo esas coerciones o re-interpretándolas de tal forma que son neutralizadas, sino ante todo pretendiendo arribar al discurso realmente verdadero sobre *La verdad* de los sujetos. El psicoanálisis no fue nunca sino una práctica sofisticada (y no está mal que lo sea) y no puede caer jamás en ingenuidad de creerse una antropología.

V

“No se puede a la vez haber comprendido, no comprender, y comprender aún lo que no se comprende.”

(Marguerite Duras, *Los viaductos de Seine-et-Oise*)

Nos ocuparemos ahora brevemente de la segunda de las medidas de rarefacción de los discursos: el *autor*, complementaria del mecanismo del *comentario*. Esa dupla funciona como protección del azar discursivo, es decir, son formas de limitar las posibilidades de que un discurso se diga. Para ello haremos referencia principalmente a la célebre conferencia que Michel Foucault dio en febrero de 1969⁵⁶, en aras de problematizar un asunto que presentamos mediante el laconismo de una frase de Lacan que, por su reiteración apenas estudiada, señala bastante bien nuestro interés: “*El psicoanálisis es Freud. Si se quiere hacer psicoanálisis, hay que referirse a Freud, en sus términos, en sus definiciones, leídas e interpretadas en su sentido literal.*”⁵⁷.

El autor funciona, según los análisis de Michel Foucault, no tanto como el nombre propio del individuo que ha trazado las palabras,

[56]. Cf. Michel Foucault, “¿Qué es un autor?”, en *Litoral*, 25/26: *La función secretoario*, *op. cit.* Dicho texto resulta esencial por dos cuestiones. En primer lugar porque Lacan, oyente ese día de las palabras del filósofo, halló allí el cimiento necesario que le permitió la construcción de su teoría de los discursos (hipótesis adelantada por Jean Allouch en *Letra por letra*, Edelp, Buenos Aires, 1993, pp. 255-293). Efectivamente, Foucault se refiere allí al proyecto de realizar una “... *tipología de los discursos [...]; sin duda existen propiedades o relaciones propiamente discursivas (irreducibles a las leyes de la gramática y de la lógica, así como a las leyes del objeto), y a ellas hay que dirigirse para distinguir las grandes categorías de discurso.*” (Michel Foucault, “¿Qué es un autor?”, *op. cit.*, página 59). En segundo lugar, debido a que Foucault realiza una lectura del sentido del *retorno a Freud* que, de alguna forma, maravilló a Lacan. Por otra parte, Foucault se ha referido en otras ocasiones a la función autor (cf. Michel Foucault, *El orden del discurso*, *op. cit.*, pp. 29-33; “De la arqueología a la dinastía”, en *Obras esenciales. Volumen II*, *op. cit.*, pp. 145-157; “El filósofo enmascarado”, *op. cit.*; *La arqueología del saber*, *op. cit.*, pp. 353-355; véase asimismo Sergio Albano, *Michel Foucault. Glosario de aplicaciones*, Quadrata, Buenos Aires, 2004, pp. 31-36; Edgardo Castro, “Autor”, en *El vocabulario de Michel Foucault*, *op. cit.*).

[57]. La cita fue tomada del texto de una entrevista que la revista *Panorama* le realizó a Jacques Lacan el 21 de Noviembre de 1974, titulada “*Freud per sempre*”.

sino más bien como una función compleja que incide en la regularidad dentro de la cual se inscriben distintas producciones discursivas. De la caracterización que de dicha función hace el filósofo, nos detendremos sólo en lo que respecta a la prerrogativa de Freud de devenir fundador de discursividad, ya que entendemos que allí se juega una segunda limitación de la proliferación discursiva.

En dicha conferencia, Foucault se refiere en efecto a Freud en términos de “*fundador de discursividad*”, ya que con su discurso habría producido, además de una serie de conceptos y definiciones, la posibilidad y las reglas de formación de otros textos. Freud y Marx “*Abrieron el espacio para algo distinto a ellos y que sin embargo pertenece a lo que ellos fundaron*”⁵⁸, siendo esa la razón por la cual son instauradores de discursividad y no simplemente iniciadores de una nueva científicidad (en cuyo caso sus actos fundacionales pertenecerían con iguales derechos al conjunto establecido de enunciados). La principal diferencia a tener en consideración reside en que “*... la instauración de una discursividad es heterogénea con respecto a sus transformaciones ulteriores [...] en la obra de esos instauradores, no reconocemos algunas proposiciones como falsas, nos contentamos, cuando se intenta captar ese acto de instauración, con descartar los enunciados que no serían pertinentes, ya sea que se los considere insenciales, ya sea que se los considere “prehistóricos” y dependientes de otro tipo de discursividad. Vale decir, a diferencia de la fundación de una ciencia, la instauración discursiva no forma parte de las transformaciones ulteriores, permanece necesariamente detrás o en suspenso. La consecuencia es que se define la validez teórica de una proposición con relación a la obra de esos instauradores [...]: la obra de esos instauradores no se sitúa con relación a la ciencia y en el espacio que ésta diseña; sino que es la ciencia o la discursividad la que se relaciona con su obra como coordenadas primarias.*”⁵⁹.

Estos actos instauradores requieren como hechos no accidentales sino esenciales y necesarios tanto su olvido como la perentoriedad de su retorno. El olvido forma parte de la discursividad misma, es regido por ella⁶⁰. Lo mismo sucede con el retorno, que queda atrapado en

[58]. Michel Foucault, “¿Qué es un autor?”, *op. cit.*, página 54.

[59]. *Op. cit.*, pp. 55-56.

[60]. Tal y como veremos, el acuerdo de Lacan con la forma en que Foucault argumentó ese día la función de “retorno a” se fundamenta en que ésta daba, casi en los mismos términos, una caracterización de muchas de las proposiciones con las cuales el primero había elaborado el asunto. Cf. Jacques Lacan, “El psicoanálisis y su enseñanza”: “[los conceptos fundamentales de Freud] *Deben su valor de significantes no presentes al hecho de haber quedado en gran parte incomprendidos. Pienso que Freud quiso que así fuese hasta el día en que sus conceptos [...] pudieran finalmente ser reconocidos en su ordenamiento flexible, pero imposible de romper sin desanudarlos. Esto*

el juego –infinito, casi absurdo...- de decir que todo ya estaba allí a la vez que no estaba, que la verdad se presentaba desde siempre límpida, pero no a cualquier mirada⁶¹. La última característica de estos retornos, y la esencial, es que “... se hacen hacia una suerte de costura enigmática entre la obra y el autor. En efecto, es en verdad en tanto que es texto del autor y de ese autor que el texto tiene valor instaurador y es por eso, porque es texto de ese autor, que hay que volver a él.”⁶².

Si la caracterización del retorno a Freud que Foucault propone es pertinente, si verdaderamente Lacan encontró en ella los fundamentos de su empresa, si escuchó allí la justificación de sus últimos 15 años de trabajo⁶³, ¿significa ello que jamás podremos refutar (o criticar, o descartar, o reformular) los textos freudianos? ¿Significa ello que no podremos hacer con ellos más que un comentario infinito, ya que su lugar no es la historia sino más bien el acto que funda la posibilidad misma de una historicidad? Tanto la versión del retorno a Freud que se sostiene en el *ya allí*, es decir, aquella que Lacan deja deslizar en varios momentos de su enseñanza al intentar demostrar que la verdad ya es-

haría inevitable la represión que se ha producido de la verdad cuyo vehículo eran...” (Escritos 1, op. cit., pp. 439-440).

[61]. Cf. Jacques Lacan, “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”: “¿Cómo podría faltarnos ese sentido cuando nos está atestiguado en la obra más clara y más orgánica que existe?” (*Escritos 1, op. cit.*, página 386) ¿Cómo justificar que una obra tan clara y orgánica haya sufrido apropiaciones tan disímiles entre sí, al punto que los nombres de quienes compiten por el derecho de su herencia sólo podrían converger en un espacio imposible, apenas imaginable?; “*El sentido de un retorno a Freud es un retorno al sentido de Freud. Y el sentido de lo que dijo Freud puede comunicarse a cualquiera porque, incluso dirigido a todos, cada uno se interesará en él: bastará una palabra para hacerlo sentir, el descubrimiento de Freud pone en tela de juicio la verdad, y no hay nadie a quien la verdad no le incumba personalmente.*” (*op. cit.*, página 388). Todas las argumentaciones de Lacan para explicar la necesidad de un retorno a Freud son muy problemáticas e incurrir en muchas falacias lógicas; “... la intención de Freud, tan legible para quien no se contente con hacer el tonto alrededor de su texto...” (*op. cit.*, página 415) ¿Cabe sonreír o, mejor aún, reconocer en todo esto lo que siempre hay que ubicar en estas gestas: una alocución, cuando de política se trata, está siempre cerca de la verdad cuando consigue sus objetivos (que nunca conciernen a lo verdadero, sino al derecho de dirimir a su respecto)?

[62]. Michel Foucault, “¿Qué es un autor?”, *op. cit.*, página 58.

[63]. Prueba de ello es la intervención de Lacan en la conferencia del filósofo: “... el retorno a Freud es algo que he tomado como una especie de bandera en un campo determinado, y en eso no puedo sino agradecerle, usted respondió completamente a mis expectativas. Especialmente al evocar, a propósito de Freud, lo que significa el “retorno a”, todo lo que usted dijo, al menos con respecto a aquello en lo que yo haya podido contribuir, me parece perfectamente pertinente.” (*op. cit.*, pp. 70-71). Véase asimismo la clase del 26-69 del Seminario 16 (inédito).

taba entera en Freud⁶⁴, como el retorno a Freud foucaultiano que Lacan toma para sí, ambas dejan al texto freudiano sustraído a una historia que lo excedería, ambas postulan que la obra de Freud es algo más que un momento en el desarrollo de un discurso científico.

¿Hay que concluir acaso que no es posible hallar en la enseñanza de Lacan una solución que permita fundar un recupero del texto de Freud sostenido por cierta científicidad -o, al menos, por alguna justificación que cimente la chance de una formalización? Creo que la respuesta es afirmativa. Si el “ya allí” fue reemplazado por la versión de la instauración de discursividad, la ganancia es cierta en claridad y profundidad, pero también es evidente el callejón sin salida al que conduce⁶⁵, ya que descarta la apoyatura científica en el texto freudiano para suplantarla por una apoyatura que postula a la obra de Freud como el hito que instala la posibilidad misma de la ciencia.

Sería un punto cero, no histórico, proscrito de la indagación que las ciencias prometen a cada uno de sus momentos y producciones. El retorno lacaniano (y por ende, foucaultiano) es intempestivo en el sentido en que considera fuera de tiempo al punto al que retorna, ya que ese momento es el que, a un mismo tiempo, enigmáticamente exige su olvido, regula su retorno y funda tanto la posibilidad de su historia como la imposibilidad de historizarla del todo. El texto de Freud no es uno más, no está en relación a la ciencia porque no puede estarlo, sino que más bien establece las coordenadas a partir de las cuales una ciencia puede desplegarse. El “ser freudiano” de Lacan no admite cariz de científicidad para justificar su retorno, y por ello sólo habría historia crítica de lo pre-psicoanalítico en Freud. El otro obstáculo de este retorno, el otro impedimento de cimentarlo en un gesto digno de formalización, es el matiz que adquiere Freud como autor de textos. Las producciones de Freud, según Foucault, no se sitúan en relación a la ciencia, sino que, por caminos ajenos a la científicidad, someten al discurso que preparan a medirse interminablemente con ellas. Basta que una línea sea adjudicada al texto inaugurador para que inmedia-

[64]. Cf. Jacques Lacan, “La cosa freudiana o sentido de retorno a Freud en psicoanálisis”, *op. cit.*, pp. 391-393: “*Pero he aquí que la verdad en la boca de Freud agarra al toro por los cuernos: [...] Yo, la verdad, hablo. [...] Entended bien lo que él dijo y, como lo dijo de mí, la verdad que habla, lo mejor para captarlo bien es tomarlo al pie de la letra.*”; página 395: “... el límite casi místico del discurso más racional que haya habido en el mundo...” ¿Discurso más racional que haya habido en el mundo? ¿Vertemos la lágrima por el patetismo del mago descubierto en su truco, o la ofrecemos como ofrenda a la belleza imponente del acto político que se disfraza?

[65]. Respecto de las paradojas o dificultades de la versión de Foucault del *retorno a Freud*, véase Jean Allouch, *Letra por letra*, *op. cit.*, pp. 284-287.

tamente se erija en juez inapelable de cualquier producción discursiva que pretenda inscribirse dentro del discurso.

De todas maneras, aquello que más importa retener aquí es que sendas lecturas del retorno a Freud, sendas prescripciones respecto de qué hacer con el texto freudiano confirman que allí el autor cumple la función que nos interesa en el decurso de estos desarrollos: limita cuanto puede ser dicho, ya que todo discurso proferido debe pasar por el filtro coactivo de su comparación con esa palabra primera que funciona a modo de baliza. La función autor en psicoanálisis es una de las particularidades esenciales que permiten fundarle una singularidad. Se trata de un discurso que limita la proliferación de enunciaciones mediante el apelar constante a un conjunto de verdades fundadoras.

Esta es la razón por la cual esta medida de rarefacción de los discursos capaces de decir lo verdadero es inseparable de su complemento: el comentario. El juego de veridicción psicoanalítico agrega a las exclusiones y liturgias ya estudiadas, concernientes tanto a la forma en que condiciona la enunciación de las palabras del sujeto sobre el cual se busca su verdad como a los emplazamientos en que deben ubicarse aquellos sujetos que obtienen el privilegio único de lograr que alguno de sus enunciados se incorporen al saber psicoanalítico, agrega a ellas una limitación casi tan restrictiva: toda palabra con intención de verdad debe responder a un retorno incansable al texto original.

Cuanto hemos dicho hasta aquí, toda la apuesta por que algún día sea posible delinear con un poco más de profundidad el orden del discurso psicoanalítico, intenta no olvidar “... *la seule chose intéressante qui soit dans une idée: la manière dont on la pense. Le comment d’une pensée, c’est sa naissance fragile, c’est sa durable valeur.*”⁶⁶

[66]. [... *la única cosa interesante que haya en una idea: la manera en que se la piensa. El cómo de un pensamiento, es su frágil nacimiento, es su duradero valor.*] Michel Foucault, “À propos des faiseurs d’histoire”, en *DE IV, op. cit.*, pp. 412-415; cita de la página 415.

*Posfacio*¹

Tres Transgresiones de Salón

*Sólo una cosa es clara:
Que la carne se llena de gusanos.*

Nicanor Parra, en *Versos de Salón*.

I

Ante la vacilación de un recorrido: encuentro con un *límite*. En medio del camino, senderos que no se bifurcan.

El trajinar del protagonista nos anticipa una errancia, un cavilar, un titubeo. Se desplaza por lugares que le anuncian condiciones, leyes inexorables, destinos irrecusables. A fin de cuentas el presagio es siempre el mismo: todo lo que empezó como comedia acabará como monólogo cómico. Pero ya, no podremos reírnos².

II

Las páginas precedentes prefiguran un trabajo de agrimensión en busca de los lineamientos del discurso psicoanalítico, de las proposiciones que permiten rastrear determinadas cesuras que le son propias, de las prácticas que afirman su demarcación. Precisamente allí se condensa una propuesta que llama la atención sobre la particularidad de esa disciplina, sin por ello erigirse en crítica tenaz ni caer en guiños complacien-

[1]. Agradezco al autor de este libro por haberme invitado a realizar esta labor, y a Silvana Vetö por la pertinencia de sus comentarios y el golpe que lanzó como respuesta.

[2]. Cf. Roberto Bolaño, *Los detectives salvajes*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1998.

tes. Y en ese gesto se plantea una pregunta fundamental para la empresa que en este libro tiene lugar: ¿poner en tensión el orden del discurso psicoanalítico, hacer aparecer los mecanismos que permiten su despliegue, es una manera de incidir sobre su operar, sobre su práctica?

Las diversas temáticas de *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault* son posibles de anexar –corriendo el riesgo de dejar por fuera una infinidad de desarrollos, pero con la firme convicción de que aquí sólo se propone una lectura que procura ser, al menos, tendenciosa- a una permanente ocupación por los límites³; tanto por lo que en determinadas condiciones puede ser dicho, por quién dice la verdad o la calla, quién sueña o se desvela por no poder soñarlo, por no poder asirlo en la noche que presagia su desaparición; como por lo que pertenece, o no, a la especificidad del método estructuralista, previniéndonos del riesgo de ontologizar su quehacer y excluirse así de sus filas (límite tanto del estructuralismo, como de la supuesta incursión estructural del autor de *Las palabras y las cosas*).

Encontramos en esos lugares un problema común que interroga las fronteras (de ahí la posibilidad de las *incidencias*). Este proyecto intenta relevar las aporías con que se encuentra, sean éstas las que son propias de la estructura, como las que conciernen a las modalidades de operar de la *analítica de la finitud*, o las que avizoran que el psicoanálisis tendrá que revisar sus condiciones de enunciación, para evitar así terminar como un monólogo cómico incapaz de generar los efectos que persigue.

Si se considera al *orden del discurso* como un intento demarcativo sobre los modos de maniobrar del pensar psicoanalítico, y si esas modalidades de operar exigen un cúmulo de condiciones de enunciabilidad, será imperioso el intento forjado por Mauro Vallejo de acceder al terreno en el cual se despliegan sus objetos de estudio, su distribución y el ordenamiento que los subyace.

Es por ello que no se trata de un ejercicio vano que sólo pretenda poner en entredicho los postulados sobre los que se sostiene el mencionado discurso; de hecho allí no se habla desde el psicoanálisis, no hay discusiones que conciernen a la utilización de conceptos extraídos del seno de su práctica. Se trata, más bien, de interrogar permanentemente la relación que esta disciplina mantiene con sus propios contextos, más aún, se intenta fundar mediante esa interpelación las con-

[3]. Sobre la importancia que aquí concedemos a la cuestión del límite en la obra de Michel Foucault, véase a modo de ejemplos preliminares: -“Prefacio”, página 123; -“Prefacio a la transgresión”; -“El lenguaje al infinito”, pp. 185-190; -“La locura, la ausencia de obra”, pp. 272-275; -“¿Qué es un autor?”, página 333. Todos ellos reunidos en Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales, Volumen 1*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

diciones de existencia del discurso psicoanalítico. Esta actividad recorre necesariamente ese terreno silenciado de aquello que legisla, condiciona y circunscribe determinadas prácticas, pretendiendo penetrar entre los espacios que la exégesis psicoanalítica deja inconclusos. Se instauran así las determinantes de una labor arqueológica por hacer – considerando para ello, tanto la filiación histórica del discurso psicoanalítico con un determinado campo científico (el papel que la medicina del siglo XIX habría tenido en la emergencia de la disciplina), o las contingencias que llevaron de la confesión a la puesta en alquiler de los oídos (los avatares de la *histerización del cuerpo femenino* y su inevitable constitución como objeto medicalizado), para finalmente desarrollar los mecanismos de eliminación⁴ en los que se juega la constitución discursiva que le es propia al psicoanálisis-

“Sé lo que puede tener de un poco áspero el tratar discursos no a partir de la dulce, muda e íntima conciencia que en ellos se expresa, sino de un oscuro conjunto de reglas anónimas. Lo que hay de desagradable en hacer aparecer los límites y las necesidades de una práctica, allí donde se tenía la costumbre de ver desplegarse, en una pura transparencia, los juegos del genio y de la libertad.”⁵

La cuestión de los límites y las necesidades de una práctica es lo que se entrecruza permanentemente en las temáticas abordadas en este libro. Y será en consideración a ello que se hará un breve ejercicio sobre la noción de *límite* que proponemos como transversal a este estudio⁶.

Para llevar a cabo esta digresión se tomará sucintamente un tex-

[4]. “A los once años, y a pesar de sus brillantes calificaciones escolares Seer Tijuán había sido un niño conflictivo –entre rebelde y pajarón- (más angustiado incluso que todos los demás) y tan pajero como todos los demás: así opinaron por lo menos los especialistas, cálida opinión puesto que los niños no sirven para nada, salvo para autorizar (cualquier opinión)”. Osvaldo Lamborghini, *Tadeys*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2005, página 34. Introducimos esta referencia que tiene la virtud de ahondar –desde un ámbito por entero distinto, pero no por ello menos indicativo– sobre los mecanismos de exclusión tratados en el capítulo cuatro, que permitían establecer la serie niños-locos-neuróticos, fijando el lugar adecuado para proferir enunciados verdaderos sobre su padecimiento.

[5]. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1999, página 353. (El destacado es nuestro).

[6]. Al respecto el mismo Foucault sugería, en el primer prefacio de la *Historia de la locura en la época clásica*, la importancia de esta noción: “Podría hacerse una historia de los límites –de esos gestos oscuros, necesariamente olvidados una vez cumplidos, por los cuales una cultura rechaza algo que será para ella el Exterior.” (“Prefacio”, *op. cit.*, página 123; cursiva en el original).

to publicado en 1963 por Michel Foucault en la revista *Critique* –en la que se rendía homenaje al recientemente fallecido Georges Bataille–, *Prefacio a la transgresión*. Allí se ubica desde un principio una articulación entre la violencia de los discursos sobre la sexualidad y el espacio confinado al que nos remite su modo de operar: el permanente encuentro con el límite. Esto último le permite a Foucault situarse a contrapelo de aquellos que pretenden leer la sexualidad moderna –de Sade a Freud– como una progresiva liberación de sus prácticas. Proponiendo para ello los límites que la sexualidad inaugura: “... *límite de nuestra conciencia, ya que ella dicta finalmente la única lectura posible, para nuestra conciencia, de nuestra inconsciencia; límite de la ley, ya que aparece como el único contenido universal de lo prohibido; límite de nuestro lenguaje: diseña la línea de espuma de lo que se puede alcanzar apenas sobre la arena del silencio.*”⁷.

Sólo una cosa es clara: los límites proliferan.

Esta multiplicación sólo será posible en la medida que las líneas demarcatorias sean profanadas, designando tal operación como *transgresión*. En ese delgado espacio se propone instituir a la transgresión como un gesto que concierne al límite, y de esta forma abrir la posibilidad de que éste se reconozca por primera vez en el ademán que lo franquea⁸. Es la mirada vuelta atrás propia de la transgresión aquella que instituirá al límite como tal; no se trata de negar lo prohibido, no se trata de eliminar las fronteras, sino de hacer aparecer aquello que es posible; al respecto el texto de Bataille nos da algunas luces: “... *la transgresión de lo prohibido no está menos sujeta a reglas que la prohibición. No se trata de libertad. En tal momento y hasta ese punto, esto es posible: éste es el sentido de la transgresión.*”⁹. Referencia que pretende en última instancia acotar el sentido de lo que aquí se dará en designar *transgresión*, siendo evidente que no son las particularidades del erotismo las que se pretenden rescatar, sino que sólo se utiliza esa noción como un suplemento, extraído y deformado para estos fines, como un intento precoz de nominar la interrogación que tiene lugar en este libro donde los límites se ven afectados. Se enfatiza, entonces, sólo la vertiente en que el escrito de Vallejo hace vacilar el orden parsimonioso y cerrado con que comúnmente se nos presenta el debate al interior del campo freudiano¹⁰.

[7]. Michel Foucault, “Prefacio a la transgresión”, *op. cit.*, página 163.

[8]. “*La transgresión lleva al límite [...] a despertarse en su desaparición inminente, a encontrarse en lo que excluye (más exactamente tal vez a reconocer allí por vez primera), a experimentar su verdad positiva en el movimiento de su pérdida.*” (*op. cit.*, página 167).

[9]. Georges Bataille, *El Erotismo*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2002, página 69. (Cursiva en el original).

[10]. Hacemos eco aquí de la pregunta que el autor nos planteara desde un prin-

Si bien el solo nombre de esta operación se presta fácilmente a hacer suyas las marcas de lo escandaloso, de lo subversivo, no son esas militancias las que aquí nos conciernen, sino tan sólo el interés por llevar a un determinado orden discursivo a encontrarse con aquello que permite su existencia, con las implicancias de enmarcar una práctica en determinadas coordenadas que van más allá del flujo signifiante que la perpetúa en el gabinete analítico.

Trabaja sobre los límites: modesto afán por hacerlos visibles.

III

*El discurso crítico que se dirige al psicoanálisis, ¿viene a cerrarle el paso a un mecanismo de poder que hasta entonces había funcionado sin discusión, o bien forma parte de la misma red histórica de lo que denuncia (y sin duda disfraz) llamándolo “psicoanálisis”?*¹¹

La interrogante recién propuesta esgrime posibles puntos de arribo de un discurso crítico dirigido al psicoanálisis, y en ese ademán condensa y separa, tanto la posibilidad de que la puesta en cuestión de su andamiaje pueda implicar su redefinición, o al menos -anhelo que nos permitimos incluir- su práctica a título de interrogación; como los callejones con que se puede encontrar un proyecto crítico de esa índole.

Al respecto, el trajinar del protagonista anticipa una certeza: “... *aque- llo capaz de incidir en un discurso no es ajeno a él, no deja de concernirlo.*”¹²

Los puntos de arribo esbozados previamente parecieran evidenciar de antemano destinos por entero diversos entre sí; sin embargo, es allí donde los senderos no se bifurcan. Por el contrario, ellos actúan como condición de posibilidad del ejercicio propuesto: la eventualidad de cerrarle el paso a un mecanismo de poder está dada por la afirmación previa de una determinada red histórica (sus avatares, sus rupturas, sus discontinuidades)¹³.

Sobre ello no haremos más que dejar planteada la estrecha bisagra

cipio: “¿Es el psicoanálisis el nombre de una ruptura o el rostro de una continuidad apacible?” Cf. *supra* Capítulo 1, § I.

[11]. El motivo de las cursivas es que he tomado aquí una pregunta que Foucault dirige sobre la represión victoriana que cae sobre el sexo, y he cambiado la palabra «represión» por «psicoanálisis» cada vez que ella se presenta. Sin más, el solo hecho de intercambiar las palabras desliza la interrogación al terreno que nos ocupa: el psicoanálisis, sus límites y el gesto que los convoca. Cf. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pp. 17-18.

[12]. Cf. *supra* Notas introductorias.

[13]. Otro problema sugerido es el que aparece al momento de preguntarse por

en que se desplaza una pregunta por la verificación de los límites que conciernen a un determinado discurso.

Fue con estas preguntas que hemos intentado aproximarnos a lo trazado en este libro, con esos designios se ha querido hacer un rescate de la *transgresión* que, a nuestro entender, involucra el quehacer de agrimensión que en estos prolegómenos tiene lugar.

Carlos Walker
Buenos Aires, marzo de 2006.

el valor que se le ha de asignar a la expresión entre paréntesis «*sin duda disfraza*». Nos contentaremos sólo con dejar enunciada esta problemática.