

UNIVERSIDAD DE DEUSTO

El problema del sujeto en la filosofía de M. Foucault

José Francisco Lanceros Mendez

Nº de serie: 299

1995

*A Toly y Senén, mis padres.*

*A Eugenio Trías.*

## INDICE

I.	Introducción: el "proyecto general" de Michel Foucault. . . . .	1
II.	Literatura. . . . .	38
	1.- El Afuera.	
	2.- El murmullo infinito.	
	3.- La transgresión.	
	4.- El lenguaje y el procedimiento.	
III.	Saber. . . . .	91
	1.- El análisis del saber.	
	a) El universal antropológico.	
	b) La racionalidad general.	
	c) El orden y el fundamento.	
	d) La pregunta por el sujeto.	
	2.- El discurso sobre el hombre.	
IV.	Poder. . . . .	131
	1.- La pregunta por el poder.	
	2.- Relaciones de poder y constitución del sujeto.	
	3.- Discursos y prácticas: tecnologías.	
	4.- La respuesta a la pregunta por el poder.	
V.	Sexualidad. . . . .	226
	1.- El espacio ético.	
	2.- Dominio de sí, tecnologías del yo y hermenéutica del sujeto.	
	a) La austeridad griega. El dominio de sí.	
	b) Tecnologías del yo.	
	c) Hermenéutica del sujeto.	
	3.- Ethos y libertad.	
VI.	Conclusión. . . . .	302
	Bibliografía. . . . .	309

## I. INTRODUCCION: EL "PROYECTO GENERAL" DE MICHEL FOUCAULT.

### I

Hace ya algunos años, la filosofía de Michel Foucault irrumpió en el panorama internacional con la fuerza agresiva de lo nuevo, de lo distinto. Tal irrupción causó, cuando menos, perplejidad y sorpresa; en algunos casos irritación y desagrado.

La "Historia de la locura en la época clásica"<sup>1</sup> se constituyó en prólogo a una aventura de pensamiento que ya se adivinaba poco indulgente, poco dispuesta a contemporizar con la filosofía dominante. Tal premonición fue sucesivamente confirmada por las diferentes entregas del autor, tanto por sus libros como por la infinidad de entrevistas y artículos que completan su obra. Es suficiente recordar la reacción -mayoritariamente adversa- que suscitó la publicación de "Las palabras y las cosas"<sup>2</sup> y la conmoción que acompañó a su magnífico estudio "Vigilar y castigar"<sup>3</sup>.

Hoy, transcurridos ya algunos años desde la muerte del pensador francés, se ha mitigado el efecto de aquella primera sorpresa. La impresionante difusión de su obra, la aparición de una ingente bibliografía secundaria, la reiterada discusión de sus conceptos y teorías han hecho de Foucault una referencia cotidiana, y de su obra un permanente foco de debate en el ámbito, no sólo de la filosofía, sino también de la historiografía, la psicología, la teoría social o el derecho.

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, M.: Histoire de la Folie à l'âge classique. Plon, Paris 1.961. (Trad. esp. F.C.E. Méjico 1.964). En adelante HL.

<sup>2</sup> FOUCAULT, M.: Les mots et les choses. Gallimard, Paris 1.966 (Trad. esp. siglo XXI, Méjico 1.968). En adelante PC.

<sup>3</sup> FOUCAULT, M.: Surveiller et Punir. Gallimard, Paris 1.975. (Trad. esp. siglo XXI, Méjico 1.976). En adelante VC.

Lo que no se ha mitigado sino que ha experimentado un incremento exponencial es el interés en y por la obra de Foucault. Tal incremento del interés no se reduce solo a Francia -país en que los efectos del pensamiento de Foucault fueron más notables en la década de los 60- sino que se ha extendido a toda Europa y, de forma especial, a los Estados Unidos<sup>4</sup>.

Cabe -en este sentido- recordar que si bien el debate y la polémica siguieron a cada intervención de Foucault en Francia, las primeras obras que se propusieron un estudio completo de su obra (y que sean dignas de mención) se produjeron fuera del país galo<sup>5</sup>.

Tanto la existencia como la dignidad de tales estudios nos eximen de un tratamiento pormenorizado y exhaustivo de cada uno de los extremos de la obra de Foucault, una obra -cuando menos- múltiple y plural, esquivada frente a cualquier tentativa de encauzamiento y -posiblemente- de sistematización.

Conviene con la convicción del propio Foucault -más de una vez expresada- el tratar sus obras no como un sistema sino como pluralidad de puntos de fuerza, como multiplicidad con valor fundamentalmente local y práctico. Según la contundente y metafórica expresión de Deleuze (aceptada por Foucault) la teoría es "exactamente como una caja de herramientas"<sup>6</sup>.

Esa multiplicidad que es toda teoría y, en nuestro caso, la teoría foucaultiana admite, como si de un caleidoscopio se tratara, un número, si no infinito, sí al menos indefinido, de posiciones: muchas de ellas equilibradas y

---

<sup>4</sup> Para una bibliografía comentada y detallada se puede consultar el texto de CLARK, M.: Michel Foucault. An Annotated Bibliography. Garland, New York 1.983, así como BERNAUER, J. & KEENAN, T. en Philosophy & Social Criticism (12). Summer 1.987.

<sup>5</sup> MOREY, M.: Lectura de Foucault. Taurus, Madrid 1.983; DREYFUS, M.L. & RABINOW, P.: Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. The University of Chicago Press 1.982.

<sup>6</sup> FOUCAULT, M.: Un diálogo sobre el poder. Alianza, Madrid 1.987, p. 10.

eficaces, algunas fatuas, todas ellas fascinantes. Lo que difícilmente tolera es la pretensión de decir la verdad a su respecto, de reducir su voluntaria polivalencia.

Es posible que todo pensamiento objetivado en discurso sea una invitación a la promiscuidad hermenéutica. Es posible que todo texto no sea sino pretexto para ejercicios posteriores de análisis e interpretación: invitación y desafío que consiste en la relectura y reutilización infinitas, forjando figuras nuevas, composiciones relativamente originales.

Por convicción y decisión de autor, la filosofía de Foucault no sólo tolera sino que exige utilidades diversas. La reiterada negativa de Foucault a asumir los privilegios de la autoría<sup>7</sup>, la no menos reiterada negativa a dictar una ley de interpretación o lectura<sup>8</sup>, el deliberado "inacabamiento" de algunos de sus textos, que se ofrece como fondo o preámbulo<sup>9</sup> obligan al lector a decidir al respecto de múltiples cuestiones: importancia conferida a los diversos materiales que completan la obra (libros, entrevistas, artículos, prólogos), jerarquía -eventual- de los distintos métodos que parecen competir en esa misma obra, orden (lógico o cronológico) de los distintos objetos y ámbitos de estudio.

El presente trabajo -que se sabe parcial y limitado- no pretende sino ejercer el mencionado derecho a decidir: localizar determinados centros de importancia y sugerir una trayectoria a través de la que se tematizan de forma coherente sugiriendo una figura que, si no aspira a teoría o sistema, se insinúa como el conjunto histórico-crítico más definido de la modernidad tardía.

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, M.: Qu'est-ce qu'un auteur?. Bulletin de la Société française de Philosophie, t. LXIV 1969. (Trad. esp. Creación (9), Octubre 1.993).

<sup>8</sup> FOUCAULT, M.: HL. Prólogo a la segunda edición, pp. 7-9.

<sup>9</sup> FOUCAULT, M.: VC., p. 314 (nota).

Esta última afirmación pone al descubierto una actitud inicial que tal vez sea conveniente explicitar de forma sucinta. La filosofía de Foucault no nos enoja ni nos irrita<sup>10</sup>. Por el contrario, nos parece uno de los trabajos más acabados y eficaces en el ámbito del pensamiento contemporáneo. Esta manifestación de empatía que (como todas) es difícilmente justificable desvela, quizá muy pronto, la posición de este trabajo y muestra un flanco desguarnecido: nos situamos en la filosofía de Foucault (no cabe, ni frente, ni contra) por razones que se irán matizando en el desarrollo de los diferentes temas, pero la complicidad tiene también otras causas de índole afectiva o pasional que no se someten a razonamiento ni requieren justificación teórica. Se trata, indudablemente, del tono de la filosofía de Foucault nada conciliador ni indulgente, ajeno a las exigencias que imponen el sistema de la razón y la razón del sistema; se trata también de la actitud teórica, que, con un gesto displicente, rechaza las divisiones académicas y las parcelaciones disciplinares para buscar pensamiento en lugares comúnmente poco accesibles al discurso filosófico; los "grandes nombres" y "las grandes obras" que algún crítico añora se hallan citadas (o, al menos, evocadas) en los textos de Michel Foucault, pero, junto a ellos, aparecen nombres "infames" y obras "menores" (la peripecia de un criminal, el elocuente laconismo de la prosa jurídica, las demandas -a veces innobles- de las lettres de cachet...). Quizá no sea tanto la presunta ausencia de nombres ilustres o la notoria presencia de nombres infames lo que provocó primero estupor y después irritación en los lectores de los trabajos tempranos de Michel Foucault. Quizá fuera la promiscuidad de la mezcla.

Al comienzo de Las palabras y las cosas cita Foucault una narración de Borges al respecto de cierta enciclopedia china en la que se menciona una

---

<sup>10</sup> Al contrario de lo que parece suceder en MERQUIOR, J. G. Foucault. Fontana Paperbacks, London 1.985; HABERMAS, J.: Der Philosophische Diskurs der Moderne Suhrkamp, Frankfurt/M 1.985, pp. 313-343; TAYLOR, CH.: Negative Freiheit Suhrkamp, Frankfurt/M 1.989 y "Foucault on Freedom and Truth" en COUZENS HOY, D. (ed.): Foucault: a Critical Reader. B. Blackwell, Oxford 1.986, p. 69.

curiosa clasificación de los animales<sup>11</sup>. La imposibilidad de pensar tal clasificación radica, a juicio de Foucault, en la monstruosidad que supone el espacio común<sup>12</sup> en el que se encuentran las diferentes categorías.

También la filosofía de Foucault se elabora conscientemente como escandaloso punto de encuentro donde se dan cita referencias múltiples y dispares, como espacio acogedor sobre el que se disponen -tal vez en osada promiscuidad- fragmentos de historia y pensamiento que no comparten estilo, ni dignidad, ni propósito.

Pero de ese espacio -cuyos perfiles se insinúan ya en Historia de la locura- surge una aventura teórica cuyo diseño no responde a los estímulos plurales de la coyuntura (como parecieron interpretar los primeros críticos de Foucault, en particular J.P. Sartre)<sup>13</sup> sino a las exigencias de una reflexión continuada y coherente al respecto del hombre y la constitución de la subjetividad.

La elección de esta temática como eje en torno al cual se organiza la totalidad de la obra de Foucault exige justificación y supone, por otra parte, una perspectiva diferente a la mayoritariamente defendida por quienes han dedicado estudios al conjunto o a partes significativas de la filosofía foucaultiana<sup>14</sup>.

Apuntamos primero una caracterización sumaria de tales estudios

---

<sup>11</sup> PC., p. 1.

<sup>12</sup> PC., pp. 2 ss.

<sup>13</sup> SARTRE, J.P.: Jean Paul Sartre répond. L'Arc 30 (1.966), pp. 87-96.

<sup>14</sup> Cercano, sin embargo, a nuestra perspectiva está el prólogo de M. MOREY a las conferencias de M. FOUCAULT traducidas bajo el título Tecnologías del yo (Paidós, Barcelona 1.991), así como el magnífico texto de WILHEM SCHMID, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Suhrkamp, Frankfurt/M 1.991.

(alguno de los cuales será recuperado más adelante), para luego intentar justificar -a través de sugerencias de Foucault- nuestra propia opción hermenéutica.

## II

A grandes rasgos, se pueden distribuir los estudios más significativos de la obra de Foucault publicados en las dos décadas precedentes, en dos grandes grupos:

- a) Los que contemplan tal obra como una sucesión de métodos (arqueología, genealogía, analítica o hermenéutica).
- b) Los que aprecian fundamentalmente una sucesión de temas o ámbitos de estudio (saber, poder, sujeto).

En ambos casos se trata de sucesión de bloques metodológicos o temáticos que se ordenan en una historia no exenta de titubeos, desplazamientos, rupturas y -según el criterio de los críticos más adversos- contradicciones.

Se puede decir que, en ambos casos, "los árboles no dejan ver el bosque": los destellos (metodológicos o temáticos) de superficie no permiten acceder a una estructura profunda, a un discurso coherente y perseverante al respecto del sujeto aun allí donde el saber o el poder ambicionan el primer plano. Para estas lecturas, que en muchas ocasiones se benefician de la circunstancia atenuante de haber tratado con una obra parcial y en periodo de gestación, el trabajo de Foucault carece de unidad y horizonte, se agota en conatos y abortos (la arqueología del saber no llega a proponer ni siquiera el esquema de una teoría del conocimiento, la genealogía del poder carece de (la) amplitud suficiente como para aspirar a programa de filosofía social o teoría

política...).

El primer grupo (a) de textos está dignamente representado por el libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow<sup>15</sup>: un trabajo magnífico en muchos aspectos, cuidadosamente elaborado, con seriedad y rigor. Pero pese a los denodados esfuerzos de los autores por comprender la obra de Foucault y de valorar su complejidad e importancia, el texto está lastrado por la opción hermenéutica inicial, que intenta acceder al entramado ideológico foucaultiano desde la cáscara metodológica. Aunque el título de la traducción francesa del libro (Michel Foucault: un parcours philosophique) encubre la inclinación fundamentalmente metodológica del texto, tanto el propósito inicial<sup>16</sup> como el título definitivo de la edición americana (Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics) declaran la mencionada opción.

El texto<sup>17</sup> declina la responsabilidad de pensar aquello que es común a las diversas entregas del proyecto foucaultiano (la problemática constitución de la subjetividad) mientras se prolonga en una búsqueda sin término de fuentes e influencias, así como en exámenes de validez de los distintos métodos presuntamente protagonistas de la obra de Foucault.

Así, el "método" de Foucault aparece alternativamente como una prolongación del estructuralismo, una desviación del marxismo, una aceptación del nihilismo, una radicalización de la fenomenología husserliana

---

<sup>15</sup> DREYFUS, H.L. and RABINOW, P.: Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. The University of Chicago Press 1.982.

<sup>16</sup> "The book was first to be called Michel Foucault: From Structuralism to Hermeneutics". Op. Cit., p. XI.

<sup>17</sup> La imputación puede hacerse extensiva a obras como la de Morey (1.983) anteriormente mencionada, así como a la práctica totalidad de los artículos recogidos en la ya famosa compilación de D. COUZENS HOY: Michel Foucault. A critical Reader. Blackwell, Oxford and New York 1.986 o el estudio de G. DELEUZE: Foucault. Minuit, Paris 1.986.

o una desiderativa radicalización de la hermenéutica<sup>18</sup>. Si, por una parte, no hay eclecticismo tan voraz que pueda soportar la presencia de tan numerosas y dispares influencias, por otra, el "método" se dispersa en retazos que no consiguen armonía o coherencia: aparece, tal es la opinión de Dreyfus y Rabinow, como un constructo que no puede dar cuenta de sus presupuestos y sus expectativas y que acaba perdiéndose en múltiples contradicciones, no siendo la menor de las cuales afirmar tácitamente lo que explícitamente critica<sup>19</sup>.

La crítica se hace más rigurosa cuando se pretende dotar a los ensayos de Foucault de una dignidad y un estatuto a los que no aspiran (sino que decididamente niegan): arqueología (del saber) y genealogía (del poder), independientemente de la importancia que se las conceda en el conjunto de la obra foucaultiana, no pretenden categoría de teoría o ciencia; no pretenden suplantar la teoría del conocimiento o la teoría social, no ocupan el lugar de la historia de las ideas, no compiten con la sociología<sup>20</sup>.

Al respecto de este tipo de estudios -cuyo valor relativo no se puede negar- cabe decir que tal vez se dejaron seducir por lo aparatoso de la terminología foucaultiana, por un estilo cautivador y dominante cuyas formas y perfiles oponían brillante resistencia al discurso filosófico usual en la década de los 60. Es posible que en ese estilo se reconociese ya el apunte de algo original y novedoso. Creo, sin embargo, que se puede afirmar que la originalidad no es de orden conceptual o metodológico sino que, por el contrario, radica en aquel extremo ya mencionado que ocupa a Foucault a lo largo de toda su producción y que se diluye cuando el escaparate metodológico reclama la atención exclusiva del lector: se trata -ya en las

---

<sup>18</sup> DREYFUS-RABINOW. Op. cit., p. 97.

<sup>19</sup> Op. cit., pp. 9 ss.

<sup>20</sup> La negativa de Foucault al respecto de la equiparación de sus estudios sobre el saber y el poder con la Teoría del Conocimiento o la Teoría Social se reitera a lo largo de toda su obra.

primeras obras- del hombre, del sujeto, del proceso por el cual se constituye como tal y de los ámbitos en los que se cumple tal constitución siempre problemática.

El segundo grupo (b) de textos ensaya la interpretación de Foucault desde la sucesión de temáticas: el saber, el poder, el sujeto (o: la locura, las ciencias humanas, la cárcel, la sexualidad...). Trabajos como los de Axel Honneth, Jürgen Habermas, J. Rajchman o B. Smart -por citar los más importantes-<sup>21</sup> asumirían esta óptica.

De nuevo, para estos autores, la obra de Foucault se resiste a ser unitaria o coherentemente contemplada, es difícil explicar los volubles desplazamientos temáticos sin recurrir al interés covuntural (p. ej. influencia ambiental de los movimientos de 1.968) o al capricho personal. El resultado final del análisis se muestra similar en todos los casos: una temática se erige como fundamental o decisiva: su referencia a las otras (temáticas) es escasa y problemática ya que el ámbito de ejercicio es otro (así como también es diferente el aparato conceptual y el esquema metodológico).

El analista "temático" arriba a una doble perplejidad (suma de desconcierto y rechazo):

- No alcanza a ver el sentido o la concatenación de los desplazamientos que se observan en la obra foucaultiana.
- Deplora el inacabamiento de los estudios foucaultianos, excesivamente críticos para con todo lo constituido (sea éste de

---

<sup>21</sup> HONNETH, A.: Kritik der Macht. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1.986; HABERMAS, J.: Op. cit.; RAJCHMAN, J.: The Freedom of Philosophy. Columbia University Press, New York 1.985; SMART, B.: Foucault, Marxism and Critique. Routledge & Keagan Paul, London 1.983; FRANK, M.: Was ist Neostrukturalismus. SuhrKamp, Frankfurt/M 1.983; BURCHELL, GORDON, MILLER: The Foucault Effect. Harvester Wheatsheaf, London 1.991.

índole epistémica, ética o política) y a la vez excesivamente tímidos como para constituirse en alternativa, como para sugerir un programa de recambio.

En conjunto puede decirse que estos dos tipos de lectura (predominantes hasta nuestros días) no responden satisfactoriamente a los retos de la obra de Foucault, cuya estructura profunda avanza una problemática inasequible en su totalidad -y complejidad- para los mencionados análisis parciales. El problema de la constitución del sujeto, problema en torno al cual el propio Foucault unifica su trayectoria en sus últimas -casi póstumas- intervenciones, se muestra sólo parcialmente en el ámbito del saber o en el ámbito del poder; requiere, por lo tanto, un tratamiento preferencial: como constante polémica que exige diversos ensayos de aproximación, diferentes perspectivas que no se instituyen en teoría o ciencia.

Además de esta crítica de profundidad a las lecturas anteriormente consideradas, se pueden apuntar tres detalles superficiales (meramente técnicos) que justifican las dudas al respecto de la validez del análisis:

Tanto la lectura metodológica como la temática tienen serias dificultades a la hora de enjuiciar ciertas obras escasamente definidas -desde su perspectiva- o decididamente híbridas. Es el caso de Historia de la locura<sup>22</sup> que se insinúa como obra arqueológico-genealógica y que penetra simultáneamente en el ámbito del saber y en el del poder. (Por otra parte, al ser una obra temprana, que antecede en el tiempo tanto a las obras emblemáticas de la llamada "época arqueológica" como a las de la "época genealógica", no se puede resolver el problema de su ubicación considerándola como obra de transición, dignidad que

---

<sup>22</sup> Miguel MOREY hace una notación similar en el prólogo a Tecnologías del Yo. Paidós, Barcelona 1.981, pp. 19 y 25.

corresponderá al opúsculo "El orden del discurso"<sup>23</sup>).

Ambas lecturas se ven obligadas a prescindir de textos de Foucault que difícilmente se someten a las disciplinas metodológicas de la arqueología y/o a la genealogía; textos que tampoco refieren al saber y/o al poder.

La omisión más notable es -en este sentido- la de los escritos sobre literatura<sup>24</sup>.

Si bien es cierto que ningún ensayo puede considerar pormenorizadamente la totalidad de las obras de un autor (más aún en el caso de Foucault cuya obra se dispersa en multitud de intervenciones orales, artículos y entrevistas), no deja de extrañar que el conjunto de magníficos textos sobre literatura -y arte en general-, que el autor fue elaborando preferentemente en los años sesenta, no encuentre su lugar propio en las monografías mencionadas.

Considero que tales textos son absolutamente representativos de la filosofía foucaultiana, que refieren al problema central en torno al cual se elabora tal filosofía. Su reiterada omisión, ni menoscaba su valor teórico, ni les condena a un lugar marginal en la trayectoria de Foucault. Tan sólo enuncia la incapacidad de los esquemas hermenéuticos elegidos para dar cuenta de la totalidad de tal trayectoria.

Todos los ensayos críticos considerados hacen caso omiso de la reiterada advertencia de Foucault al respecto de la unidad de su obra y del centro en torno al cual se unifica. Tal advertencia -que

---

<sup>23</sup> FOUCAULT, M.: L'ordre du discours. Gallimard, París 1.971 (Trad. esp. Tusquets, Barcelona 1.973. En adelante OD.

<sup>24</sup> Más adelante nos referiremos a las dimensiones (causas y efectos) de tal omisión. La compilación más completa de los escritos de Foucault sobre literatura se ha editado en Alemania: Schriften zur Literatur. Fischer, Frankfurt 1.988.

vamos a tratar a continuación a modo de justificación teórica de nuestra perspectiva- subordina tanto los métodos ensayados como los ámbitos explorados al problema del sujeto y de su constitución.

### III

Paradójicamente, el texto de Dreyfus y Rabinow, cuya orientación preferentemente metodológica ya hemos comentado, se cierra con tres brillantes aportaciones del propio Michel Foucault que constituyen el mejor contrapunto, la mejor crítica al libro que las contiene como epílogo: "Las ideas de las que me gustaría hablar aquí no tienen pretensiones de teoría ni de metodología"<sup>25</sup>. Con esta frase, que -con leves excepciones- podría figurar al comienzo de todos sus ensayos, inicia Foucault una sumaria exposición de su trayectoria intelectual en la que se constata la intención de referir los distintos episodios de tal trayectoria a un problema central que no es otro sino el de la constitución del sujeto: "Quisiera decir primeramente cuál ha sido el propósito de mi trabajo de estos veinte últimos años. No se trataba de analizar los fenómenos de poder, ni de sentar las bases de tal análisis. He pretendido ante todo producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura; he tratado, desde esta óptica, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos"<sup>26</sup>.

Desde esta perspectiva, sugerida por el propio autor, se desdibuja tanto el protagonismo de temas como el poder o el saber, como la importancia de los constructos metodológicos (arqueología, genealogía), que apenas son mencionados en las últimas contribuciones de Foucault: la historia que Foucault ha intentado "producir" condiciona el valor de los métodos

---

<sup>25</sup> En DREYFUS-RABINOW, Op. cit. p. 208

<sup>26</sup> *Ibíd.*

empleados e imponen dirección y límites al tratamiento del saber y del poder. Estos últimos se contemplan -ya lo veremos más adelante- como ámbitos o modos de subjetivación (= modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos) y sólo desde ese punto de vista. Las críticas que aluden a presuntas deficiencias en la confección de una Teoría del conocimiento (Dreyfus, Rabinow, Frank) o de una Teoría social (política) (Habermas, Honneth) olvidan o ignoran que no es tal el propósito, que ni el conocimiento ni la política figuran en la filosofía de Foucault como objetos de un tratamiento específico sino referidos al problema central del sujeto y su constitución.

Dejamos momentáneamente los textos de Foucault que cierran el libro de Dreyfus y Rabinow para referirnos a un artículo valioso en cuanto a su contenido y engrandecido por la anécdota. Se trata de la entrada Michel Foucault, que ocupa apenas tres páginas en el Dictionnaire des Philosophes, editado por D. Huisman<sup>27</sup>.

El texto, firmado por Maurice Florence, se publica poco después de la muerte de Foucault (1.984) y contiene un sugestivo resumen de la trayectoria intelectual del filósofo francés, así como una ubicación de su trabajo "en curso". Pero ese texto brillante -en el que tal vez puede resultar familiar algún rasgo de estilo- cobra valor emblemático cuando se descubre que el autor es el propio Michel Foucault<sup>28</sup>. No cabe extrañeza en cuanto al uso de seudónimo: sabemos que Foucault había discutido (y desdeñado) el estatuto de autor<sup>29</sup>, sabemos que recurrió incluso al anonimato<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> HUISMAN, D. (Dir.): Dictionnaire des philosophes. P.U.F, Paris 1.984. Entrada Foucault. pp. 941-944. En adelante DPh.

<sup>28</sup> Precisiones oportunas al respecto pueden hallarse en Maurice Florence: (Auto)biography of Michel Foucault. History of the Present (4), Spring 1.988.

<sup>29</sup> Véanse notas 7 y 8 (supra).

<sup>30</sup> P. ej. FOUCAULT, M.: Le philosophe masqué. Le Monde 6-7 avril 1.980; Une esthétique de l'existence. Le Monde, 15-16 Juillet 1.984, p. X.

En el caso que nos ocupa quisieron la enfermedad y el azar que este breve ensayo fuera más que una síntesis autorizada, que cobrase valor de testamento intelectual.

El texto comienza señalando la ruptura introducida por M. Foucault en el "paisaje filosófico" francés dominado por Sartre y el marxismo<sup>31</sup>, pero esta ruptura es la única que se menciona en el artículo. La obra de Foucault cobra, por el contrario, apariencia de unidad en cuanto a la perspectiva y persistencia en cuanto a la temática; de coherencia en cualquiera de los casos.

El primer lugar, Foucault se ubica -con algún titubeo- en la denominada tradición crítica "que es la de Kant" y permite que su investigación pueda ser recogida bajo el título de Historia crítica del pensamiento<sup>32</sup>.

Más explícitamente, sin embargo, el artículo se cierra aludiendo a un proyecto general<sup>33</sup> en el que se inscribirían los trabajos de Foucault: un proyecto general que orienta la investigación y da sentido a los temas y al tratamiento para ellos elegido.

Ambas sugerencias -el respaldo de una tradición y la confección de un project générale- tienen para nosotros un valor apreciable. Por una parte hacen dudar tanto de la "volubilidad temática" de Foucault como de su dedicación metodológica; por otra parte, generan la expectativa de un "hilo conductor" de la reflexión teórica foucaultiana, de un marco teórico en el que los temas encuentren su lugar y los métodos su función.

Los trazos distintivos del proyecto general foucaultiano se pueden

---

<sup>31</sup> DPh., p. 941.

<sup>32</sup> Op. cit. 942.

<sup>33</sup> Ibid., 942 y 944.

percibir ya en sus primeras obras. Pero el proyecto mismo va madurando y conformándose en un largo proceso de gestación: ensaya formas tanto descriptivas como críticas, se desarrolla al acometer una serie de estudios y análisis locales, se fortalece en los vericuetos de la literatura, de la ciencia, de la práctica institucional etc..., para finalmente asumir una denominación adecuada y compleja: ontología de nosotros mismos<sup>34</sup>.

Pero a todo ese desarrollo subyace una cuestión cuya centralidad y persistencia convierten en fundamental: "la cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, que posición debe ocupar en el ámbito de lo real o en el de lo imaginario para devenir sujeto legítimo de tal tipo de conocimiento o tal otro; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de "subjetivación"<sup>35</sup>.

Determinar en cada caso el modo de subjetivación supone afirmar implícitamente que no hay una subjetividad perfecta, acabada e invariable, que no hay una subjetividad constante y siempre idéntica a sí misma; supone, en definitiva, desconfiar de nociones como naturaleza o esencia humanas y de toda construcción teórica o práctica que encuentre en ellas su justificación y fundamento.

Se propone, por el contrario, hablar más de subjetivación que de sujeto, indagar los ámbitos y procesos en los que la subjetividad se constituye, siempre diferente, siempre otra, siempre vulnerable. Se propone -y este sería el núcleo de una Historia crítica del pensamiento- indagar las condiciones de constitución del sujeto en ámbitos y regímenes diversos. Ahora bien, tales condiciones rechazan el estatuto trascendental para mantenerse netamente históricas: tal vez la única constante de la filosofía foucaultiana sea

---

<sup>34</sup> Véase el análisis de M. MOREY en Tecnologías del Yo. Op. cit., pp. 21 ss.

<sup>35</sup> DPh., p. 942.

precisamente evitar las constantes; estudiar desplazamientos, declives y rupturas, dejar de lado lo universal y lo universalmente necesario. Nada se sustrae a la historia, incluso la propia historia-relato es parte de la historia, no es su crónica o su descripción: "De hecho la historia, como los rituales, como las consagraciones, como los funerales, como las ceremonias, como las narraciones legendarias, es un operador, un intensificador de poder"<sup>36</sup>, lo que equivale a decir un procedimiento de sujeción.

Es cierto que la Historia crítica del pensamiento pretende el análisis de las condiciones de constitución de subjetividades. Es evidente que este lenguaje permite vislumbrar la siempre alargada sombra de Kant. Pero no se tratará del Kant de la subjetividad trascendental sino del que inquiere al respecto de un nosotros ubicado en el espacio y en el tiempo, del Kant bajo cuya advocación desarrolla Foucault la idea de una Historia del presente. Se trata en definitiva del Kant que, al preguntarse Was ist Aufklärung?, hace problema filosófico del "nosotros" constituido en la historia y en relación con técnicas y acontecimientos concretos: "Qué es entonces este acontecimiento al que se denomina Aufklärung y que, por lo menos parcialmente, ha determinado lo que nosotros somos hoy, lo "que pensamos, lo que hacemos"<sup>37</sup>.

El problema que aborda Foucault -aun allí donde el texto se consagra al poder o al saber- es el de la constitución de esta subjetividad referida al hoy. vinculada, consecuentemente, a acontecimientos tanto de índole discursiva (saber) como práctica (poder).

Es evidente que para proceder al estudio de semejante problema, se necesita dejar de lado (no tanto discutir) la concepción esencialista o

---

<sup>36</sup> FOUCAULT, M.: Genealogía del Racismo. Ed. la Piqueta, Madrid 1.992, p. 74.

<sup>37</sup> FOUCAULT, M.: Qu'est-ce que les Lumières?. Magazine Littéraire (309), Avril 1.993, p. 63.

naturalista que se extiende, preponderante, a lo largo de la historia occidental, y cuyo precipitado sintético más fiel es el yo cartesiano. "Descartes, dice Foucault, es todo el mundo": El yo del cogito carece de circunstancia y de entorno, es absoluto en la medida en que está absuelto del devenir y de la historia.

Foucault no se ocupa de esa subjetividad cartesiana, apostada en el umbral de la modernidad, sino que le inquieta la pregunta kantiana por el nosotros. Tal pregunta, a la que Foucault otorga rango inaugural, vincula sujetos y acontecimientos, pensamientos y acciones. El ser del hombre no requiere fundamentación trascendental ni alcance universal, sino explicación histórica que solicita discursos y técnicas, códigos e instituciones para responder a la cuestión: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?. Y es la respuesta a esa pregunta (respuesta múltiple, compleja, interminable) la que se insinúa y se debate a lo largo de toda la obra de Foucault, la que da a su filosofía unidad y coherencia; es en la respuesta a esa pregunta -en la que se vinculan el ser del hombre, la historia de su constitución y la actualidad- donde el proyecto foucaultiano se dibuja, más allá de arqueologías y genealogías, como Ontología de nosotros mismos o Historia del presente. La doble denominación no debe inducir a error: el "o", como el "sive" spinoziano, homologa los dos términos de la presunta disyunción. Y así la doble denominación se convierte en la mejor explicitación sintética del "a priori" foucaultiano: preguntarse por el ser del hombre significa preguntarse por las condiciones de su constitución histórica, aquellas que han determinado lo que hoy somos, pensamos y hacemos.

Esta declaración, tal vez por los elementos polémicos que acumula, merece algunas precisiones (que, por otra parte, brotan de ella misma y no se proponen a modo de justificación):

- 1.- El hombre no es considerado como "un ser abstracto, agazapado

fuera del mundo"; no se considera "la esencia humana como algo abstracto inherente a cada individuo"<sup>38</sup>. En consonancia con las antepuestas palabras de Marx el hombre aparece como "mundo de los hombres", como "conjunto de relaciones sociales".

- 2.- Se aborta el recurso a un garante trascendental de cuya dignidad suprema sería el hombre manifestación y reflejo.
- 3.- Se elude toda referencia a cualquier tipo de "universal antropológico", criterio último y permanente del hacer, el decir y el pensar. El hombre es, en cada momento, producto de acontecimientos (práctico-discursivos) que delimitan y determinan su modo de ser, así como su pensamiento, su expresión y su acción. No es casual el uso del término "acontecimiento" para referir a las condiciones constitutivas del ser del hombre: el término enuncia que tales condiciones son ellas mismas históricas; no hay instancia fundamental, ni conjunto de condiciones constitutivas, ni estructura que fijen de una vez para siempre -y con carácter de universalidad- lo que el hombre es o debe ser en cada momento. De ahí que una ontología de nosotros mismos se tenga que aventurar en aquellos ámbitos en los que el hombre se insinúa como sujeto-objeto de discurso y acción para buscar en ellos los procedimientos y técnicas según los cuales llegamos "a ser lo que somos" en cada momento de la historia y siempre de forma diferente.

La investigación de Foucault, en la medida en que se dirige hacia las condiciones de la experiencia y del conocimiento, toma forma trascendental. Pero se trata -por más que lo híbrido de la expresión provoque molestia- de un "transcendentalismo inmanente", ya que los "a priori" de la experiencia son

---

<sup>38</sup> MARX, K.: Werke, Band III, Dietz Verlag, Berlin 1.983, p. 6.

tan históricos<sup>39</sup> como esa misma experiencia cuya posibilidad enuncian y delimitan.

No nos hallamos ante una trivialización o una depauperación del trascendentalismo sino ante una lectura que pretende ubicar en la historia las condiciones de experiencia para dar respuesta a los problemas que surgen no de la experiencia posible sino de la experiencia real. Por otra parte, la lectura de Foucault conserva un perceptible parentesco con la filosofía de Kant, que se constata -lo veremos con más detalle- en la historización de las famosas preguntas kantianas (¿qué podemos saber? ¿qué debemos hacer? ¿qué nos cabe esperar? ¿qué es el hombre?) para responder al reto que plantea la actualidad y el sujeto referido a ella<sup>40</sup>. Recordemos que tal cuestionamiento del sujeto en relación con el momento presente (¿qué somos en este preciso momento de la historia?) lo remontaba Foucault asimismo al Kant de ¿Qué es la Ilustración?. Finalmente, la renuncia a la pretensión universalista y al formalismo posibilitan que la filosofía de Foucault se muestre más eficaz que otras que siguen también la senda Kantiana a la hora de responder a los problemas que emanan del binomio sujeto-presente y que se concretan en hábitos, prácticas, conjuntos discursivo-institucionales, etc.

El trascendentalismo foucaultiano no desdeña la cuestión de la verdad: y si aparentemente atenúa la contundencia de tal concepto hablando de "veridicciones", es para referirse a aquellos ámbitos (denominados "juegos de verdad") en los que la verdad se dice y se hace, aquellos ámbitos en los que la verdad no es ajena al proceso (procedimiento) de su constitución sino que está necesariamente vinculada a él, de la misma forma que está referida y vinculada a los sujetos y objetos que correlativamente se constituyen en el mismo proceso y según el mismo procedimiento.

---

<sup>39</sup> DELEUZE, G.: Foucault, Minuit, París 1.986 (Trad. esp. Paidós, Barcelona 1.987) p. 84.

<sup>40</sup> DPh., p. 942; véase el comentario de Deleuze en op. cit. pp. 149 s.

Es evidente que los presupuestos aquí esbozados debieran permitir el estudio de cualquier objeto que como tal se ha dado al discurso, de cualquier tipo de subjetividad, de cualquier concepto o enunciado con pretensiones veritativas. Todos ellos pueden ser reenviados al juego de verdad que les es propio, al conjunto de reglas que explican su aparición, su presencia y su eventual declive; todos ellos pueden ser estudiados desde las condiciones de su constitución.

Tales serían las posibilidades (múltiples, como se ve) de una arqueología del saber elevada a método, tal vez incluso a "asignatura" o "disciplina". Y, sin embargo, la exploración sistemática de esa veta arqueológica no interesa a Foucault: no le interesa porque el problema de su filosofía no es la verdad, ni el saber, ni mucho menos el método.

Puesto que el problema es -ya lo hemos dicho- el de los diferentes procesos de subjetivación, Foucault se dedica tan sólo a aquellos juegos de verdad "en los que el sujeto mismo se sitúa como objeto de saber posible: cuáles son los procesos de subjetivación y de objetivación que hacen que el sujeto pueda devenir, en tanto que sujeto, objeto de conocimiento"<sup>41</sup>.

Desde esta perspectiva, confirmada por el propio Foucault, se desdibuja la presunta autonomía de temas como el saber o el poder: no se presentan como puntos arquimédicos ni como objetos a los que la investigación tiende para desde allí precipitarse en conclusiones, sino que aparecen como ámbitos de exploración de los tipos de subjetividad en ellos constituidos según procedimientos, técnicas y plazos que será necesario especificar.

Así Foucault -me permito ahora citarle extensamente- reconduce a su lugar común los dos módulos de pensamiento autonomizados (e incluso opuestos) por buena parte de sus críticos, incluso por los más benévolo y los

---

<sup>41</sup> DPh., p. 942.

más cercanos a su proyecto: "Michel Foucault ha intentado conducir el análisis primeramente de dos formas. A propósito de la aparición y de la inserción, en dominios y según la forma de un conocimiento con estatuto científico, de la cuestión del sujeto que habla, que trabaja, que vive; se trataba, por lo tanto, de la formación de algunas de las "ciencias humanas", estudiadas con referencia a la práctica de las ciencias empíricas y de su discurso propio en los siglos XVII y XVIII (Las palabras y las cosas). Michel Foucault ha intentado también analizar la constitución del sujeto tal y como puede aparecer en el margen de una división normativa y devenir objeto de conocimiento -como loco, enfermo o delincuente: y esto a través de prácticas como las de la psiquiatría, la medicina clínica y la penalidad (Historia de la locura. El nacimiento de la clínica, Vigilar y castigar)<sup>42</sup>.

Hasta aquí recorre Foucault su propia trayectoria pretérita dotándola de una incontestable coherencia, de una eminente vocación de continuidad: el problema no ha sido el saber (su adecuación, su consistencia) ni el poder (su legitimidad, su justificación). El problema ha sido el sujeto y su constitución en aquellos dominios en los que el saber se edifica y el poder se ejerce. Quienes han visto -y son legión- en la "arqueología del saber" y en la "genealogía del poder" discursos autónomos que aspiraban a ocupar el ámbito teórico de la Teoría del conocimiento y la Filosofía política respectivamente, no han podido sino verse decepcionados por este planteamiento restrictivo para el que saber y poder no constituyen en sí mismos problema sino tan sólo en cuanto "paisajes normativos" en los que el sujeto se constituye y de cuya existencia no cabe dudar. Pues Foucault no comienza preguntándose por la existencia del saber y del poder, no cuestiona sus respectivas legitimidades - otros habrá que lo hagan- sino que su punto de partida se expresa en la sobriedad del HAY: hay saber, hay poder, hay ámbitos en los que el sujeto se constituye como objeto de conocimientos y prácticas. Las diferentes configuraciones del saber y del poder llenan el "hueco transcendental" al que

---

<sup>42</sup> Ibid.

antes hacíamos referencia: aparecen como "a priori histórico" de la experiencia real para subjetividades diferentes e históricamente constituidas.

Pero el proyecto general de Foucault no acaba aquí. Su propia percepción se cierra con una referencia a la obra "en curso". Se trata de implicar la "Historia de la sexualidad" en el trayecto teórico que aquí estamos esbozando: "Michel Foucault ha emprendido ahora, siempre dentro del mismo proyecto general, el estudio del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos por los cuales el sujeto es llevado a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la "subjetividad" si se entiende esta palabra como la forma según la que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo"<sup>43</sup>. Es así como la Historia de la sexualidad no es tanto Historia "de la sexualidad" como historia de los modos de objetivación del sujeto en el ámbito de la sexualidad. El problema no es -de nuevo- el sexo ni la moral. La investigación "se añade a los análisis de las relaciones entre sujeto y verdad, o para ser estrictos, al estudio de los modos según los cuales el sujeto ha podido ser insertado como objeto en los juegos de verdad"<sup>44</sup>.

La "historia de los diferentes modos de subjetivación" se insinúa, a partir de estas notas, como proyecto general de la investigación foucaultiana; y el sujeto como tema general de esa misma investigación. Otro texto viene a subrayar la continuidad de este trabajo y matiza la forma en que los diferentes módulos del proceso se engarzan para constituir un edificio unitario. Tras destacar el ya mencionado tema general, Foucault precisa los tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos cuyo tratamiento él ha emprendido (conviene matizar que el trabajo de Foucault no

---

<sup>43</sup> Ibid. 942 s.

<sup>44</sup> Ibid. 943.

se pretende total: no sugiere que estos tres modos sean los únicos, tampoco indica que gocen de un estatuto privilegiado):

"Primeramente, están los diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia: pienso, por ejemplo, en la objetivación del sujeto que habla en la gramática general, en la filología, y en la lingüística. O bien, siempre en este primer modo, en la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en la economía y en el análisis de las riquezas. O todavía, por añadir un tercer ejemplo, en la objetivación por el mero hecho de ser un ser vivo en la historia general o en la biología.

En la segunda parte de mi trabajo he estudiado la objetivación del sujeto en lo que denominaré "prácticas escindientes" (divisantes). El sujeto es dividido, ya en el interior de sí mismo, ya dividido de los otros. Este proceso hace de él un objeto. La partición entre el loco y el hombre cuerdo, el enfermo y el individuo sano, el criminal y el "buen muchacho", ilustra esta tendencia. Finalmente, he pretendido estudiar -y este es mi trabajo en curso- el modo en que el ser humano se transforma en sujeto; he orientado mis investigaciones hacia la sexualidad, por ejemplo, el modo en que el hombre ha aprendido a reconocerse como sujeto de una "sexualidad".

Así pues, no es el poder, sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones"<sup>45</sup>.

Se puede disculpar la longitud de la cita por el indudable interés que tiene la versión matizada que el propio Foucault da de la totalidad de su trabajo, agrupándolo en torno a un tema abordado de diferentes modos. A partir de la lectura de este texto, en continuidad con lo anteriormente dicho,

---

<sup>45</sup> FOUCAULT, M.: Why Study Power: The Question of the Subject. En DREYFUS-RABINOW, Op. cit. p. 208-9.

es preciso destacar algunos rasgos importantes:

- 1.- El texto elude cualquier referencia al saber o al poder. Se habla, por el contrario, de discursos ("modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia") y de prácticas en los que el sujeto se objetiva.
- 2.- Se obvia la mención metodológica: las palabras arqueología y genealogía no aparecen en el texto. Con ello, aunque no se pierde del todo su valor en el proceso de investigación foucaultiano, creo que se desdibuja el protagonismo que durante estos últimos años se les ha atribuido. Es notoria la ausencia de cualquier tipo de indicación al respecto de la "biblia metodológica" foucaultiana: "La arqueología del saber" (el "poema de su obra precedente", tal y como la denominó Deleuze en un momento de efusión hermenéutica<sup>46</sup>). La presunta cumbre metodológica, el "discurso del método"<sup>47</sup> como se llegó a denominar en su momento al libro de Foucault no parece merecer especial estima por parte de su autor, ni ocupar un lugar en su proyecto general.
- 3.- La clasificación que ofrece Foucault de los diversos "modos de subjetivación" por él abordados altera sustancialmente la secuencia cronológica (tanto temática como metodológica) según la cual se han distribuido sus estudios<sup>48</sup>: ámbitos como el de la locura o la enfermedad aparecen bajo el modo de las prácticas escindientes (divisantes), desplazados de su "lugar cronológico"

---

<sup>46</sup> DELEUZE, Op. cit. p. 45.

<sup>47</sup> Véase MOREY, M.: Lectura de Foucault, ed. cit. pp. 178 ss. y Tecnologías del Yo, p. 30.

<sup>48</sup> Cfr. las obras citadas de DREYFUS-RABINOW, MOREY, así como las de GUEDEZ, KREMER, etc. referidas en la bibliografía.

que sería el de la arqueología del saber. Textos, por lo tanto, como Historia de la locura y El nacimiento de la clínica se presentan, en atención a la distribución según "modos de subjetivación" en la proximidad de Vigilar y Castigar, y no, como sugiere la clasificación más convencional, junto a Las palabras y las cosas.

- 4.- La lacónica y contundente frase final "no es el poder, sino el sujeto lo que constituye el tema general de mi investigación", a la vez que reivindica un espacio propio como guía de la filosofía foucaultiana, despeja cualquier duda al respecto de lo que no debe ser considerado como tema central o problemática fundamental. Tal vez la frase podría haber sido completada con un oportuno "tampoco el saber". Creo que si Foucault no considera necesaria ninguna referencia al saber, es porque la discusión a su respecto habría quedado ya muy atrás. La polémica despertada por "Las palabras y las cosas" y "Arqueología del saber", que había ubicado a Foucault en los alrededores de la epistemología<sup>49</sup>, fue derogada y sustituida por la que, bajo el efecto de Vigilar y Castigar y La voluntad de saber, hacía del pensador francés un teórico (radical, oportunista u obseso) del poder, un filósofo definitivamente situado en los márgenes de la teoría política.

A partir de lo dicho, es necesario revisar una larga serie de "lugares comunes" enunciados al respecto de la obra de Foucault. No pienso sólo en la más que dudosa "periodización" habitual de dicha obra, sino también en el peso atribuido a determinados autores que habrían influido decisivamente en la filosofía de Foucault: se pueden mencionar, a título de ejemplo a Bachelard o Bataille; si no cabe poner reparos a la existencia de un cierto influjo inicial

---

<sup>49</sup> Cfr. LECOURT, D.: Pour une critique de l'épistémologie. Maspero, París 1.972, pp. 98 ss.

(no muy claramente determinable, en cualquier caso), sí cabe dudar de la persistencia de ese mismo influjo a lo largo de la consecución del proyecto general foucaultiano.

También aquel insistente tópico de la "muerte del hombre", inevitable a finales de los años sesenta y principios de la década siguiente, precisa ser poderosamente matizado. Si es cierto que Foucault alude -no vamos a repetir aquí la frase que cierra Las palabras y las cosas, reiterada hasta el tedio- a una eventual "desaparición" del hombre (eventual y condicionada), no es precisamente tal desaparición la que ocupa fundamentalmente a Foucault; prueba de ello es el hecho de que no se encuentran a lo largo de su obra referencias suficientes como para elevar a categoría tan doloroso óbito. Y es que, paradójicamente, la filosofía de Foucault se ocupa mucho más del nacimiento que de la muerte del hombre. Entendamos aquí el término "nacimiento del hombre", obviamente, como "constitución del ser humano en sujeto". Ya en Las palabras y las cosas, se iniciaba la andadura "antihumanista" postulando el nacimiento del hombre (sujeto) en el ámbito normativizado del saber: "el hombre, a su vez, entra, por vez primera, en el campo del saber occidental. Por extraño que parezca, el hombre -cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente el saber"<sup>50</sup>.

La trayectoria que se había iniciado estudiando el "modo de subjetivación" en el ámbito teórico-práctico de la psiquiatría y el psiquiátrico, que había continuado -como una especie de secuela- en el de la medicina y el hospital, recaló en los dominios normativizados de ciertos "saberes del hombre" como son las ciencias del lenguaje, las ciencias de la vida y las ciencias de la producción y el intercambio económico. Siempre para elucidar

---

<sup>50</sup> PC, pp. 8 s.

condiciones de subjetivación, condiciones que aluden tanto a la emergencia como a un eventual o fáctico declive. La óptica es, por lo tanto, bastante más ambiciosa y compleja de lo que sugiere el reduccionismo de la "muerte del hombre".

De tal complejidad da cuenta una expresión más adecuada que la metáfora de la muerte. Es el propio Foucault quien la apunta: "un escepticismo sistemático al respecto de todos los universales antropológicos"<sup>51</sup>. Nos hallamos ante una opción metodológica, un punto de partida indispensable para la filosofía de Foucault y que puede explicar sus reiteradas desavenencias para con cualquier tipo de humanismo.

Escepticismo no implica rechazo; simplemente cautela. No es una expresión de desprecio, sino una conminación al rigor: "todo lo que en nuestro saber nos ha sido propuesto como dotado de validez universal en cuanto a la naturaleza humana o a las categorías que pueden ser aplicadas al sujeto necesita ser puesto a prueba y analizado"<sup>52</sup>.

Es patrimonio e insignia de la Historia crítica del pensamiento (en cuya gestación y desarrollo Foucault citará a Kant, a Weber, a la Escuela de Frankfurt) el poner en duda la presunta validez universal de toda categoría, el exponer y exponerse en la aventura de pensamiento al no aceptar acríticamente (es decir, dogmáticamente) la universalidad y necesidad de nociones y sistemas.

La duda o escepticismo con respecto a los "universales antropológicos" no implica el simple desvanecimiento de tales; tampoco el aniquilamiento de todo discurso sobre el hombre; tampoco tiene por qué tomar necesariamente

---

<sup>51</sup> DPh., p. 943.

<sup>52</sup> Ibid.

la forma de denuncia frente a las ciencias humanas (o de renuncia a ellas). El escepticismo inicial insta, por el contrario, a la perseverancia en el análisis: se trata de ubicar cada una de las categorías -suspendiendo cautelarmente el juicio al respecto de su presunta validez universal- en la instancia histórica que les es propia, en aquella que da cuenta de sus surgimiento y constitución. Para designar tales instancias utilizó transitoriamente Foucault la expresión epistéme: expresión equívoca, escasamente matizada y, tal vez por ello, pronto abandonada. Es, sin duda, preferible la denominación "juego de verdad": se desfigura con ella la apertenencia "epocal", el no deseado parentesco con el "espíritu de la época" (Zeitgeist), para aludir mucho más nítidamente a un universo normativizado y reglado en el que las categorías que definen la subjetividad reclaman sus espacios propios de razón (epistémico-discursivos) y ejercicio (institucionales).

Se trata, en definitiva, de recorrer la historia en busca (y a través) de aquellos ámbitos en los que el sujeto se constituye como objeto de conocimiento y acción: en ellos comparecen nociones y categorías cotidianas como "locura", "delincuencia" o "sexualidad"; en ellos se edifica un saber del sujeto y a su respecto que merece ser analizado en su proceso de gestación.

Y el propósito no es simplemente negar: no se trata de decir que no existen la locura o la delincuencia, no se trata de decir que su referencia es nula y que, por lo tanto, la presencia de tales categorías manifiesta malevolencia, astucia o ideología. "Rehusar lo universal de la "locura", de la "delincuencia" o de la "sexualidad" no quiere decir que aquello a lo que estas nociones se refieren no es nada o que no son sino quimeras inventadas para servir a una causa dudosa; es, sin embargo, más que la simple constatación de que su contenido varía con el tiempo y las circunstancias; es interrogarse al respecto de las condiciones que permiten, según las reglas del decir verdadero o falso, reconocer un sujeto como enfermo mental, o hacer que un sujeto reconozca la parte más esencial de sí mismo en la modalidad de su

deseo sexual"<sup>53</sup>.

Lo que se erosiona no es, por lo tanto, el referente al que remiten las categorías que apellidan a la subjetividad y la definen. Lo que se erosiona es la "evidencia" de tales categorías, su pretensión de universalidad, su necesidad. Y junto a esta erosión, este acercamiento negativo, se propone lo que el propio Foucault denomina su primera regla de método: "evitar, en tanto que sea posible, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y evidentemente, también aquellos de un humanismo que haría valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto"<sup>54</sup>.

El sujeto abandona el territorio clásico de la intemporalidad para situarse en la historia. Pero esto no es lo propiamente foucaultiano: se sabe -al menos desde el siglo XIX- que "la naturaleza del hombre es la historia"; Darwin, Marx y, a su manera, Nietzsche son testigos y portavoces de aquella intromisión que ha devenido tópico. Y si ese primer paso supone abandonar el dominio, digámoslo a modo de emblema, cartesiano, supone introducirse en el marco hegeliano, aquel en el que la historia es la narración del progreso (dialéctico) de la verdad como compleción (Vollendung) de la esencia (Wesen)<sup>55</sup>. Esa historia permanece vinculada a categorías universales (progreso, esencia...) de las que, a juicio de Foucault, cabe dudar. Se trata, por lo tanto, de dar un paso más, y "descender al estudio de las prácticas concretas por las cuales el sujeto es constituido en la inmanencia de un dominio de conocimiento"<sup>56</sup>.

Este es el dominio propio y perceptiblemente foucaultiano. Pues no es

---

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> HEGEL, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Reclam Verlag, Stuttgart, 1.987, p. 22.

<sup>56</sup> DPh., p. 943.

difícil vincular toda la obra de Foucault al contenido de la expresión "prácticas concretas": aquí tienen cabida tanto la exclusión como el internamiento -sea psiquiátrico, clínico o penal-; aquí la observación, el diagnóstico, el examen; también las tecnologías del yo que ocuparán al pensador francés en sus últimos escritos; y, sin duda, las "prácticas discursivas" que pretenden hallar la verdad del hombre en su intersección con la vida, el lenguaje o el intercambio económico.

En el estudio paciente y pormenorizado de las "prácticas concretas" es donde pretende hallar Foucault los trazos de la subjetividad en proceso de constitución; o más bien de las subjetividades, puesto que, como bien señala Deleuze, Foucault es pluralista.

Es preciso destacar que tal estudio no parte de premisas como la "inexistencia" del sujeto o del objeto, sino que trata, por el contrario, de acceder a esos ámbitos de experiencia en los que sujeto y objeto se constituyen en mutua relación.

Podría pensarse, a partir de lo dicho, que Foucault es eminentemente reduccionista con respecto a la subjetividad en la medida en que ésta parece vincularse a espacios o dominios sectoriales como son la psiquiatría, la penalidad o la sexualidad. Podría también imputársele de nuevo a Foucault el "determinismo estructuralista" que fuera utilizado como arma arrojada a propósito de sus primeros escritos (y que está presente aún en la denominación "neo-estructuralista". corriente en Alemania a partir de la obra de M. Frank antes mencionada).

Foucault es, sin embargo, consciente tanto de los límites como de las posibilidades de su perspectiva; y desde ellos responde a los eventuales críticos: "los discursos de la enfermedad mental, de la delincuencia o de la sexualidad no dicen qué es el sujeto sino en un determinado juego, muy

particular, de verdad; y esos juegos no se imponen desde el exterior al sujeto según una causalidad necesaria o según determinaciones estructurales; abren un campo de experiencia en el que el sujeto y el objeto no se constituyen sino bajo ciertas condiciones simultáneas pero en el que no cesan de modificarse el uno por relación al otro y, por lo tanto, de modificar el propio campo de experiencia"<sup>57</sup>.

En la medida en que Foucault intenta acceder a las prácticas concretas en las que el sujeto y el objeto se constituyen en mutua relación, su investigación está fundamentalmente orientada por dos preguntas: ¿qué se dice? y ¿qué se hace?. En ellas y a su través aparecen el saber y el poder como espacios mutuamente interrelacionados, referidos y necesitados. Y, de hecho, las prácticas se mostrarán finalmente como conjunto práctico-discursivo, conglomerado de saber-poder, en el que no se puede descubrir una determinación última.

La pregunta ¿qué se dice? conduce a la confección del archivo<sup>58</sup>, el hospitalario lugar común en el que se da cita todo lo efectivamente dicho (escrito): lugar de confección y organización del discurso. Se trata de un espacio indudablemente amplio pero no infinito en el que el saber se muestra en y con sus límites y lagunas, pero acabado y completo. El concepto epistéme quiso fortalecer esa característica de universo cerrado, clausurado, que no necesita ser completado (o corregido) en su verdad por la tradición sucesiva. Pues bien, en el espacio del archivo se manifiesta ya una doble relación del saber (lo escrito) con el poder, no sólo la más evidente y menos discutida según la cual el saber aparece como soporte de determinadas prácticas y usos de poder, sino también aquella que se advierte al constatar que la producción del saber está sometida a procedimientos que, de una u otra

---

<sup>57</sup> *Ibíd.* (Los subrayados son míos P.L.)

<sup>58</sup> FOUCAULT, M.: L'archéologie du savoir. Gallimard, Paris 1.969. (Trad. esp. siglo XXI. Méjico 1.970. En adelante AS), pp. 131 ss.; DELEUZE, G.: *Op. cit.*, pp. 27 ss. y 75 ss.

forma, inciden sobre aquel poder intrínseco al saber: "en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad<sup>59</sup>".

Procedimientos exteriores al discurso (palabra prohibida, segregación, voluntad de verdad<sup>60</sup>) o que surgen de él mismo (comentario, autoría, disciplinas<sup>61</sup>) se amalgaman dando a las "prácticas concretas" su carácter complejo: espacios de saber-poder en cuyo seno se constituyen, en mutua relación, sujetos, objetos y verdades; espacios, por lo tanto, en los que se cruzan el discurso y la acción, el ¿qué se dice? y el ¿qué se hace?, sin que cada una de las preguntas pueda responder de la totalidad de las prácticas ni pretender primacía.

Cuando, en una entrevista, que, a la postre, sería la última, Foucault afirmaba que su problema siempre había sido el mismo "es decir la relación entre sujeto, verdad y la constitución de la experiencia"<sup>62</sup>, no recurría a un ardid con el fin de reclamar para sus trabajos una presuntuosa forma sistemática. Enunciaba escuetamente aquello que es común a todas sus investigaciones y que, por lo tanto, permite leer su obra sin sobresaltos.

La sobriedad que esta perspectiva sugiere no puede sino sorprender si tenemos en cuenta que Foucault ha sido considerado (simultánea o sucesivamente) comunista, anarquista, neoconservador, izquierdista, nacionalsocialista, tecnócrata, liberal y, asimismo, estructuralista, positivista,

---

<sup>59</sup> OD, p. 11.

<sup>60</sup> Ibid., p. 19.

<sup>61</sup> Ibid., pp. 21 ss.

<sup>62</sup> Une esthétique de l'existence, ed. cit.

antihumanista, nihilista, marxista y anti-marxista. El catálogo podría, sin esfuerzo, ser incrementado hasta alcanzar dimensiones grotescas, y debiera dar cuenta de las vanas disputas al respecto de si Foucault es historiador y/o filósofo y/o sociólogo, o de las curiosas denominaciones requeridas "ad hoc" como archivista o cartógrafo.

Frente a la proliferación de epítetos contradictorios, Foucault opone perseverancia y una encarnizada dedicación a aquello que constituye su proyecto general: producir la historia de los modos de subjetivación del hombre en nuestra cultura estudiando las prácticas a través de las cuales tal subjetivación se consuma.

Esta perspectiva -autorizada, como hemos visto, por el propio autor- contiene la posibilidad de leer la obra de Foucault como un conjunto de investigaciones coherentes y, en cierto modo, sistemáticas. No es, evidentemente, la única pauta de lectura que enuncia y muestra tal posibilidad. Otros trabajos se encargarán de discutir ese presunto y dudoso privilegio.

Lo que sí parece evidente es que tanto la lógica de la obra como la intención del autor sugieren la necesidad de superar los análisis que disgregan la trayectoria de Foucault en unidades temáticas y/o metodológicas cuya vinculación resulta siempre problemática (o imposible) teniendo que recurrir a escansiones, cortes y rupturas, o a la promoción de explicaciones endebles, como son las "crisis personales" o los efectos, más o menos inmediatos, de determinadas coyunturas externas.

Esto último es aplicable al tratamiento, amable -y a menudo entusiasta- de G. Deleuze. Su obstinada negativa a considerar cualquier hipótesis tendente a evaluar la obra de Foucault en términos de coherencia o "evolución" le lleva a ubicar la problemática de la subjetivación tan sólo en sus últimas investigaciones (Historia de la sexualidad II y III) y, en consecuencia, a perder

el hilo conductor que dota de unidad a tal obra, sustituyéndolo por esquivas alusiones a "crisis" de origen externo (mayo del 68) e interno<sup>63</sup>.

Si, por una parte, resulta muy difícil cuantificar la influencia de los estímulos (tanto externos como internos) que inspiraron las presuntas crisis según las cuales procede el pensamiento de Foucault<sup>64</sup>, ese mismo pensamiento pierde, por otra parte, el carácter de conjunto<sup>65</sup> para disgregarse en "niveles" o, siendo más suspicaces, en dominios fragmentarios insuficientemente analizados.

No sólo la opinión del propio Foucault se rebela contra esa perspectiva. Su obra manifiesta desde el principio una tendencia -no suficientemente explícita, no suficientemente articulada- a considerar un tema que permanecería el mismo a pesar de los diferentes puntos de vista desde los que Foucault lo aborda. Ya en "La historia de la locura" se procede a una investigación, arqueológica y genealógica al mismo tiempo, que tiene por objeto el proceso de subjetivación (objetivación del sujeto) en el marco de determinadas prácticas de saber-poder.

No quiere esto decir que La historia de la locura contenga, intencional o fácticamente, toda la obra posterior de Foucault. Sólo afirma, y es suficiente, que allí se aísla un problema que no deja de reaparecer, que nunca se da por concluido<sup>66</sup>.

Y no sólo allí. Es preciso recordar que Foucault realizó una serie de trabajos sobre literatura -de los que injustificadamente se suele prescindir-

---

<sup>63</sup> DELEUZE, G.: Pourparlers. Minuit, París 1.990, p. 142.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Que el propio Deleuze manifiesta buscar. Ibid., p. 116.

<sup>66</sup> Véase la clasificación que ofrece Morey en Tecnologías del yo, p. 25 y que contrasta poderosamente con la que el mismo autor había ensayado en su Lectura de Foucault.

preferentemente a lo largo de los años sesenta. En ellos -en todos ellos- el problema del sujeto ocupa la atención. El sujeto se confronta en esos estudios -fundamentales por su calidad e importancia- con la locura, con la sexualidad, con la muerte. En ellos se alude al poder del lenguaje y al lenguaje del poder. En ellos se exploran ámbitos en los que el sujeto se constituye y se abisma: así el cementerio o la cárcel, la jaula o la cueva.

Así pues, en los primeros conatos de la obra foucaultiana se especifica el problema. En aquellos escritos, juveniles pero osados, nada titubeantes, se fragua una problemática persistente que justifica la alusión de Foucault a un proyecto general que se habría ido desplegando a lo largo del tiempo y con no pocas dificultades. Una pluralidad de temas sí, pero siempre un sólo problema: "No creo que haya una diferencia fundamental entre estos libros (L'usage des plaisirs, Le souci de soi) y los precedentes. (...) Ha podido cambiar algo la perspectiva. Se ha girado alrededor de un problema, que es siempre el mismo, es decir las relaciones entre el sujeto, la verdad y la constitución de la experiencia. He pretendido analizar de qué forma dominios como los de la locura, la sexualidad, la delincuencia pueden entrar en un cierto juego de verdad y cómo, por otra parte, a través de esta inserción de la práctica humana, del comportamiento, en el juego de la verdad, el sujeto mismo se ve afectado. Este es el problema de la historia de la locura, de la sexualidad"<sup>67</sup>.

La última entrevista concedida por Foucault antes de que la muerte pusiera punto final a su encarnizada investigación, refiere tanto sus primeros como sus últimos trabajos a un problema común: el del sujeto y su constitución en la medida en que la práctica humana se incluye en juegos de verdad.

Frente a las unilaterales versiones de la crítica, la postura de Foucault con respecto a la problemática del sujeto es compleja: prácticas de sujeción

---

<sup>67</sup> Une esthétique de l'existence, ed. cit.

y prácticas de libertad se combinan y alternan dando lugar a diferentes procesos de subjetivación.

La apresurada caricatura de M. Berman<sup>68</sup> que hace de Foucault un filósofo "obsesionado por las prisiones, los hospitales y los asilos", que "niega la posibilidad de cualquier clase de libertad" aplicándose a tal negativa "con una inflexibilidad obsesiva y, de hecho, con rasgos sádicos", no es sino una lectura extraña de alguno de los motivos foucaultianos desarraigados de la problemática general de su investigación; de la misma forma -aunque en el extremo contrario- las airadas negativas de Deleuze a extender la problemática del sujeto más allá de la construcción estética de la subjetividad a la que apuntan los últimos trabajos de Foucault, muestran más la propia concepción deleuziana que la foucaultiana.

Cuando Deleuze afirma que es idiota o estúpido pensar que en el último Foucault se observa un "retour au sujet", no tiene en cuenta, sin embargo, que se trata de un "tour": no tanto de un retorno como de una vuelta más alrededor del sujeto, de los procesos de subjetivación, considerados esta vez desde una perspectiva ajena a instancias heterónomas de poder. Deleuze olvida -o ignora- que Foucault no sólo habla del sujeto "como obra de arte"; podemos coincidir con él en su aseveración programática: "es cuando menos difícil afirmar que la filosofía de Foucault es una filosofía del sujeto"<sup>69</sup>. Ahora bien, de esa primera aseveración no cabe concluir que la "obra de arte" sea la única forma de subjetividad que Foucault contempla.

Porque se habla del sujeto allí donde las ciencias intentan hacerse con la vida o el lenguaje, allí donde dialogan la ciencia y la institución al respecto de la locura, la enfermedad o la delincuencia; se hace sujeto cuando se

---

<sup>68</sup> BERMAN, M.: Todo lo sólido se desvanece en el aire. Siglo XXI, Madrid 1.988, pp. 24 ss.

<sup>69</sup> DELEUZE, G.: Pourparlers. ed. cit. p. 126 s.

segrega, cuando se encierra, cuando se castiga.

El trabajo de Foucault se aplica a esos espacios en los que el sujeto no aparece como solución sino como problema, espacios en los que "se habla" y "se actúa", discursos y prácticas que eluden el dogma del sujeto constituyente para dar paso al vértigo de los sujetos diferencialmente constituidos: "yo pienso, efectivamente, que no hay un sujeto soberano, fundador, una forma universal de sujeto que se podría encontrar por doquier. Soy muy escéptico y muy hostil frente a esa concepción del sujeto. Pienso, por el contrario, que el sujeto se constituye a través de prácticas de sujeción (assujettissement), o, de una forma más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como, en la antigüedad, a partir, evidentemente, de un cierto número de reglas, estilos, convenciones que se encuentran en el medio cultural"<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Une esthétique de l'existence, ed. cit.

## II. LITERATURA.

Reservar un espacio específico y moderadamente amplio para analizar los escritos de Foucault sobre literatura y abordar la tarea antes de acceder al análisis de las obras consagradas del autor, no es sólo un gesto displicente frente a la mayor parte de los libros y artículos que sobre Foucault se han publicado. Es, por el contrario, una forma de fortalecer la tesis anteriormente expuesta: la que alude a la centralidad y persistencia de la problemática del sujeto en la obra del pensador francés frente al postulado de "transiciones de fase" tanto temáticas como metodológicas que escansionarían su trabajo poniendo en duda tanto su continuidad como su coherencia.

Es constatable que una gran parte de los escritos sobre Foucault ignoran absolutamente sus ensayos sobre literatura, mientras que otra gran parte concede a dichos ensayos el favor de unas líneas -predominantemente elogiosas- que no suelen pasar de la constatación de una evidente belleza formal, o -en el mejor de los casos- de la sutileza y penetración analíticas<sup>1</sup>.

El menoscabo en cuanto a la importancia de estas obras de Foucault no se percibe tan sólo en la falta de atención por parte de la ya muy nutrida bibliografía al respecto del filósofo francés sino en la propia "condición editorial" de los mencionados ensayos sobre literatura. En efecto, la mayor parte de la obra de Foucault ha sido pródigamente traducida a multitud de idiomas; los volúmenes emblemáticos del llamado "ciclo arqueológico" han merecido infinidad de ediciones y apenas existe librería o biblioteca que no los contenga en sus anaqueles. Otro tanto cabe decir de las obras pertenecientes a los otros dos "ciclos": el genealógico y el de la "analítica del sujeto". Una suerte muy distinta -y notoriamente adversa- han corrido los escritos sobre

---

<sup>1</sup> El comentario ha de hacerse extensivo a un ensayo de título prometedor y contenido escasamente satisfactorio como es el de S. DURING: Foucault and Literature. Routledge & Kegan Paul. London 1.992.

literatura<sup>2</sup>. La mayor parte de ellos fueron editados en artículos de revista, y ni siquiera en Francia han sido recogidos en libro, formato mucho más accesible y mucho más perdurable. Tan sólo en Alemania se ha hecho una edición y traducción (parcial) de dichos artículos considerados como conjunto.

Se añade el hecho de que mientras los artículos y entrevistas que aluden al poder, al saber y a la sexualidad han sido mayoritariamente recogidos en libros y traducidos, no cabe decir lo mismo con respecto a los de tema y objeto literario. De los más importantes de ellos falta incluso traducción al español y al inglés.

Tanto la inhibición de la crítica como la precariedad de la edición y traducción sirven como indicadores materiales del relativo desinterés que acompaña a los ensayos que ahora nos proponemos comentar<sup>3</sup>.

A pesar de todo, se puede demostrar que las reflexiones de Foucault sobre literatura ni carecen de interés intrínseco ni están desvinculadas del proyecto general foucaultiano, sino todo lo contrario: en contacto con la literatura el problema de la subjetividad se configura como centro de la filosofía foucaultiana. Conceptos fundamentales de esa misma filosofía, como son los de afuera, transgresión, o límite, hacen su aparición en este mismo contexto; y también aquí, sin esperar con paciencia el turno que habitualmente se les asigna, se insinúan los territorios de la locura, la penalidad o la sexualidad como ámbitos en los que la subjetividad se constituye y se desvanece.

---

<sup>2</sup> Exceptuando (con reservas) el libro Raymond Rousset, ampliamente traducido, aunque escasamente considerado.

<sup>3</sup> Una notable excepción es el tratamiento que del texto Raymond Rousset hizo en fecha muy temprana (1.969) Eugenio TRIAS en "Presentación de la obra de Michel Foucault" "Convivium" (30) 1.969, pp. 55-68; reproducido en Filosofía y Carnaval. Anagrama, Barcelona 1.971 (Tercera edición -ampliada- 1.984).

Ignorar o preterir la reflexión sobre literatura a la hora de dar cuenta de la obra de Foucault supone una opción teórica previa (que se ha convertido en punto de partida ineludible de la "escolástica" foucaultiana): aquella que localiza en su trayectoria espacios heterogéneos -saber, poder, ética- y afronta la tarea de mostrar fisuras o tapar resquicios en las transiciones entre tales espacios.

Para esta perspectiva, los textos que aquí requerimos constituyen una amenaza o, en el mejor de los casos, una molestia: no son ni arqueológicos ni genealógicos, no afrontan decidida y monolíticamente el problema del saber o el del poder. Se evaden del esquema preconcebido.

Y, sin embargo, existen. Su cuantía manifiesta un notable interés, por parte de Foucault, en lo que respecta a la literatura. Su cronología muestra que ese interés fue temprano y perseverante. Y si, en estas condiciones, reparar en las consideraciones sobre lo literario puede cuestionar el esquema elegido para distribuir la obra de Foucault, tal vez sea porque el esquema resulta inadecuado.

Es preciso previamente, y de forma breve, aportar algunos datos que permitan vislumbrar la importancia de lo literario en la trayectoria de Foucault.

Aceptamos -como dice Blanchot- que la primera obra de Foucault es La Historia de la locura. Antes de la producción de este sobresaliente trabajo se sitúan sin embargo dos textos que no cabe ignorar: una larga introducción a la traducción francesa de la obra de Binswanger Traum und Existenz<sup>4</sup> y un libro posteriormente revisado, Maladie mentale et personnalité<sup>5</sup>, ambos de

---

<sup>4</sup> BINSWANGER, L.: "Le rêve et l'existence". Introducción y notas de M. Foucault, Desclée de Brouwer, París 1.954.

<sup>5</sup> FOUCAULT, M.: "Maladie mentale et personnalité". P.U.F., París 1.954. (Trad. esp. Paidós, Barcelona 1.984).

1.954.

Se observa en ambos trabajos la común presencia de la psicología como tema central. Se constata en el primero la pertinencia del referente literario: no se trata todavía en estos primeros pasos inciertos de una reflexión sobre la literatura, que comparece a título de ejemplo, de exposición de un carácter (así el uso que Foucault hace de citas de Shakespeare)<sup>6</sup>.

Es precisamente a partir de la primera obra reclamada por Foucault como propia -La Historia de la locura- cuando la literatura se inserta en el trabajo de Foucault de forma crecientemente significativa, tanto desde la perspectiva cuantitativa como cualitativa.

Desde ese momento y hasta Las palabras y las cosas puede decirse, utilizando una expresión deliberadamente equívoca, que la literatura ocupa un lugar central al margen y en los márgenes de los textos foucaultianos comúnmente considerados como característicos y definatorios de su primera época. Al margen, porque los artículos publicados en esos años versan, en su mayor parte, sobre literatura y elevan a ésta a una dignidad que más adelante analizaremos<sup>7</sup>. En los márgenes, porque el elemento literario abre y cierra los dos textos mencionados, así como divide las secciones más importantes del último.

Paradójicamente, esa exterioridad topológica -el estar al margen- protege a estos trabajos tanto de la censura como del elogio cuando de lo que se trata es de abordar una época monolíticamente arqueológica, centrada sobre el saber, caracterizada por un cierto estructuralismo o por un estructuralismo cierto.

---

<sup>6</sup> Cfr. Prólogo a BINSWANGER, op. cit., pp. 71-74.

<sup>7</sup> De tal "marginalidad" habría que excluir el ya mencionado Raymond Rousset.

Efectivamente, los textos sobre literatura concuerdan difícilmente con la imagen dominante de un Foucault exclusivamente ocupado por problemas epistemológicos; no se adecuan a las exigencias metodológicas de la arqueología, que, a tenor de los comentarios, habría definido tiránicamente el recorrido del primer Foucault. Tampoco -la evidencia exime de cualquier intento de demostración- se pliegan los mencionados análisis a las directrices estructuralistas o paraestructuralistas (aquellas de Barthes o Jakobson<sup>8</sup>). Esta triple disidencia para con las constantes atribuidas a la "primera época" de la trayectoria foucaultiana explica, aunque no justifica, el ostracismo del que se han beneficiado los escritos de Foucault sobre literatura: puesto que incomodan, puesto que no se someten a la disciplina de la arqueología y así violentan la esquemática regularidad de la obra foucaultiana, es mejor prescindir de ellos, considerarlos "menores", otorgarles la atención que merece un capricho pero sin asumir su importancia en la Obra -la mayúscula se impone- de Foucault.

La perspectiva que aquí se apunta parte de otros presupuestos y pretende otra dirección: los escritos sobre literatura constituyen un momento ineludible de la reflexión foucaultiana en la misma medida en que se rebelan contra las divisiones regionales o epocales y, a la vez, revelan el tema general de la filosofía de Foucault, el tema del sujeto y de las condiciones según las cuales se constituye de forma siempre diferente.

El interés que reclaman y merecen estos escritos de Foucault radica en dos cuestiones:

Tanto por su temática como por su metodología son difícilmente encasillables en la estructura diacrónica que ha servido

---

<sup>8</sup> Véase JAKOBSON, R.: Ensayos de lingüística general. Planeta, Barcelona 1.985, especialmente pp. 347 ss.; BARTHES, R.: Essais critiques. Seuil, Paris 1.964; Critique et vérité. Seuil, Paris 1.966. Para una interesante visión de conjunto: V.V.A.A.: Análisis estructural del relato. Ediciones Buenos Aires, Barcelona 1.982.

clásicamente para leer la obra de Foucault. A pesar de que se producen de forma ininterrumpida y constante a lo largo del llamado "ciclo arqueológico" no resumen ni ejemplifican la arqueología; tampoco se ocupan de ningún tipo de "saber" concreto y delimitable; tampoco se expresan al respecto de la misma época histórica que cubren los textos "arqueológicos". Se erigen así en una especie de "obra fuera de la Obra": obra minimizada y postergada por la crítica, cuya sola presencia es capaz de perturbar la seguridad de cualquier análisis que prescindiera de ella.

Se tratará, por lo tanto, de considerar en qué medida los escritos sobre literatura están involucrados en la trayectoria general de Foucault y, simultáneamente, qué perspectivas abren frente a los análisis demasiado habituados a prescindir de ellos.

Los escritos sobre literatura no componen una especie de "summa" que cabría interpretar como modelo de crítica literaria ni, mucho menos, como teoría de la literatura. Si se advierte en ellos una unidad estricta es porque se pronuncian al respecto de un tema común, expresable en los siguientes términos (que convendrá, sin duda, matizar posteriormente): la emergencia del ser del lenguaje en la literatura contemporánea enuncia simultáneamente la presencia del límite (en las formas de la locura, el afuera (Dehors) o la muerte) y el derrumbe, la fractura o -tout court- la desaparición del sujeto<sup>9</sup>.

Esta última mención no debe entenderse como prematura aquiescencia para con el calificativo "antihumanista" aplicado a la filosofía de Foucault. Quede en suspenso, por el momento, la consideración al respecto de si tal calificativo es adecuado, exagerado o reductivo. De lo que se trata es más bien de

---

<sup>9</sup> Véase FOUCAULT, M.: Préface à la transgression, en Critique (195-196), 1.963, p. 761.

observar cómo la problemática del sujeto, incoada y reiterada en los escritos sobre literatura bajo la forma negativa de la desaparición, sugiere una aventura de pensamiento que incorpore las formas positivas de subjetivación. Y esa es precisamente la aventura de la que da cumplida cuenta la trayectoria foucaultiana.

El primer ámbito (primero cronológicamente) estudiado por Foucault que tolera referencias literarias y en torno al cual se elabora un discurso que apunta a la desaparición del sujeto, es el ámbito de la locura. No se trata sólo - ni principalmente- de las citas que salpican el ya mencionado prólogo a la obra de Binswanger; tampoco a las reflexiones, ya más elaboradas, que cierran La Historia de la locura<sup>10</sup>. La perspectiva que se enuncia en esta última obra adquiere volumen y definición en los meses y años sucesivos a su publicación, en los que proliferan referencias a Mallarmé o a Artaud, así como artículos en los que la atención se dirige hacia el trabajo de Hölderlin (1.962), Crebillon y Saint-Cyr (1.962), Rousseau (1.962), Roussel (1.963), Bataille (1.963), Laporte (1.963) o Klossowski (1.964)<sup>11</sup>.

En el punto de partida de esta notable proliferación se halla una frase enunciada "un poco a ciegas"<sup>12</sup>, una frase cuyo texto y contexto reproducimos: "La locura de Artaud no se desliza entre los intersticios de su obra; ella está precisamente en la falta de obra. en la presencia repetida de esta ausencia, en su vacío central, sentido y medido en todas sus dimensiones, que no tiene final. (...) La locura es absoluta ruptura de la obra; forma el momento constitutivo de una abolición, que funda en el tiempo la verdad de la obra; dibuja el borde exterior, la línea de derrumbe, el perfil

---

<sup>10</sup> HL., epílogo a la segunda edición. Ed. cit., pp. 328 ss.

<sup>11</sup> Los respectivos títulos de los artículos mencionados se hallarán en la bibliografía. Se citaran oportunamente (a pie de página) cuando corresponda estudiarlos individualizadamente.

<sup>12</sup> HL., ed. cit., p. 9.

recortado contra el vacío"<sup>13</sup>.

La constatación de una incompatibilidad fundamental entre la locura y la obra no constituye el final conclusivo de una reflexión, sino la ocasión de un nuevo comienzo que no se detiene en el interrogante "¿Dónde acaba la obra, dónde comienza la locura?"<sup>14</sup>. En el proceso que con esta pregunta se inaugura, se implican, a través de la ingente fisura del "afuera" que se abre con el aparente laconismo del "hablo", la emergencia incontenible del ser del lenguaje y la correlativa elisión del sujeto.

El tema de las relaciones entre la obra y la locura se ha planteado en la modernidad con insistencia creciente. El dato que despierta preocupación es el número de pintores, escritores, poetas, etc. que han trabajado en la vecindad, al menos, de la locura y en cuyas objetivaciones -ya sea en el cuadro, en el poema, en la partitura- se quiere descubrir el rastro, ridículo o feroz, de la patología. Se plantea entonces el problema de la permeabilidad entre esos dos mundos, así como otros problemas nada secundarios: ¿Hasta qué punto el rastro de la locura impugna la obra como tal?, ¿en qué sentido la obra teñida de locura es más o menos que obra?, ¿dónde acaban las atribuciones de la crítica y comienzan las de la psicología?.

Los ejemplos que utiliza Foucault tienen carácter emblemático: Hölderlin y Nerval, Nietzsche y Van Gogh, Artaud y Roussel. Se pueden, sin duda, incrementar hasta llegar a nuestros días.

La posible relación -evidentemente finita pero indudablemente cuantiosa- daría cuenta de la frecuencia creciente de "casos" que muestran la proximidad entre locura y obra. Ahora bien, como Foucault señala, el

---

<sup>13</sup> HL., ed. cit. vol. 2, p. 301-302.

<sup>14</sup> FOUCAULT, M.: Le "non" du "père". "Critique" (171), 1.962, p. 197.

incremento no supone flexibilización de relaciones, intercambio de lenguajes, interpenetración mutua señalable en términos de acomodo. Más bien al contrario, "su afrontamiento es más peligroso que antaño; y ahora, cuando se enfrentan, no perdonan; su juego es de vida y muerte"<sup>15</sup>. Como en Hölderlin, como en Artaud o Nietzsche, la ingerencia de la locura ni prelude ni produce síntesis o equilibrio, lleva al "aniquilamiento de la obra", al débil balbuceo y, definitivamente, al silencio. Valgan dos ejemplos: Hölderlin, el poeta de y en el silencio de los dioses, interrumpe su obra cuando la locura emerge, y se refugia -él mismo- en un silencio obstinado y pertinaz, un silencio que es ausencia de obra, o que manifiesta la obra pero en la forma de la falta, de la ruptura y de la ausencia; Nietzsche, en el momento del derrumbe, no propicia una síntesis entre lo dionisiaco y lo apolíneo, ni -como la firma de sus últimas cartas pudiera sugerir- entre Dionisio y el Crucificado. La obra no se ve fecundada por la locura ni dialoga con ella: se abisma, se desvanece. En ese momento -dice Foucault- el martillo cae de las manos del filósofo.

Tiempo habrá de revisar el significado de la locura en Occidente, de asistir a los cambios y desplazamientos, tanto institucionales como epistémicos, que se han producido en la historia accidentada de las relaciones entre el hombre occidental y la "experiencia" de la locura. No es este el lugar para preguntarnos por la verdad edificada al respecto de la locura y a su través.

Lo cierto es -y esto constituye ahora el punto de partida- que la palabra del loco ha mudado su estatuto cuando, desde los albores de la modernidad, ha intensificado sus relaciones con la obra. Ya no es suficiente ni adecuada -cuando se piensa, por ejemplo, en Hölderlin o Nietzsche- la vieja sanción, entre negligente y despectiva, de Descartes: sed amentes sunt isti.

La proximidad enigmática entre la locura y la obra, las relaciones que

---

<sup>15</sup> HL., ed. cit., vol. 2, p. 301.

entre ambas se establecen -aun cuando sean relaciones de exclusión y precisamente por serlo- conducen a la modernidad a pensar la obra, así como el ser del lenguaje, desde el vacío en el que se precipitan: "la locura de Nietzsche, es decir, el derrumbe de su pensamiento, es el elemento que hace que su pensamiento se abra hacia el mundo moderno. Lo que le hacía imposible, lo hace contemporáneo; lo que le quitaba a Nietzsche, es lo que nos ofrece. (...) Por la locura que la interrumpe, una obra abre un vacío, un tiempo de silencio, una pregunta sin respuesta, y provoca un desgarramiento sin reconciliación, que obliga al mundo a interrogarse"<sup>16</sup>.

Lo que "dice" la locura en la interrupción de la obra; lo que obliga a pensar es aquello, ajeno a la identidad, a la plenitud, a la interioridad y a la síntesis, que se enuncia en la frase de Foucault: el vacío, el silencio, la ausencia de respuesta y de reconciliación.

El trabajo de Foucault se aplica a esa ausencia, a esa proximidad en la que la locura y la obra se interrogan sin intercambiar sus lenguajes, sin prestarse mutuamente el rostro.

Por lo anteriormente dicho, podemos apreciar que no se trata de una hermenéutica reconstructiva que intentase reinstaurar la unidad de la obra devolviéndole aquello de lo que la locura la habría privado; tampoco se trata de encontrar en la "enfermedad" la clave última de la obra, aquello que puede explicarla, a pesar de las dificultades, y restaurarla en su integridad. Se trata, por el contrario, de tematizar el vacío o la ausencia en la que se abisman tanto la obra como el autor y se incoa una reflexión sobre el ser del lenguaje que anticipa, en algunos aspectos, el famoso final de "Las palabras y las cosas".

La negativa de Foucault a requerir la ayuda del psicólogo para enfocar el problema que suscita la proximidad entre la locura y la obra, es temprana,

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 302.

reiterada y pertinaz. Valgan algunos ejemplos: En el capítulo que cierra el libro sobre Roussel critica la aproximación de Janet al "caso Roussel: "-Un pobre enfermo- decía Janet. -Frase de corto alcance y que proviene de un psicólogo"<sup>17</sup>; El artículo "El no del padre", que versa sobre Hölderlin, agradece la lejanía de los psicólogos: "Gracias al cielo el Hölderlin Jahrbuch permanece ajeno a la charlatanería de los psicólogos; gracias al mismo cielo - o a otro- los psicólogos no leen el Hölderlin Jahrbuch. Los dioses han velado: la ocasión se ha perdido, es decir, salvado"<sup>18</sup>. Finalmente, el prólogo a los Diálogos de Rousseau se cierra con una de esas "conversaciones" a las que Foucault suele recurrir, lacónica pero suficientemente diáfana:

"- Hablamos de la obra.

- ¿Pero Rousseau en el momento preciso en el que, pluma en mano, trazaba las líneas de su lamento, de su sinceridad y de su sufrimiento?.

- Esa es una pregunta de psicólogo. Por lo tanto, no es la mía"<sup>19</sup>.

Se habla, en consecuencia, de la obra y de su ausencia -del vacío que provoca y en el que evoluciona- sin cercarlas por un discurso (el médico, el psiquiátrico) en el que las preguntas que de la obra surgen tal vez encontrarán respuesta: pero siempre según las categorías y reglas de ese discurso ajeno que harían perder a la obra y a la ausencia su propio estatuto para convertirlas en síntoma.

No se trata, por lo tanto, de remitir la obra al autor y este, a su vez, a la enfermedad para encontrar en esta última la explicación de eventuales

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, M.: Raymond Roussel, Gallimard, París 1.963. (Trad. esp. siglo XXI, Buenos Aires 1.973, en adelante RR.), p. 177.

<sup>18</sup> "Le "non" du "père"", ed. cit., p. 197.

<sup>19</sup> Introducción de M. FOUCAULT a ROUSSEAU. Rousseau juge de Jean-Jacques. Colin, París 1.962, p. XXIV.

incongruencias, lagunas o vacíos.

La investigación del psicólogo discurre paralela a la que Foucault pretende, y con la que coincidimos; paralelas en el sentido de que nunca se cruzan, no intercambian materiales, no dialogan. Aun establecida sin lugar a dudas la "cronología patológica" de Hölderlin, de Mallarmé, de Sade, persiste - en otro lugar- el enigma de su obra y de la ausencia de su obra, de su lenguaje y de su silencio.

Y esto es así -resumimos rápidamente algo que sin duda merecerá más pormenorizados comentarios- porque el psicólogo concibe el lenguaje, y la obra que a su través se configura, como transitivo y dependiente, es decir, como expresión (o extra-versión) del sujeto que habla. El lenguaje carece de entidad propia -entidad que Foucault elevará a Ser- que permita percibir en él algo más que lo dado por el sujeto que se expresa. En ello radica la posibilidad de un juicio como el de Janet referido a la obra de Roussel y que antes señalábamos: un pobre loco. De la misma forma que Descartes descubría las marcas de la locura en el desorden del pensamiento y en las incongruencias de la acción ("Pero ¡y qué!, son locos, y yo no sería menos extravagante si siguiera su ejemplo<sup>20</sup>") el psicólogo descubre en el lenguaje la huella de la enfermedad.

Es cierto que el Foucault que repudia con acritud y distancia el juicio del psicólogo con respecto al lenguaje y la obra, había trabajado durante años en la "Historia de la locura": es cierto que el contenido de este libro sugiere un notorio escepticismo en relación al uso que se pueda hacer de las categorías psicológicas y psiquiátricas, aun más cuando estas se aplican a ámbitos como es el literario. Pues bien, aun concediendo la importancia de esta toma de postura, profusamente fundamentada, merece la pena constatar que Foucault no refiere a ella con especial fuerza ni asiduidad. Sus escritos sobre literatura

---

<sup>20</sup> Véase HL., vol. 2, p. 35.

toman pronto otros derroteros: Foucault acomete en ellos un estudio que tiene por objeto privilegiado el tema-problema de la desaparición del sujeto en la literatura moderna. Para certificar esa desaparición y sus formas repasará Foucault el espacio literario moderno ubicando su comienzo en Sade y deteniéndose en obras como las de Hölderlin, Mallarmé, Bataille, Roussel...; para categorizar, enmarcar teóricamente y ejemplificar esa misma desaparición recurrirá a la obra precursora -y en cierto sentido gemela- de M. Blanchot, tanto en su aspecto ensayístico como en su parte creativa.

El punto de partida común a Blanchot y Foucault frente a la obra literaria consiste en tomar ésta como ámbito esencial de manifestación del ser del lenguaje. El lenguaje en la literatura, en el espacio literario, no se aliena en la mera función comunicativa, no pone en contacto una subjetividad que en él hallaría su expresión con una objetividad que en él hallaría su reflejo. Blanchot resume lacónicamente: "El poema -la literatura- parece ligado a una palabra que no puede interrumpirse, porque no habla: es"<sup>21</sup>. No es difícil relacionar esta palabra "que no comienza nunca, pero siempre se dice otra vez y siempre vuelve a comenzar"<sup>22</sup> con aquella que añora Foucault al comienzo de "El orden del Discurso". aquella voz sin nombre, aquel murmullo infinito que invita permanentemente a continuar<sup>23</sup>.

Esta perspectiva que halla en la obra su propia razón de ser (a la vez que halla el propio ser en el lenguaje) forma parte -desde hace unas décadas- de nuestro paisaje cotidiano. No es excesivamente aventurado proponer la filosofía del último Heidegger y, siguiendo sus pasos, la hermenéutica de H.G. Gadamer como lugares en los que tal perspectiva se prepara, en el mismo momento en el que Blanchot escribe para la "Nouvelle revue Française" los

---

<sup>21</sup> BLANCHOT, M.: El espacio literario. Paidós, Barcelona 1.992, p. 21. En adelante EL.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> OD., ed. cit., pp. 1-3.

artículos que jalonan su trayectoria crítica. Foucault, Deleuze, Derrida, De Man, serán -cada uno en su estilo- herederos de ese pensamiento que supone una de las mayores rupturas del siglo XX con la tradición.

Esta ruptura, que afecta al estatuto del texto, a su lugar teórico, a su propia justificación de existencia tiene, en el caso de Foucault, una importancia mayor en cuanto se despliega en una doble línea argumental uno de cuyos vectores se constituye en crítica de la representación -en Las palabras y las cosas- mientras el otro -presente a lo largo de toda su obra- se especifica como crítica de la noción de sujeto fundador, de la subjetividad constituyente, y se convierte en acicate para la búsqueda de nuevas formas de individualidad.

Reiteramos con ello, de forma apenas velada, la deriva fundamental de este trabajo: la ocupación de Foucault con el problema del sujeto, sea con su muerte, sea con su nacimiento o sus transformaciones históricas, se distiende a lo largo de toda la obra del pensador francés; precede tanto a la arqueología como a la genealogía propiamente dichas proyectándose como preocupación fundamental desde sus primeros escritos, al respecto de los cuales no cabe hacer ninguna afirmación tajante en términos metodológicos<sup>24</sup>.

Habida cuenta de la ruptura a la que hemos hecho referencia, y que ahora pasamos a exponer con toda la brevedad posible, no puede resultar extraño que el discurso foucaultiano que desde ella se abre reparase en las nociones de sujeto y objeto y en su lugar junto o frente al texto.

Puede afirmarse, sin que aquí sean precisos matices mayores, que a lo largo de la historia del pensamiento occidental han prevalecido dos posturas

---

<sup>24</sup> Como mencionamos en el capítulo anterior la "periodización metodológica" genera una serie de problemas notables. Allí aludíamos a la duplicidad arqueológico-genealógica de Historia de la locura; hay que añadir, como cuestión fundamental y habitualmente obviada, la ausencia simultánea de ambos "métodos" en los escritos sobre literatura.

fundamentales al respecto de la obra de arte en general y de la obra literaria en particular. Damos a cada una de esas dos posturas el estatuto de teoría y, por comodidad, elegimos para su denominación una terminología que se ha popularizado y ha mostrado ya su solvencia<sup>25</sup>.

La primera teoría, mimética o de la representación, se remonta en sus orígenes a Platón (República X, Leves VII) y Aristóteles (Poética I, VI) y se resume de forma plástica y eficaz en la famosa metáfora del espejo:

"...Hay muchos modos para que la proeza se realice pronto y fácilmente; ninguno más rápido que el de hacer dar vueltas a un espejo -pronto veríais hacerse el sol y los cielos y la tierra y vosotros mismos y otros animales y plantas y todas las otras cosas de las que ahora mismo estábamos hablando, en el espejo"<sup>26</sup>.

Platón está persuadido de que la poesía, hay que entender la literatura en su conjunto y el arte en general, es una copia -y una copia degradada, añadimos, puesto que copia las "cosas" sensibles que, a su vez, reproducen la idea.

No nos interesa aquí el juicio que a Platón le merecen la literatura y el arte sino señalar un origen para una teoría que, con múltiples matices, mantiene su vigencia hasta finales del siglo XVIII, es decir a lo largo de la mayor parte de la historia occidental.

Aristóteles reitera en la Poética que la literatura es imitación (de la acción, en este caso) y, sea a través de Platón sea según Aristóteles, el

---

<sup>25</sup> Véase ABRAMS, M.H.: El espejo y la lámpara. Barral, Barcelona 1.975, pp. 22 ss.

<sup>26</sup> PLATÓN, República X, 596.

fundamento mimético continúa siendo el marco de lectura del texto literario durante la Edad Media, el Renacimiento y los comienzos de la modernidad.

La mera descripción del desarrollo de la teoría mimética y sus transformaciones ocuparía un voluminoso tratado que nos llevaría lejos de aquello que ahora constituye nuestro interés. Es suficiente señalar que la teoría de la mimesis, la misma que condujo a Platón a pronunciar su famosa condena de la literatura en la República (algo suavizada posteriormente en las Leves) se convirtió en aval y fundamento de lo literario ya a partir de Aristóteles y, por citar un pensador de escuela platónica, de Plotino.

A mediados del siglo XVIII, hombres como Hurd, Young, Batteux o incluso Lessing siguen considerando a la imitación como "esencia", "fundamento" o "principio" de la actividad literaria<sup>27</sup>. Es decir, independientemente de "lo que" se imite, independientemente de la función que el arte persiga o -eventualmente- consiga a través de esa imitación, el texto literario se arraiga en una exterioridad de índole ora natural ora ideal; en una exterioridad, en cualquier caso, que se constituye en regla fundamental y criterio normativo.

La segunda de las posturas o teorías que pretendemos esbozar es la que, ya en base a la mera cronología, puede considerarse como la teoría específicamente moderna. La denominamos expresiva<sup>28</sup>, aunque en virtud del ámbito literario en el que surge y se desarrolla cabría denominarla romántica.

Haciendo un recorrido similar en dirección y dimensiones a aquel otro que Kant denominó "giro copernicano" en el dominio del conocimiento, la

---

<sup>27</sup> Junto al trabajo de Abrams ya citado hay que destacar la importante edición de CRANE, R.S.: Critics and Criticism, The University of Chicago Press, 1.952 (particularmente para el presente contexto el artículo de R. McKEON).

<sup>28</sup> ABRAMS, M.H., op. cit., p. 45.

percepción al respecto de la literatura se desplaza del objeto al sujeto, de la imitación a la expresión.

Tanto en su vertiente crítica como en su actividad poética, Wordsworth pretende seguir un principio que expone con contundencia y sobriedad: "La poesía es el espontáneo desborde de sentimientos intensos"<sup>29</sup>. Si antaño la obra fue caracterizada y evaluada como reflejo de la realidad preexistente y externa a la que -al igual que el conocimiento- tenía que adecuarse, a partir de ahora se entiende principalmente la obra como despliegue de una interioridad, como exteriorización de un "alma" o conciencia que en ella se vierte.

Es evidente que este desplazamiento en cuanto a la definición de la obra (empieza a producirse hacia 1.800) solicita un paralelo desarrollo de la crítica que ha de abandonar los viejos patrones de evaluación y sustituirlos por otros nuevos, acordes con la circunstancia. La semántica reputativa no tomará ya como referencia el objeto (externo) ni se ordenará en base a categorías como fidelidad, exactitud o adecuación sino que, por el contrario, interrogará al nombre que habla, al que se expresa en el poema, la partitura o el cuadro, preguntará al respecto de la sinceridad o la autenticidad, buscará lo original y lo creativo, interrogará los deseos y las pasiones, los ocultos pensamientos, todos los resortes escondidos en los más recónditos pliegues del alma (poco importa aquí que la palabra alma sea pronto sustituida por términos como mente, conciencia, inconsciente, etc...).

La producción crítica de John Stuart Mill<sup>30</sup> es modélica al respecto de este cambio categorial que responde a la moderna definición de la obra, una definición de la que todavía somos herederos.

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 45.

<sup>30</sup> STUART MILL, J.: What is Poetry? y The two Kinds of Poetry. en Literary Essays (Ed. E. Alexander), Howard W. Sams & Co., New York 1.987, pp. 49-78.

Ahora bien, este giro que caracteriza tanto al arte como a la crítica en los albores de la modernidad es particularmente importante para nuestra actual temática por las consecuencias que provoca, una de las cuales -y no la de menor importancia- es la que podemos denominar psicologización de la lectura.

Efectivamente, si durante muchos siglos la obra estuvo determinada por el objeto reproducido (sea este material o ideal) de tal manera que había que interrogar al objeto al respecto de la calidad de la obra, ahora es el sujeto creador el que en cuanto exteriorizado y reflejado en la obra se convierte en problema y principio de respuesta. El entorno deja de ser representativo para la crítica en la medida misma en que deja de ser representado. Pero el discurso artístico no gana con ello la independencia que tal vez ya solicita, no deja de ser transicional o transitivo: si antes se vertía hacia las cosas hallando en ellas su referente necesario, ahora invierte su trayectoria para volverse hacia el sujeto creador.

Nos hallamos ante el primer episodio de una trama crítica que ulteriormente se verá fortalecida por el desarrollo de las diversas psicologías. El rastro de esa trama es fácil de seguir desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX. No es posible reproducirlo en sus detalles; tampoco necesario. Basta evocar ese proceso que ha dado lugar a una inmensa producción bibliográfica cuyo objetivo ha sido -sigue siendo en muchos casos- leer en la obra, en o entre sus líneas, en o entre sus trazos, los rasgos de una personalidad. Y a la inversa: verificar en la obra la sospecha de un complejo, el barrunto de una inmadurez, la certidumbre de una patología.

No nos interesa tanto la teoría expresiva en su evolución y transformaciones como la polémica que provoca; y de tal polémica, cuyas ramificaciones desbordan nuestro propósito en estas páginas, vamos a reparar tan sólo en un problema específico cuya importancia no ha dejado de

incrementarse con el tiempo: el problema del sujeto. Pues el supuesto inicial de la teoría expresiva, que vincula necesariamente al hombre y a la obra, hasta el punto de que la segunda no sería sino la expresión del primero (una especie de alma escrita, de psique tatuada en el papel o en el lienzo), entra pronto en crisis: discretamente en la obra de Nerval, y ya explícitamente en la de Mallarmé. Y a partir de ellas en Valéry, Gide, Artaud, Roussel, Leiris, Bataille, Klossowski, Blanchot hasta llegar a Foucault, que en 1.969 afirma con su habitual contundencia: "puede decirse que la escritura de hoy se ha liberado del tema de la expresión: no se refiere sino a sí misma, y sin embargo no está apresada en la forma de la interioridad; se identifica con su propia exterioridad desplegada"<sup>31</sup>.

A la hora de tratar de esa escritura -que es la escritura literaria- que se ha liberado del tema de la expresión, Foucault es deliberadamente sinuoso y elíptico. No sin razones. En un magnífico artículo consagrado a la obra de M. Blanchot, El pensamiento del afuera, expone Foucault el porqué de su cautela: si el lenguaje remitido a su propio ser no es ni reflexión ni discurso, si no muestra ninguna interioridad sino que "se identifica con su propia exterioridad desplegada", es preciso no incurrir en el error del volver a reconducir el lenguaje al modo de ser del discurso: "Todo discurso puramente reflexivo corre el riesgo, en efecto, de devolver la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad. (...) De ahí la necesidad de reconvertir el lenguaje reflexivo. Hay que dirigirlo no ya hacia una confirmación interior, (...) sino más bien hacia un extremo en que necesite refutarse constantemente"<sup>32</sup>.

Este es el intento de Foucault que nosotros vamos a traicionar aquí explorando la nervadura argumental de un relato que la rechaza.

---

<sup>31</sup> FOUCAULT, M.: Qu' est-ce qu'un auteur?. Ed. cit. (Trad. esp. "Creación" (9) 1.993, p. 45. En adelante QA.

<sup>32</sup> FOUCAULT, M.: La pensée du dehors, en "Critique" (229) 1.966. (Trad. esp. Pre-Textos, Valencia 1.988, pp. 23 s.). En adelante PA.

En varias ocasiones a lo largo de su obra alude Foucault a un enigmático "murmullo infinito"<sup>33</sup> del lenguaje, un murmullo que, en primer lugar, manifiesta la precedencia del lenguaje con respecto a cualquier discurso en el que coyunturalmente reposa y, en segundo lugar, muestra el carácter subalterno del sujeto hablante con respecto a ese murmullo al que transitoriamente se incorpora. El anonimato del murmullo<sup>34</sup> desdibujaría la pregunta por la identidad del sujeto para conducirla a la indiferencia del "qué importa quien habla".

En cuanto murmullo, el lenguaje de la literatura no es referencial ni expresivo: es la "escritura liberada" a la que antes aludíamos con Foucault, escritura que se muestra en la aparente contradicción de no referirse sino a sí misma y no estar apresada, sin embargo, en la forma de la interioridad. La literatura, a juicio de Foucault, "no pertenece al orden de la interiorización más que para una mirada superficial, se trata mucho más de un tránsito al afuera<sup>35</sup>". Liberado del modo de ser del discurso -el modo de la representación- el lenguaje de la literatura no se recoge en una presunta interioridad sino que "se pone fuera de sí". Vinculando varios momentos de la obra foucaultiana, puede afirmarse que el murmullo infinito al que tantas veces se refiere el pensador francés no va cargado de preciosos tesoros, de necesarios contenidos, sino que se expone permanentemente en la forma desnuda y vacía del hablo, estoy hablando.

¿Por qué la afirmación HABLO "pone a prueba toda la ficción moderna"?

---

<sup>33</sup> Al ya citado comienzo de OD añadiremos oportunamente otros lugares en los que se alude al "murmullo". Al respecto de esta figura véase DELEUZE, G. Foucault. Ed. cit. p. 83; MEISTER, M.: Die Sprache, die nichts sagt und die nie schweigt. Literatur als Übertragung. en ERDMANN, FORST, HONNETH (Hg). Ethos der moderne. pp. 237-242.

<sup>34</sup> QA, p. 60.

<sup>35</sup> PA., p. 12.

La dilatada respuesta de Foucault se puede resumir en los siguientes términos, traduciendo además su enigmática cadencia: cuando el lenguaje se expresa en la forma vacía del hablo no apunta evidentemente hacia ningún contenido, tampoco acomete la misión de comunicar, tampoco sostiene subjetividad alguna (que no podría sino palidecer al percibir su presunta soberanía sobre una enunciación sin objeto, sin calidad expresiva, sin intención comunicativa): "el sujeto -el "yo" que habla- se fragmenta, se desparrama y se dispersa hasta desaparecer en este espacio desnudo"<sup>36</sup>.

Así pues, desde la perspectiva que a nosotros nos ocupa -que es la de la eventual desaparición del sujeto- la enunciación del hablo propone una serie de cuestiones: ¿Quién es el sujeto que habla de forma tan desprovista de referencia y sentido? ¿Con quién habla? ¿Para qué? ¿Surge el sujeto como tal con la enunciación del hablo y se agosta no bien ha sido pronunciado?.

La respuesta de Foucault es categórica: el laconismo del hablo muestra el ser bruto del lenguaje y a la vez la incompatibilidad del mismo con la soberanía del sujeto. El lenguaje que así se expone "ya no es discurso ni comunicación de un sentido, sino exposición del lenguaje en su ser bruto, pura exterioridad desplegada; y el sujeto que habla no es tanto el responsable del discurso (aquel que lo detenta, que afirma y juzga mediante él, representándose a veces bajo una forma gramatical dispuesta a tales efectos), como la inexistencia en cuyo vacío se prolonga sin descanso el derrame indefinido del lenguaje"<sup>37</sup>.

Merece la pena detenerse un momento aquí, porque cabe sospechar que desde este lugar aparentemente nimio pueden recogerse una serie de elementos de la obra de Foucault presuntamente dispersos (su recurso

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 10.

<sup>37</sup> Ibid., p. 11.

permanente a Bataille, su vuelta incesante a Mallarmé, su dedicación a la obra de Roussel) y esclarecer con ellos el oscuro final de Las palabras y las cosas en el que el ser del lenguaje se vincula a la desaparición del sujeto<sup>38</sup>.

Por de pronto es preciso señalar que El pensamiento de afuera y Las palabras y las cosas se publican, ambos, en 1.966. Puede ser un dato insignificante; pero también cabe pensar que por encima de la diferencia estilística comparten preocupaciones comunes. El hecho de que el artículo comience aludiendo al ser del lenguaje y el libro termine con el mismo tema, el hecho añadido de que en ambos se pretenda mostrar la incompatibilidad del lenguaje en su ser con la soberanía del sujeto abonan la mencionada comunidad de intereses.

En Las palabras y las cosas se trata fundamentalmente del lenguaje como discurso; y aun así la literatura -lenguaje no discursivo- aparece al final - a través de Mallarmé, Artaud, Roussel- para reforzar el paso de la representación al ser del lenguaje. Hace falta, sin embargo, un largo rodeo por la lingüística para que tal ser se haga visible.

Aquí, en El pensamiento del Afuera, acomete Foucault la misma empresa resolviéndola con notable economía de esfuerzo y con mucha mayor contundencia. Lo que allí oscurecían los vericuetos de la ciencia del lenguaje, lo muestra aquí la sobriedad del hablo.

Y es precisamente el hablo lo que se constituye en nuestro punto de partida en este momento. Pues trataremos de ver cómo el artículo a él consagrado, que en cierta medida completa y resume los trabajos de Foucault

---

<sup>38</sup> PC., pp. 371 ss.

que tienen por objeto el lenguaje extra o contradiscursivo de la literatura<sup>39</sup>, totaliza una poderosa reflexión al respecto de la incompatibilidad entre la soberanía del sujeto y el ser del lenguaje; en palabras de Foucault: "una incompatibilidad, tal vez sin recursos, entre la aparición del lenguaje en su ser y la consciencia de sí en su identidad"<sup>40</sup>.

La argumentación, en cierto sentido circular, contiene cuatro apartados a través de los cuales intentamos ordenar, sin respetar la cronología, los motivos centrales de la reflexión foucaultiana sobre el sujeto tal y como aparece -o desaparece- en el marco del lenguaje de la literatura.

### 1.- El afuera

El punto de partida lo constituye -como ya hemos anticipado- El pensamiento del Afuera, texto brillante en cuanto a su forma y fundamental en cuanto a su contenido. Se trata de un artículo doblemente consagrado a M. Blanchot: no sólo toma la obra de este último como objeto y ejemplo sino que tiene a gala adecuarse al pensamiento de Blanchot hasta el punto de sugerirse, en ciertos momentos, eco o redundancia de alguno de los más reiterados motivos blanchotianos.

Desde el comienzo insiste Foucault en la especificidad del hablo: ""Hablo" pone a prueba toda la ficción moderna"<sup>41</sup>. Pensar el lenguaje desde

---

<sup>39</sup> El artículo al que nos referimos, editado en 1.966, parece cerrar un ciclo: puede observarse en la bibliografía que la práctica totalidad de los artículos publicados por Foucault hasta esa fecha versan sobre temas y problemas literarios. A partir de 1.966 Foucault apenas vuelve a ocuparse específicamente del lenguaje literario -si exceptuamos la ponencia de 1.969, Qu'est-ce qu'un auteur?. La desnuda cronología es favorable a la hipótesis expresada de que El pensamiento del afuera supone una especie de conclusión general de la temática literaria. Al respecto del lenguaje literario como contradiscurso (Gegendiskurs) véase el artículo de Meister citado en la nota 33 (supra), pp. 238-239.

<sup>40</sup> PA., p. 15.

<sup>41</sup> PA., p. 7.

la penuria de esta locución desnuda pone de manifiesto la intención de dirigirse hacia el "ser bruto" del lenguaje, en ausencia de discurso, comunicación, sentido o referencia. Pues hablo refiere a un discurso ausente; se convierte en pura exposición del ser del lenguaje. Foucault reitera hasta la saturación este hecho: en la "despojada forma" del hablo, en esa "exigüidad sin contenido", se expone el ser del lenguaje; ausente cualquier tipo de interés comunicativo, intención didáctica o pretensión de sentido, el lenguaje se manifiesta como ser: "pura exterioridad desplegada". Es decir, al reducirlo a esa locución -aparentemente inocua- se muestra un lenguaje que no remite a otro ser. Pero tampoco al propio.

Lo primero no merece excesivas clarificaciones, pues se puede fácilmente incorporar a una tradición que tiene en Mallarmé uno de sus profetas y en Blanchot el representante tal vez más genuino. Mallarmé afirmaba que la palabra es la ausencia de lo que nombra. Blanchot designa al lenguaje con la neutralidad del ESO para decir "eso habla, pero sin comienzo. Eso dice, pero no remite a algo que decir, a algo silencioso que lo garantizaría como su sentido"<sup>42</sup>. Lo segundo, el que el lenguaje no remite a su propio ser (doblándose sobre sí mismo y constituyendo una interioridad), lo resalta Foucault también a partir del ejemplo del lenguaje literario: "se acostumbra a creer que la literatura moderna se caracteriza por un redoblamiento que le permitiría designarse a sí misma; en esta autorreferencia habría encontrado el medio a la vez de interiorizarse al máximo (de no ser más que el enunciado de sí misma) y de manifestarse en el signo refulgente de su lejana existencia. De hecho, el acontecimiento que ha dado origen a lo que en un sentido estricto se entiende por "literatura" sólo pertenece al orden de la interiorización para una mirada superficial: se trata mucho más de un tránsito al "afuera" (...) "<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> BLANCHOT, M.: EL., p. 45.

<sup>43</sup> PA., pp. 11 s.

Ya nos ocuparemos más adelante de caracterizar el "afuera" (dehors). De momento, interesa ascender un peldaño en la reflexión sobre el lenguaje y su objeto ausente. Pues una vez sancionada tal ausencia (doble ausencia) cabe decir de la palabra -y sólo cabe decir de la palabra- que es. De nuevo Mallarmé precede. Ya había anticipado que "todo misterio está ahí", en la palabra es y en el es de la palabra, que hace desaparecer a las cosas. Y de nuevo Blanchot ratifica: "El escritor pertenece a un lenguaje que nadie habla, que no se dirige a nadie, que no tiene centro, que no revela nada. (...) Allí donde está sólo habla el ser, lo que significa que la palabra ya no habla, pero es, se consagra a la pura pasividad del ser"<sup>44</sup>. Y en otro momento añade: "El poema -la literatura- parece ligado a una palabra que no puede interrumpirse, porque no habla: es"<sup>45</sup>.

A través de este pequeño rodeo se puede comprender algo de lo que Foucault pretende al reducir el lenguaje al hablo. Pues el hablo propone una paradoja -lo hemos visto en Blanchot- cuya solución es más difícil que la que propone el famoso "miento" de Epiménides. El lenguaje que dice HABLO -y aun cuando lo dice- no habla (no dice, no indica, no representa) es.

No nos interesa aquí prolongar el tema de la relación lenguaje-objeto que las anteriores premisas plantean. Nos interesa, sin embargo, aprovecharlas para introducir el elemento central de nuestra problemática: la incompatibilidad entre el ser del lenguaje y el sujeto.

Pero para hacerlo, había que llegar a ese punto en el que el lenguaje (se trata, siempre que no se diga lo contrario, del lenguaje de la literatura) aparece como tránsito al afuera, como ser que indefinidamente se manifiesta sin interioridad posible, sin "pliegues" en los que acoger o acogerse: "el lenguaje

---

<sup>44</sup> BLANCHOT, M.: EL, p. 20.

<sup>45</sup> EL., p. 31.

escapa al modo de ser del discurso -es decir, a la dinastía de la representación- y la palabra se desarrolla a partir de sí misma (...) La literatura no es el lenguaje que se identifica consigo mismo hasta el punto de su incandescente manifestación, es el lenguaje alejándose lo máximo posible de sí mismo"<sup>46</sup>.

Esta característica del lenguaje literario, su permanente tránsito al afuera, su estar fuera de sí -desaforado y sin aforo- remite también a un tópico blanchotiano, quizá al más típico de la trayectoria crítica y creativa del autor: "esta palabra es esencialmente errante, siempre está fuera de sí misma. Designa el afuera infinitamente distendido que tiene lugar en la intimidad de la palabra"<sup>47</sup>.

Todo lo que Blanchot presenta trabajosamente en sus textos críticos -utilizando un lenguaje que dice para poner de manifiesto un lenguaje que es -lo resume Foucault en una palabra: hablo: en ella, en su "desnudez", aparecerían el ser del lenguaje y el vacío en el que se despliega.

Y es precisamente esta doble aparición la que implica una desaparición notable: la desaparición del sujeto. La tesis de Foucault es que el ser del lenguaje y el vacío que le sirve problemáticamente de soporte -que caracterizan a la ficción occidental-<sup>48</sup> son incompatibles con el sujeto (que ya no dice, que ya no habla, que no detenta el discurso ni se representa en él)<sup>49</sup>.

Arribamos con esto al segundo de los motivos que Foucault pretende destacar con la intromisión del hablo: su oposición para con otra tercera

---

<sup>46</sup> PA., p. 12.

<sup>47</sup> EL., p. 45.

<sup>48</sup> PA., pp. 7 y 13.

<sup>49</sup> Ibid., p. 11.

persona de singular<sup>50</sup>, famosa e inaugural. Se trata indudablemente del "pienso" cartesiano.

Se ha hecho casi proverbial afirmar que el pensamiento de Foucault es rigurosamente anticartesiano. Mientras Descartes inaugura la filosofía del sujeto, Foucault acaba con ella<sup>51</sup>. Un pequeño litigio al respecto de la locura, algunos párrafos críticos en Las palabras y las cosas, cierta ironía en "La arqueología del saber", sirven frecuentemente para ejemplificar la diametral oposición entre ambos filósofos (y ambas filosofías).

Todos los mencionados episodios son menores en comparación con el giro que introduce el hablo foucaultiano frente al pienso cartesiano: "el "hablo" funciona como lo contrapuesto al "pienso". Este conducía en efecto a la certidumbre indudable del Yo y de su existencia; aquel, por el contrario, aleja, dispersa, borra esta existencia y no conserva de ella sino su emplazamiento vacío"<sup>52</sup>.

El tema de la desaparición del sujeto en contacto con el lenguaje literario -común de nuevo a Foucault y Blanchot- se expresa con singular contundencia en estas páginas, oponiéndose además a la aparición del sujeto en el pensamiento filosófico.

Y si, por una parte, es innegable la importancia de Descartes en una eventual "Historia de la filosofía del sujeto", si es ineludible su presencia a la base de lo que se ha dado en llamar "paradigma de la conciencia", no es menos cierto que sujeto y conciencia son elementos del discurso filosófico que

---

<sup>50</sup> La expresión es, evidentemente irónica. Bien conocido es el alcance general del "pienso" cartesiano.

<sup>51</sup> KURZWEIL, E.: Michel Foucault. Ending the Era of Man. "Theory and Society" (4) 1.977, pp. 395-420.

<sup>52</sup> PA., p. 13.

trascienden los límites de la filosofía cartesiana. Y en la línea de esta segunda aseveración, cabe mostrar que la crítica foucaultiana, que se detiene momentáneamente en Descartes -tomando su filosofía como emblema más que haciendo un serio estudio de la misma-, afecta al concepto de sujeto en todos y cada uno de los espacios discursivos en los que se pueda rastrear su presencia: "El pensamiento del pensamiento, toda una tradición más antigua todavía que la filosofía nos ha mostrado el camino hacia la más profunda interioridad. La palabra de la palabra nos conduce por la literatura, pero quizás también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla. Sin duda es por esta razón por lo que la reflexión occidental no se ha decidido durante tanto tiempo a pensar el ser del lenguaje: como si presintiera el peligro que haría correr a la evidencia del "existo" la experiencia desnuda del lenguaje"<sup>53</sup>.

Merece la pena destacar dos elementos contenidos en este párrafo. En primer lugar, la alusión -apenas velada- a Descartes no trata de cuestionar, como tantas veces se ha hecho, la capacidad del "pienso" para demostrar el "existo". Foucault, por el contrario, da por supuesto que el "pensamiento del pensamiento" es, aun antes de que la filosofía se constituyese como tal, el refugio del yo, que acarrea la evidencia del "existo". Por ello, no hace problema del ergo (o el donc) de la frase cartesiana sino que la introduce en una tradición más vieja que la propia filosofía. En segundo lugar es importante destacar el estricto paralelismo de esta frase con el argumento final de "Las palabras y las cosas": con las breves pero densas páginas en las que, a través de Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Roussel, etc., se llega a proponer -en condicional- la inminencia de la desaparición del hombre. Cabe notar que tras el largo periplo de corte epistemológico que constituye el libro, la desaparición del hombre se vincula a la cuestión -que ya no nos resulta

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 14.

desconocida- del ser del lenguaje<sup>54</sup> y que lo que allí se enuncia no es otra cosa que la mutua incompatibilidad entre el sujeto y el ser del lenguaje, noción que Foucault va madurando a lo largo de un lustro y siempre en contacto con la literatura, hasta llegar a los textos que ahora consideramos.

Afortunadamente ya se han acallado los ecos de la disputa que propició la publicación de "Las palabras y las cosas". disputa que, en ocasiones, llegó a extremos francamente ridículos<sup>55</sup>. Con el paso del tiempo y una vez atemperados los ánimos, se puede -o debe- replantear el tema que resultó, a la postre, más polémico de todos los que en el libro se contenían, el de la "muerte del hombre" o más adecuadamente -y para evitar la fúnebre resonancia- la desaparición de un cierto tipo de sujeto.

Que esa cuestión está contenida en el texto es evidente y fácilmente comprobable; que sea el tema más importante del mismo es francamente discutible; y que "Las palabras y las cosas" sea el texto en el que tal tema aparece o se elabora más cuidadosamente es manifiestamente incorrecto.

Por el contrario, el tópico de la desaparición del sujeto le llega a Foucault -entre otras fuentes nada desdeñables-<sup>56</sup> de la literatura; y es en los ensayos sobre literatura donde Foucault lo desarrolla, si no con la mayor precisión, sí con la mayor insistencia.

A partir de aquí se puede aventurar -a modo de hipótesis- que la

---

<sup>54</sup> PC., pp. 371 ss.

<sup>55</sup> Por ejemplo el texto de J. RASSAM, Michel Foucault: las palabras y las cosas. Magisterio español, Madrid 1.978 que tras ciento treinta páginas de ejemplar perseverancia en el error y de dogmatismo pertinaz acaba concluyendo que las prácticas abortistas y su justificación teórica serían el correlato más genuino de Las palabras y las cosas. (vid. pp. 131 ss.: "Las consecuencias prácticas de la filosofía que inspira la obra de Foucault no son menos desastrosas...").

<sup>56</sup> Cabe destacar la notoria influencia que en los primeros escritos de Foucault ejerce el estructuralismo de C. Levi-Strauss y J. Lacan.

concepción foucaultiana al respecto de la desaparición del sujeto no es resultado de un determinado método (la arqueología) sino, en cierto modo, su presupuesto y condición de posibilidad, en cuanto la arqueología muestra distintas posiciones de sujeto en el seno del discurso mientras que la argumentación referente a la desaparición o "desvanecimiento" del sujeto se sitúa frecuentemente al margen de los estudios llamados arqueológicos, es decir, en los ensayos sobre el lenguaje literario, aquellos en los que se muestra la incompatibilidad entre el ser del lenguaje y el sujeto entendido como aquel que detenta el discurso, que dispone de él y lo domina.

En preciso reituar la temática de la desaparición del sujeto en la obra de Foucault. Para ello es sin duda necesario evitar el patetismo que intentó hostigar y exorcizar el "anuncio" de la muerte del hombre. Es necesario "retener las lágrimas", utilizando una expresión del propio Foucault<sup>57</sup> y estudiar con más detenimiento cómo esta cuestión se introduce en los textos del filósofo francés, de qué ámbito(s) proviene, en qué contexto(s) y sentido(s) se desarrolla y, finalmente, a qué otros cuestionamientos conduce, es decir, qué compromisos (teóricos) entraña.

Dada la casi proverbial importancia de la "temática" del sujeto en la obra de Foucault, la respuesta a los antedichos interrogantes se constituye en necesidad de primer orden cuando se trata de evaluar el pensamiento del filósofo francés en su conjunto.

Precisamente por ello, los aparentemente nimios y asistemáticos escritos sobre literatura cobran una importancia mayor. A través de ellos penetra en la obra, todavía incipiente y acaso titubeante de Foucault, la temática del sujeto, constituyéndose, desde el principio, en trasfondo de su trayectoria filosófica general.

---

<sup>57</sup> QA., p. 66.

Hemos visto ya cómo a partir del hablo, y a través de un pormenorizado análisis, se llega al postulado del ser del lenguaje; cómo la patencia del ser del lenguaje cuestiona tanto la vigencia del existo cartesiano como la presencia del sujeto frente al lenguaje literario. Sabemos que ya Mallarmé había especulado con tal posibilidad, cuyos rasgos se pueden percibir inequívocamente en la obra de Kafka y, acaso, en la obra siempre precursora de Hölderlin.

Pero quien, sin duda, ejerce como referente inmediato de la reflexión foucaultiana es Maurice Blanchot. Por una parte, su novela es ejemplo y muestra de un lenguaje en el que el sujeto se desvanece. En Aminadab, en Thomas l'obscur, Le Très-Haut, Celui que ne m'accompagnait pas, o L'attente, l'oubli se percibe ese mentado lenguaje que se expande, se despliega sin interioridad mientras el sujeto se desdibuja, se desvanece en la impersonalidad del se, del el, o del uno.

Y esa desavenencia entre el ser del lenguaje y el sujeto que se muestra en su novela, constituye el centro de su crítica: "Se dice que el escritor renuncia a decir 'Yo'. (...) El escritor pertenece a un lenguaje que nadie habla, que no se dirige a nadie, que no tiene centro, que no revela nada"<sup>58</sup>. Se trata de un lenguaje que deviene gigantesco murmullo<sup>59</sup> y, en cuanto tal, efectivamente, ni habla ni dice: es.

Podríamos prolongar hasta el infinito las citas de textos en los que Blanchot reitera esta cualidad del lenguaje literario, el hecho de que se muestra en su ser y, correlativamente, en su no-decir. La conclusión inmediata de Blanchot, la que aquí nos interesa, es que al convertirse el lenguaje en gigantesco murmullo, el sujeto se desvanece, se anonada, se transforma en

---

<sup>58</sup> EL., p. 20.

<sup>59</sup> La imagen del "gigantesco murmullo", que más tarde consideramos, es una de las que con mayor insistencia aparecen en los primeros artículos de Foucault.

un EL que no es nadie: "EI es yo mismo convertido en nadie, otro convertido en el otro, de manera que allí donde estoy no pueda dirigirme a mí, y que quien a mí se dirija no diga YO, no sea él mismo"<sup>60</sup>.

Escribir es -a juicio de Blanchot- pasar del Yo al El, "de modo que lo que me ocurre no le ocurre a nadie", es anónimo.

Nos hallamos ante un lenguaje que Blanchot no duda en denominar esencial, un lenguaje del que la poesía es ejemplo máximo y que se caracteriza fundamentalmente por haber roto las ataduras del mero representar o expresar. Mallarmé había notado que la palabra es la ausencia manifiesta de aquello que nombra; Blanchot añade que es -también- la ausencia manifiesta de aquel que ya no habla. El lenguaje es en cuanto se despliega en esa doble ausencia representativa y expresiva, en cuanto se vierte hacia el afuera: "lo que previene, precede y disuelve toda posibilidad de relación personal"<sup>61</sup>.

Precisamente al respecto de la palabra poética, precisamente al respecto de Mallarmé, se expresa Blanchot con la mayor claridad y precisión apalabrando la incompatibilidad entre lenguaje y sujeto, y apuntando un motivo que se convertirá en base ineludible de la reflexión de M. Foucault: "La palabra poética ya no es palabra de una persona: en ella nadie habla y lo que habla no es nadie, parece que la palabra sola se habla. El lenguaje adquiere entonces toda su importancia; se convierte en lo esencial; el lenguaje habla como esencial y por eso la palabra confiada al poeta puede ser llamada palabra especial. Esto significa en primer término que las palabras, al tener la iniciativa, no deben servir para designar algo ni para expresar a nadie, sino que tienen su fin en sí mismas. En lo sucesivo, no es Mallarmé quien habla, sino

---

<sup>60</sup> EL., p. 22.

<sup>61</sup> Ibid., p. 25.

el lenguaje se habla, el lenguaje como obra y como obra del lenguaje"<sup>62</sup>.

Llegamos con esto a un punto que, a la postre, resultará crucial, pues se trata a la vez del elemento de la obra blanchotiana que Foucault acoge sin réplica pero para dar a partir de él un salto de gigante que le permitirá hacer de la intuición crítica de Blanchot un supuesto filosófico de primer orden para su propia trayectoria de pensamiento.

Foucault constata, como Blanchot, que el lenguaje literario supone "la transición hacia un lenguaje en el que el sujeto está excluido, la puesta al día de una incompatibilidad, tal vez sin recurso, entre la aparición del lenguaje en su ser y la conciencia de sí en su identidad"<sup>63</sup>. Pero lo que se muestra en el lenguaje literario se experimenta también en otros puntos de la cultura. Foucault enuncia alguno de ellos -junto al mero acto de escribir- que no han de resultar sorprendentes para quien conozca tanto la formación como la obra posterior del pensador francés: los ensayos de formalización del lenguaje, el estudio de los mitos, el psicoanálisis, la búsqueda incluso del Logos que es algo así como el acta de nacimientos de toda la razón occidental<sup>64</sup>.

Paulatinamente se forma una red que, partiendo del lenguaje literario, deja ver numerosos puntos en los que se muestra lo que "durante mucho tiempo se nos había ocultado": que el ser del lenguaje no aparece por sí mismo sino en la desaparición del sujeto.

La ampliación de perspectiva que Foucault logra al sugerir nuevos ámbitos (extraliterarios) en los que se consuma(ría) la desaparición del sujeto pertenece a lo más característico del pensamiento foucaultiano; también a lo

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 35.

<sup>63</sup> PA., p. 15.

<sup>64</sup> Ibid. Es fácilmente perceptible la evocación de los trabajos de Dumezil y Lacan.

más discutido del mismo. Pues lo que aquí es cauta referencia a una "experiencia que se anuncia", cobra, sin embargo, amplitud notable en el final aludido de Las palabras y las cosas: allí etnología, psicoanálisis y lingüística - consideradas como anticiencias- acompañan a la literatura moderna en la tarea de "disolver al hombre".

No nos interesa aquí demorarnos en el análisis de esas densas y controvertidas páginas en las que se observa una difícilmente ocultable tendencia estructuralista (a pesar de la agria y reiterada negativa de Foucault). Tal análisis ha sido ya realizado en más de una ocasión de forma difícilmente contestable<sup>65</sup>. Por otra parte se escapa de nuestra actual preocupación.

Si hemos aludido a ese controvertido lugar de la obra foucaultiana, ha sido para mostrar, una vez más, hasta qué punto la temática de la desaparición del sujeto (disolución y/o muerte del hombre) no puede ser desgajada artificialmente de los escritos sobre literatura. Los rasgos generales de tal temática se pueden identificar -como vemos- en dichos escritos de forma rigurosa. Y la solemnidad -a menudo fingida- del método arqueológico no aporta ninguna novedad sustantiva cuando de la desaparición del sujeto se trata. Sí, en cambio, cuando se pretende la búsqueda de posiciones de sujeto (en plural) en el ámbito de los distintos discursos.

Es en la literatura, por lo tanto, donde se aprecia la aparición del lenguaje en su ser y, simultáneamente, la desaparición del yo en su identidad; es decir, la desaparición del sujeto en cuanto dueño y señor del lenguaje, en cuanto lugar en el que el lenguaje se origina y se funda. Porque ya no se trata del pensamiento, que inmediatamente ratificaba la existencia y ratificaba en la existencia; ahora se trata del lenguaje, y de un lenguaje que no dice (pensamientos, cosas) sino que es murmullo gigantesco e infinito. Siguiendo

---

<sup>65</sup> Véase al respecto, sólo a título de ejemplo, los trabajos ya citados de Dreyfus-Rabinow, W. Schmid y M. Frank.

explícitamente a Mallarmé y a Blanchot, el lenguaje aparece como lo que precede y sucede, como lo que disuelve al hombre en el incesante murmullo.

Pero, junto a la vecindad -explícita y pretendida- de Mallarmé y de Blanchot, hay otra, oculta, que merece la pena siquiera evocar. Se trata de la siempre difusa cercanía de Heidegger.

Si se tratase de desvelar el enigma de una influencia, nos agarraríamos al clavo ardiendo de una confesión; al final de su vida Foucault admite que Heidegger ha sido, para él, "el filósofo esencial": "Todo mi decurso filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger"<sup>66</sup>.

Ahora bien, ¿Dónde se percibe tal "determinación" cuando Heidegger apenas aparece citado en la obra de Foucault?. Y sin embargo Foucault afirma tener todavía (1.984) "toneladas" de notas tomadas de sus lecturas de Heidegger, más importantes que las extraídas de los textos de Marx y Hegel. Añadimos una precisión aparentemente extraña: Foucault, que comienza a leer a Heidegger en 1.951 o 1.952 dice no conocer "prácticamente" Ser y Tiempo ni las "cosas recientemente editadas"<sup>67</sup>.

Tal vez estas referencias han animado la búsqueda de motivos Heideggerianos en la obra de Foucault. Se ha postulado la presencia, a modo de trasfondo, de las épocas del ser (de Heidegger) bajo las epistémés (tan importantes en Las palabras y las cosas y tan insignificantes en la obra posterior de Foucault); se ha afirmado la presencia -ahora ratificada por la cita de Heidegger tras la analítica de la finitud que, esta vez sí, se constituye en

---

<sup>66</sup> FOUCAULT, M.: Le retour de la morale. "Les nouvelles Littéraires", Junio-Julio (1.984), p. 40.

<sup>67</sup> Ibid. Para entender la referencia cronológica (recientemente), es preciso recordar que la entrevista se realizó en mayo de 1.984.

referencia obligada de la obra de Foucault<sup>68</sup>.

Hay, sin embargo, una proximidad manifiesta y, para nuestro tema, más importante entre las filosofías de Heidegger y Foucault. No sé si se trata positivamente de "influencia" o, metafóricamente, de un eco, una reverberación. Lo cierto es que cuando Foucault analiza la desnudez del hablo, cuando alude al murmullo infinito del lenguaje, cuando enuncia la incompatibilidad entre el ser del lenguaje y la identidad del sujeto, se aproxima decididamente a un conocido trabajo de Heidegger, difícil y magistral. Se trata, evidentemente de, Unterwegs zur Sprache<sup>69</sup>. En este texto, Heidegger continúa una reflexión ya vieja al respecto del lenguaje, que anteriormente había sido llamado "casa del ser, en cuya morada habita el hombre"<sup>70</sup>.

Unterwegs zur Sprache solicita, desde su primera página, pensar el significado de "hombre" en relación con el lenguaje: "El hombre es hombre en tanto que hablante. Lo ha dicho Wilhem von Humboldt, pero aún está por meditar lo que significa el 'hombre' "<sup>71</sup>. Meditar lo que significa "el hombre" es una labor condicionada por una afirmación que se reitera de forma salmodiante y que no está muy alejada de lo que, para Foucault, no es sino el comienzo de la desaparición del sujeto: el habla habla. Lo que quiere decir: "El habla misma es: el habla y nada mas"<sup>72</sup>. En el proceso que lleva hasta la ontologización del lenguaje (el ser del lenguaje, en Foucault), Heidegger recorre

---

<sup>68</sup> Véase el artículo de Reiner FORST: Endlichkeit. Freiheit. Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault. En ERDMANN, FORST, HONNETH (HG.), op. cit.; Así como VISKER, R.: Van Foucault naar Heidegger. Een enkele Reis? en "Tijdschrift voor Filosofie (53) 1.991, pp. 417-450.

<sup>69</sup> HEIDEGGER, M.: Unterwegs zur Sprache. Neske, Pfullingen 1.959. (Trad. esp. De camino al habla, Serbal, Barcelona 1.987).

<sup>70</sup> HEIDEGGER, M.: Brief über den Humanismus, en Wegmarken. Klostermann, Frankfurt/M 1.967, p. 145.

<sup>71</sup> HEIDEGGER, M.: De camino.... p. 11.

<sup>72</sup> Ibid., p. 12.

las caracterizaciones clásicas del lenguaje: expresión, representación (de un interior que se exterioriza), actividad del hombre, exposición de lo real y lo irreal. Todas ellas "perpetúan el punto de vista instituido sobre la esencia del habla", punto de vista lógico. según el cual el habla expone el pensamiento, a cuyo círculo pertenece. El paso de Heidegger consiste en abandonar el territorio lógico -en este sentido- para acceder al ámbito en el que el lenguaje es, en el que el habla habla. Se trata -afirma Heidegger- de un tránsito a lo hablado, pues "en lo hablado el hablar se ha consumado. En lo hablado no se termina el hablar. En lo hablado el hablar permanece resguardado"<sup>73</sup>.

Y la búsqueda de "lo hablado puro" lleva a Heidegger -como a Mallarmé, a Blanchot, a Foucault- a la literatura, al poema: lo hablado puro es el poema. Y así, los primeros pasos en pos de lo hablado los da Heidegger en la compañía de Georg Trakl (después será la poesía de Hölderlin, de George...) que le conduce a una pregunta cuya respuesta es fundamental no sólo para comprender la filosofía del último Heidegger sino para entender la filosofía de Foucault desde el comienzo: "El habla habla (...) ¿el habla? ¿y no el hombre?"<sup>74</sup>. No queremos demorar la respuesta tanto como lo hace el propio Heidegger. Es, después de lo dicho, sencilla: el habla siempre está por delante de nosotros, nuestro hablar es repetir lo dicho por el habla, oímos (hören) el habla porque le pertenecemos (gehören). Nuestra propia esencia -afirma Heidegger- está involucrada y admitida en el Decir (sage).

No es ocioso destacar el paralelismo entre los textos de Heidegger y las primeras obras de Foucault. Paralelismo evidente no sólo por la similitud de las frases sino por la trayectoria (pensar el hombre en relación con el lenguaje y este en su forma literaria) y por la conclusión a la que se accede: el hombre no es el que domina el lenguaje, el sujeto legítimo del habla sino, por el

---

<sup>73</sup> Ibid., p. 15.

<sup>74</sup> Ibid., p. 18.

contrario, lo admitido por el ser mismo del lenguaje.

Tanto Foucault como Heidegger señalan que la precedencia del lenguaje (y la inhibición correlativa del protagonismo del sujeto) tal vez había sido ya nebulosamente presentida desde antiguo. Tanto el comienzo del prólogo al cuarto evangelio como la mística podrían aludir a ella. Pero siempre para acabar devolviendo el lenguaje al pensamiento, al "punto de vista lógico".

El lenguaje de la literatura -desde Sade y Hölderlin hasta nosotros- se despliega sin embargo como infinito murmullo, como lo hablado que resguarda el ser del habla: desposee al sujeto de su identidad, de su derecho inmediato a decir Yo, se extiende hasta el infinito del afuera no para encontrarse finalmente en el interior de una conciencia absoluta que sería la finalidad de su búsqueda sino para perderse "en el afuera continuamente reanudado de la muerte".

## 2.- El murmullo infinito.

Nos hallamos ante una tarea paradójica: hacer discurso sobre una metáfora, sobre un disfraz, para acceder a aquello que simultáneamente desvela y oculta. Se trata aquí de una expresión que ya hemos utilizado varias veces (sirva como disculpa el hecho de que Foucault la utiliza muchas más): murmullo. Murmullo infinito, murmullo incesante, gigantesco murmullo; Foucault no sólo lo menciona, no sólo alude a ese enigmático murmullo: invoca, requiere, anhela.

¿Qué es ese murmullo infinito del lenguaje al que Foucault se acoge con reiteración pertinaz a lo largo de una decena de años?.

Sobradamente conocido es el comienzo, aparentemente retórico, de El Orden del Discurso. En él apela Foucault de forma decidida al "murmullo" con

explícito deseo de incorporarse a él, de rechazar el privilegio y el riesgo del comienzo, de disolver su discurso -y esto es lo decisivo- en el torrente del lenguaje, de disolverse a su vez en ese mismo torrente.

El murmullo es el lenguaje que se enuncia en la forma desnuda del hablo, es el ser mismo del lenguaje liberado ya de la tutela del pensamiento o, lo que es lo mismo, del dominio del sujeto.

El murmullo es el lenguaje que nadie habla y que no dice nada, si por decir se entiende el decir representativo o expresivo: es el "ser desnudo" del lenguaje que se prolonga en ausencia de sujeto y objeto, es decir, sin nadie que lo detente y sin nada que lo detenga.

Para dar cuenta del ser del lenguaje reducido a murmullo (en contacto con el cual el sujeto se desvanece), Foucault recurre de nuevo a la literatura: el monólogo ininterrumpido de Sade que se prolonga más allá de todo objeto posible, más allá de lo representable (no sólo de lo razonable) decidido a seguir hablando, a hablar sin auditorio ni referencia.

Tal vez tiene Foucault más razón de la que incluso él mismo sospecha cuando hace comenzar en Sade<sup>75</sup> el proceso que conduce a la emancipación del ser del lenguaje -que se despliega en incesante murmullo- y al desvanecimiento del sujeto. Porque el lenguaje, en la obra de Sade, se expande sin ley extrínseca, con el único propósito de decirlo todo; de no callar. Pero decirlo todo significa no obedecer a Dios ni al hombre, ni a la convención ni al Estado (sea ésta monarquía o república), ni siquiera al placer y, frente a lo que Foucault afirma, ni siquiera al deseo.

Es evidente que el lenguaje de Sade salta por encima de lo posible: no

---

<sup>75</sup> PA., p. 18; PG., pp. 123 s. y 207 s.; Le langage à l'infini. "Tel Quel" (15) 1.963, pp. 45-53.

sólo de lo "posible moral" (cuyos límites son siempre controvertidos) sino de lo posible fáctico o factible: sólo el lenguaje habla de lo que sólo a él pertenece. Rebasar las fronteras del decoro o de la costumbre es sólo el comienzo para un proceso sin término: blasfemar tras la muerte de Dios, matar tras la muerte, desear más allá del placer, y, en un retorno que no es sino la ocasión de un nuevo comienzo, hablar de la inutilidad de la blasfemia o de la trivialidad del deseo.

Efectivamente, el lenguaje, en Sade, habla más allá de la conciencia y del objeto. No sólo tolera sino que requiere contradicciones. Está obligado a la eterna repetición. Y todo ello por y para prolongarse indefinidamente en la desnudez del habla.

En la historia de la literatura no hay, posiblemente, obra más monótona que la de Sade. El lenguaje, liberado de cualquier condicionamiento externo, se muestra en su ser, se convierte en murmullo que no se detiene ante nada, lo cual le obliga a retornar una y otra vez.

Con una acertada frase resume Foucault la "verdad" del sadismo: El objeto del sadismo -afirma- no es el cuerpo, es todo lo que puede ser dicho.

En ese texto irreverente se muestra la irreverencia del lenguaje, en la monotonía de ese hablar sin término ni finalidad se muestra -quizá por vez primera- el murmullo incesante del lenguaje.

De nuevo había que recurrir a la literatura: lenguaje ocioso, ajeno, al menos desde Sade (y a través de Blanchot, Klosowski, Roussel...), al decir significante. Lenguaje que no es discurso, que no se somete a los condicionamientos que acosan a todo discurso. Para ejemplificar tal insumisión, acierta Foucault al dar a Sade valor inaugural; para caracterizar el lugar de la literatura (el murmullo) en la filosofía de Foucault acierta M. Meister

al elegir el nombre de contradiscurso<sup>76</sup>.

Porque el lenguaje de la literatura es, frente al discurso lógico, el ser desnudo del lenguaje en su incesante despliegue, el murmullo infinito que destituye al sujeto en su continuo goteo.

Y si las ciencias que "disuelven al hombre" merecen el calificativo, ya clásico desde Las palabras y las cosas, de anticiencias, es oportuno señalar que, por los mismos motivos, el murmullo indefinido del lenguaje, tal y como se muestra en la literatura moderna requiere, frente al discurso lógico el calificativo de contradiscurso.

### 3.- La transgresión.

La modernidad, a juicio de Foucault, está vinculada en su desarrollo a dos gestos fundadores de distinto signo y carácter. Filosófico el primero, lleva el discurso hasta los límites de la razón, enmudece ante la inminencia del límite y se resuelve en pregunta antropológica. Literario el segundo, se convierte en murmullo incesante, tránsito hacia el afuera, transgresión reiterada que, en su monotonía, tiene siempre a la vista el límite en el acto de transgredirlo.

Estos dos gestos simultáneos y, en cierto modo, contradictorios son evidentemente la filosofía de Kant y la literatura de Sade. En el mismo momento habrían nacido las dos formas fundamentales del pensamiento moderno: formas que enuncian su mutuo rechazo y que, sin embargo, Foucault intenta pensar conjuntamente<sup>77</sup>. La primera de ellas, permanentemente asociada al padrinazgo de Kant, lucha por mantenerse

---

<sup>76</sup> En ERDMANN, FORST, HONETH, (Hg.), op. cit., pp. 238 ss.

<sup>77</sup> SCHMID, W.: Auf der Suche einer neuen Lebenskunst. Suhrkamp, Frankfurt/M 1.991, pp. 143 s.

dentro de los límites de la experiencia posible: la crítica, pudorosa ante el límite se refugia en una interioridad de la que son hijas gemelas la antropología y la dialéctica, y con ellas la seguridad de que todo lo que se pierde en el proceso será finalmente devuelto al asilo de la conciencia. La segunda, vinculada al lenguaje extremo de Sade -al deseo, a la sexualidad, al exceso- se vierte hacia el afuera, salta el límite de la experiencia posible en busca de otra posible experiencia (lo que equivale a decir: de otro posible pensamiento, acaso no "discursivo", acaso no "filosófico").

Sexualidad y pensamiento inician aquí un enfrentamiento todavía no concluido cuya importancia para nosotros radica en lo siguiente: al hacer de distinta forma la experiencia del límite el pensamiento (crítico y dialéctico) resguarda la conciencia y con ella la interioridad y el sujeto, mientras la sexualidad la disuelve.

Ahora bien, las cosas no son tan sencillas como, a partir de lo dicho, puede suponerse; las trayectorias no son lineales y progresivas. Y en los puntos de inflexión que toleran se abren espacios en los que sexualidad y pensamiento intercambian sus respectivas posiciones. Así sucede -la importancia del episodio no admite réplica- en el momento en el que se cruzan el relato de la muerte de Dios y el discurso psicoanalítico.

Mientras el discurso freudiano -dentro de la experiencia posible- intenta hacer accesibles a la conciencia los enigmas de la sexualidad, el lenguaje de Nietzsche abre un campo inmenso de experiencia y pensamiento al apalabrar simultáneamente la muerte de Dios, el eterno retorno y la necesidad de "superar al hombre". Parece tratarse de un extraño capricho por el cual el pensamiento, liberado de las ataduras de la antropología y la dialéctica, salta los límites de la razón mientras la sexualidad se somete dócilmente a ellos.

Este segundo episodio -la simultánea emergencia de Nietzsche y Freud-

libera un ámbito en el que se trata de hacer y rehacer la experiencia del límite. En ese ámbito se ubican la literatura de Blanchot, Bataille o Klossowski<sup>78</sup>. Y es precisamente desde el no-lugar del límite desde donde Foucault se propone pensar simultáneamente la experiencia posible y el deseo de transgresión.

Que tal ubicación es difícil sin que el propio concepto de límite haya sido exhaustivamente pensado, lo muestra un artículo de Foucault que acomete esta temática con especial entusiasmo, un documento extraordinario que cautamente se anuncia como "prefacio": Préface à la transgression<sup>79</sup>. Se trata de un documento cuya valía no ha sido suficientemente señalada. En él se evidencia el lugar en el que Foucault se sitúa tal vez a lo largo de toda su trayectoria filosófica y se anticipan temas que no hallarán adecuado desarrollo sino muchos años más tarde, cuando Foucault afronte el proyecto - dos veces iniciado- de una Historia de la sexualidad.

A la vez afirmamos que se trata de un documento que muestra la dificultad de mantenerse en el límite sin una previa filosofía del límite: el texto se prolonga en una inevitable sucesión de preguntas sin respuesta, avanza yuxtaponiendo suposiciones (Peut-être...) que no alcanzan sanción definitiva. Como en otras tantas ocasiones Foucault deja a la vista un ámbito, propone la necesidad de una aventura de pensamiento que él mismo no llegaría a afrontar: pensar radicalmente el límite, sus condiciones, las perspectivas que desde él se abren y el compromiso teórico que supone ubicarse en él<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Véase al respecto SOLLERS, Ph.: La escritura y la experiencia de los límites, Pre-Textos, Valencia 1.976.

<sup>79</sup> FOUCAULT, M.: Préface à la transgression, "Critique" (195-196), 1.963, pp. 751-769.

<sup>80</sup> La utilización de los términos filosofía del límite y aventura no es casual. Aludimos con ellos a los últimos trabajos de Eugenio TRIAS, en los que el esfuerzo de pensar el límite y pensar desde el límite se realiza de forma sistemática y precursora. El concepto de límite ha sido - efectivamente- desde Kant hasta nuestros días el tope a la vista del cual el pensamiento se inhibe o se desborda. La tarea de pensar el límite no había sido sin embargo acometida con el rigor que solicitaba; permanecían, por lo tanto, ocultas las posibilidades que tal concepto abre. De Eugenio Trias véanse los trabajos La aventura filosófica, Mondadori, Madrid 1.988 y La lógica del límite, Destino, Barcelona 1.991.

Preface a la Transgression plantea una hipótesis severa y de importancia mayor: en el seno mismo del pensamiento moderno y a través de un movimiento solidario con aquel otro que lucha por mantener el prestigio de la filosofía y del sujeto fundador se abre paso -a través de Sade, Nietzsche, Bataille...- un pensamiento vinculado a un lenguaje no discursivo (al murmullo incesante) que desbarata los límites arduamente apuntalados por Kant y en ese acto transgresor -cuyo punto culminante es el enunciado de la muerte de Dios- posibilita una experiencia distinta.

Es obvio que al transgredir los límites de la experiencia posible -dentro de los cuales se había refugiado la filosofía a partir de la primera crítica kantiana- la propia filosofía queda seriamente comprometida y, con ella, el sujeto vinculado a la mencionada "experiencia posible" y al lenguaje filosófico-discursivo. Foucault habla de desfondamiento, fractura y desaparición del sujeto filosófico<sup>81</sup>.

La filosofía, durante mucho tiempo vinculada a la conciencia infinita, había encontrado su sólido territorio propio -en Kant y a partir de él- en la conciencia de finitud; el lenguaje no discursivo de Sade, Nietzsche o Bataille vuelve a abrir el ámbito de lo infinito a través del murmullo incesante del deseo, de la "muerte de Dios".

Formulado a modo de paradoja: el pensamiento del exceso vuelve a abrir las puertas que había cerrado el miedo a los excesos del pensamiento.

El deseo y la "muerte de Dios" -transgresión, exceso- descubren la dimensión sin límites de una ausencia presta a nuevos contenidos, a nuevas experiencias: el ámbito de lo sagrado no está ocupado ya por una conciencia hegemónica hacia la que tiende el lenguaje para recogerse en su seno sino abierto a la posibilidad sin límites que expresa Nietzsche con el "¡y cuántos

---

<sup>81</sup> FOUCAULT, M.: Préface.... p. 761.

nuevos dioses son posibles todavía<sup>82</sup>.

Lo radicalmente importante de la transgresión -lo que, por otra parte, es el punto de partida recurrente en la obra de Foucault- es precisamente esto: la apertura, la permanente vigilia<sup>83</sup>, la novedad. No se trata de la confiada espera, del cumplimiento de una promesa ancestral. Se trata de que, al transgredir el límite, el lenguaje de Sade deja sitio a nuevas formas de placer; de que la muerte de Dios abre el espacio sagrado para el advenimiento de nuevos dioses; de que la "muerte del hombre" exige la llegada del superhombre. En el caso de Foucault, este pensamiento exige "pensar de otro modo"; como exige nuevas formas de subjetividad que ocupen, por un momento, el lugar vacío del sujeto fundador.

De ahí que, mientras la filosofía se ha autopercebido como el denodado esfuerzo por de-finir lo que somos (de una vez para siempre), para Foucault escribir sea el esfuerzo siempre redoblado de "huir de nosotros mismos". Hacia una interrogación.

#### 4.- El lenguaje y el procedimiento.

El libro titulado Raymond Roussel es el trabajo más prolongado que Foucault consagra al lenguaje literario. Se trata de un texto íntegramente dedicado, más que al autor a la obra, al lenguaje que en ella se independiza.

Lo que atrae la atención de Foucault es el texto póstumo de Roussel Comment j'ai écrit certains de mes livres<sup>84</sup>, cuyo manuscrito fue entregado

---

<sup>82</sup> NIETZSCHE, F.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) dtv/de Gruyter, Berlin 1.980, Band 13, p. 525.

<sup>83</sup> Véase FOUCAULT, M.: Getter le jour qui vient. "Le nouvelle revue Francaise" (130) 1.963, pp. 709-716.

<sup>84</sup> ROUSSEL, R.: Comment j'ai écrit certains de mes livres. Pauvert. Paris 1.963.

por el autor a su editor un año antes de su suicidio con la condición de que fuese publicado tras su muerte.

La reflexión de Foucault, pormenorizada y densa, no va a ser rastreada aquí en todos sus extremos. Retenemos tan sólo algunos elementos para completar este capítulo dedicado a estudiar las relaciones que el filósofo francés establece entre la desaparición del sujeto y el lenguaje literario.

Y en este sentido el libro sobre Raymond Roussel resulta ejemplar. En su última obra, escrita en la proximidad de la muerte y bajo su signo<sup>85</sup>, Roussel revela, junto a la multitud de datos autobiográficos, la singular peripecia de un lenguaje que llega a autonomizarse del autor y del mundo para crear por y desde sí mismo un mundo nuevo -aparentemente caprichoso- que cierta crítica literaria demasiado acostumbrada a definir la literatura como representación, se apresuraría a denominar fantástico.

A través de lo que el propio Roussel llama escuetamente el procedimiento, el lenguaje mismo se desarrolla de forma coherente y articulada creando objetos y espacios que parecen provenir de un antro de monstruosidad y absurdo. Esta última frase no es casual: alguien podría atribuir a la "locura" de Roussel -y tendría en Janet un acreditado precursor- la responsabilidad de esas figuras ahora alucinatorias, que el azar y la patología explicarían satisfactoriamente. No es así para Foucault, cuya lectura encuentra un lugar común para la locura y la obra: "Es el espacio del lenguaje de Roussel, el vacío desde el cual habla, la ausencia por la cual la obra y la locura se comunican y se excluyen"<sup>86</sup>. Y es precisamente la intrusión de ese lugar común, de ese vacío central, lo que convierte a la locura y a la obra en problemas, no en soluciones. Al igual que en el caso de Hölderlin o de

---

<sup>85</sup> RR., p. 13.

<sup>86</sup> Ibid., p. 116. Véase también el comentario de M. Blanchot en "L'entretien infini". Gallimard, París 1.969, p. 493 ss.

Nietzsche, de Nerval o de Artaud, la locura no se explica por la obra ni la obra por la locura. Ambas desde su inquietante cercanía, desde su innegable autonomía, acosan e inquietan al pensamiento contemporáneo.

El lenguaje de Roussel es el mejor ejemplo de escritura independizada del sujeto y del objeto, de la escritura que, lo veamos en Blanchot, no dice nada sino que es. Efectivamente: no dice en el sentido de que no expresa (los sentimientos, ideas, emociones del autor) ni representa (un entorno objetual).

El hallazgo de ese lenguaje lo debe Roussel al procedimiento. Y el procedimiento se basa en un principio sencillo: "Todo el lenguaje de Roussel, estilo invertido, procura decir subrepticamente dos cosas con las mismas palabras"<sup>87</sup>. Tal principio basta para deshacer el parentesco, presuntamente necesario, entre las palabras y las cosas tal y como el saber lo ha instaurado, tal y como lo perpetúa. Roussel "instaura otro saber"<sup>88</sup> basado en homfonías, semejanzas sonoras, ecos según los cuales el lenguaje se organiza en forma de "desdoblamiento, repeticiones y desgarrones".

A través del procedimiento el lenguaje se muestra en su ser, lo que equivale a decir: muestra su fuerza y su dinamismo, insobornables por las identidades generadas en el seno del discurso científico; muestra su posibilidad (tal vez su necesidad) de desbordar los límites impuestos desde el saber.

Porque es el mismo lenguaje -al nivel de los signos- el que se desdobla. No hay intromisión de elementos o fuerzas extrañas tales como el azar, el sentido oculto, un objeto olvidado o pretendido. No. Todo está allí en los signos de una frase como:

---

<sup>87</sup> RR., p. 28.

<sup>88</sup> TRIAS, E.: Filosofía y carnaval. Anagrama, Barcelona 1.984, p. 36.

Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard.

(Las letras blancas sobre las bandas del viejo billar).

que conduce sin pérdida de sentido, sin ruptura a:

Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard.

(Las cartas del blanco sobre las bandas del viejo bandido).

El secreto es la homofonía y la homonimia, el eco que se produce entre billard y pillard. el hecho de que lettres signifique simultáneamente "letras" y "cartas", de que "blanc" designe un color y una raza, de que bandes aluda a hordas y las superficies de madera que limitan la mesa de billar: "encontradas las dos frases se trataba de escribir un cuento que pudiera comenzar con la primera y terminar con la segunda. Y de la resolución de este problema yo extraía todos mis materiales"<sup>89</sup>.

El procedimiento desdobra incesantemente el lenguaje en la obra de Roussel ejecutando rigurosamente, a través de homonimias y derivaciones morfológicas, un juego de repeticiones y diferencias que constituye el relato en ausencia de intención expresiva y/o voluntad representativa, en ausencia de sujeto y objeto. Es decir en ausencia de todo lo que no sea el propio lenguaje. Se genera así una máquina maravillosa "que fabrica seres: ese es el poder ontológico de este lenguaje ahogado"<sup>90</sup>.

"El procedimiento -dice Roussel- evolucionó" y parece decir: independientemente de mi voluntad. Pero el procedimiento -descubre Foucault- se impone definitivamente al propio Roussel dando lugar a figuras no previstas por el autor y mostrándose, por lo tanto, hegemónico. Al hacerlo evidencia

---

<sup>89</sup> ROUSSEL, R.: Op. cit., pp. 11 s. y RR., p. 29.

<sup>90</sup> RR., p. 39.

algo fundamental: que nunca se dispone absolutamente del lenguaje, que éste, en sus repeticiones, en sus íntimos desgarrones, se burla del sujeto que habla, escapa a su vigilancia y a su nunca establecido control. En el juego irrefrenable de las parejas homófonas u homónimas el lenguaje se muestra en su ser: habla incesantemente desde sí mismo: aun cuando parezcan reconocerse en el texto figuras que proceden de la imaginación, allí sólo habla el lenguaje, el destello que producen las palabras al chocar entre sí. Esta es precisamente la finalidad del procedimiento "purificar el discurso de todos esos falsos azares de la "inspiración", de la fantasía, de la pluma que corre, para ponerlo ante la evidencia insoportable de que el lenguaje nos llega desde el fondo de una noche perfectamente clara y que no puede ser dominada"<sup>91</sup>.

El lenguaje (y a partir de aquí es inadecuado decir de Roussel) se desdobra en y desde sí mismo, atraviesa al autor sin que éste pueda contenerlo, se disgrega en múltiples figuras insospechadas y sólo en él refugiadas, para finalmente volver a sí, reencontrarse consigo mismo: con las mismas palabras, con los mismos signos en el mismo orden. Lo que muestra el círculo del lenguaje entonces es -tan intranquilizador como el círculo del retorno nietzscheano- que no hay más lenguaje y que no hay más que lenguaje. Al volver mecánica y necesariamente a sí mismo -a la misma frase-, no urgido por voluntades e intenciones, señala que no hay otro interior u otro exterior, que más allá sólo habita el silencio de la muerte con la que el propio lenguaje está emparentado<sup>92</sup>.

El lenguaje -en la obra de Roussel- concita las viejas estructuras de la metamorfosis y el laberinto al transformarse continuamente para siempre volver sobre sí mismo. Ese es su secreto, ahí reside su poder de fabulación,

---

<sup>91</sup> RR., p. 53.

<sup>92</sup> RR., pp. 69, 73, 81 s., 101 s., 141 ss., 177 ss. (Como puede observarse, la relación del lenguaje con la muerte constituye la espina dorsal del comentario de Foucault a la obra de Roussel).

su continua capacidad de creación. Su penuria -dice Foucault- es su grandeza: lo que le reduce a sí mismo es lo que le permite transformarse, "decir otra cosa con las mismas palabras, dar a las mismas palabras otro sentido".

Ese lenguaje autónomo, liberado del sujeto, muestra aquí el lugar desde el que habla: el vacío, la falta. El que las palabras sean menos numerosas que las cosas de las que hablan es lo que, paradójicamente, nos permite ver esas mismas cosas; la carencia de los signos es lo que les da el poder de significar (lo que Foucault denomina "el vacío proliferante del lenguaje"): a través de la repetición y el desdoblamiento los signos iluminan las cosas y las trascienden, iluminando también "cosas nunca dichas, ni oídas, ni vistas"<sup>93</sup>.

Así, con la mención del lenguaje, que, en la obra de Roussel, se muestra en su ser y su autonomía en el acto de cerrarse sobre sí mismo, humildemente y tras haber paseado su esplendor, podemos concluir este capítulo al respecto de los ensayos de Foucault sobre literatura.

No sin antes reiterar algunas cuestiones:

Es en el ámbito de la literatura moderna donde el sujeto se desvanece, se dispersa, se somete al poder del lenguaje. Foucault, en varias ocasiones trenza un diálogo que prácticamente cubre un siglo de reflexión. A la pregunta de Nietzsche ¿quién habla? habría respondido Mallarmé afirmando que habla el lenguaje. la palabra misma<sup>94</sup>. Pero al hablar, el lenguaje se muestra en su ser, se afirma como aquello que

---

<sup>93</sup> RR., p. 187.

<sup>94</sup> PC., p. 297 y 371.

definitivamente hace inoportuna la pregunta de Nietzsche cuando ésta apunta hacia el sujeto desaparecido. Y con ello permanece vigente la expresión de Beckett, el rumor de una indiferencia: ¿qué importa quién habla?.

Es precisamente el lenguaje literario el lugar desde el que Foucault piensa la desaparición del sujeto, no confiándola, por lo tanto, a una reflexión sobre el saber, sobre el poder o sobre la moral; no haciéndola depender del funcionamiento de determinados "métodos" como son la arqueología y la genealogía. Al margen de ellas y a través de una continuada reflexión sobre la literatura moderna (expresión redundante, a juicio de Foucault) el sujeto cede a la fuerza del lenguaje, se desmorona en su forma de sujeto fundador o absoluto, se dispersa en el murmullo incesante, enmudece ante la inminencia del habla.

Lo anterior no quiere decir -ni muchos menos- que aquí se cierre la posibilidad de pensar el sujeto. Por el contrario, aquí se abre, aparece como necesidad.

E. Trías lo enunciaba -ya en 1.971- así: "La muerte del hombre significa, por tanto: la disolución de esa identidad y la liberación de una profusión de máscaras que nosotros almacenamos"<sup>95</sup>.

Pero el propio Foucault, en una conferencia pronunciada en 1.969, era consciente de la tarea que había iniciado al destituir al sujeto de su pedestal, al "despojarlo de su papel de fundamento originario". La desaparición del sujeto absoluto abre la posibilidad de estudiar campos y posiciones de sujeto,

---

<sup>95</sup> TRIAS, E.: Op. cit., p. 15.

condiciones en las que un individuo es sujeto<sup>96</sup>; y abre todavía otra posibilidad que Foucault aún no había intuido: la de perseguir nuevas formas de subjetividad.

Así pues, la persistencia del sujeto absoluto cerraba tanto la posibilidad analítica como la posibilidad práctica:

- a) La posibilidad de estudiar descriptiva y críticamente funciones y posiciones de sujeto en ámbitos diferenciados (objeto de la arqueología y la genealogía).
- b) La posibilidad de "constituir nuevas subjetividades" que encontrará su formulación en las últimas obras de Foucault: aquellas en las que explora la ética como "arte de vivir" y como estética de la existencia.

Es esta segunda posibilidad la que, ya desde los años 70, aparece como aspiración de Foucault. Tras lamentarse de las confusiones que ha generado la expresión "muerte del hombre", confusiones -dice- que tal vez se deban a lo tosco de la fórmula, define al hombre como "animal de experiencias" en transformación continua: "Creo que lo que hay que producir no es el Hombre, idéntico a sí mismo, como si tuviese su naturaleza o esencia determinada; por el contrario debemos producir algo que todavía no existe y al respecto de lo cual todavía no podemos saber qué será ni cómo será"<sup>97</sup>.

La posibilidad analítica que abre la desaparición del sujeto absoluto será desarrollada por Foucault en alguno de sus extremos. De este trabajo nos ocuparemos en breve.

---

<sup>96</sup> OA., p. 66; No son inoportunas las consideraciones de S. BURKE en The Death & Return of the Author. Criticism and Subjectivity in Barthes. Foucault & Derrida. Edinburgh University Press, 1.992, pp. 89ss.

<sup>97</sup> En: Colloqui con Foucault (Diálogo con D. Trombadori), Edizioni 10 17, Salerno 1.978, p. 67.

La posibilidad práctica permanece en tanto -y siempre- como pura posibilidad: tal es su estado propio.

### III. SABER

#### 1.- El análisis del saber.

Las primeras obras de Foucault -al margen de los mencionados escritos sobre literatura- han compuesto durante cierto tiempo un conjunto cuya unidad es cada vez más dudosa<sup>1</sup>. El prestigio de la "trilogía arqueológica", la solidez de ese poliedro cuyas caras -independientes sin embargo- tenderían a unirse en un punto, se ha desvanecido: ciertamente para el propio Foucault<sup>2</sup>, y aún no del todo para una crítica demasiado cómoda en las posiciones adquiridas.

Sólo por negligencia o costumbre cabría hoy justificar incluso la existencia de un "ciclo arqueológico". Sólo por desconocimiento o insidia cabría cifrar el interés de los primeros trabajos foucaultianos en la erección de un método y su aplicación consecutiva a diversos dominios del saber. Puede oponerse una objeción a lo anteriormente dicho: Foucault escribió al menos dos meticulosos artículos y un libro<sup>3</sup>, de lento desarrollo y onerosa lectura, en los que pretendía dar cumplida cuenta de su propia metodología especificando cada uno de los conceptos utilizados, delimitando rigurosamente los ámbitos de análisis, sugiriendo aplicaciones posibles.

Todo ello es cierto. Y sin embargo cabe suponer que la vanidosa retórica de ese "libro coyuntural" -como califica acertadamente M. Morey a La

<sup>1</sup> Nos referimos a La historia de la locura. El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas. Dejamos al margen Enfermedad mental y personalidad, no sólo por el distanciamiento de Foucault para con el que realmente fuera su primer libro, sino porque el propio texto se aleja de las consideraciones que aquí ofrecemos.

<sup>2</sup> Véase DREYFUS/RABINOW: pp. 208 ss.; Tecnologías del yo (TY), p. 117; Dph.: pp. 941 ss.; Résumé des cours: pp. 134 s.

<sup>3</sup> Se trata de Arqueología del saber (AS) y los artículos: Reponse á une question, Rev. Esprit, 371, mayo 1.968 y Reponse au Cercle d'Epistemologie, Cahiers pour l'Analyse, 9, 1.968.

arqueología del saber<sup>4</sup>- no es sino la respuesta excesiva a una insistente demanda de credenciales teóricas: Foucault, que había invadido impunemente y armado de una original terminología los territorios de la psiquiatría, la medicina y las ciencias humanas, que había criticado con acritud evidente ciertas formas de discurso histórico, que incluso se había atrevido a sugerir (tal vez a desear) la eventualidad de la "muerte del hombre" se veía ahora compelido a revelar el armazón metodológico que daba cabida a su singular y notoria erudición, se veía obligado a justificar ciertas elecciones (¿por qué Bopp? ¿por qué Cuvier?...), a denunciar ciertos parentescos (estructuralismo), en una palabra, a responder sin florituras ni ejemplos a una comunidad intelectual celosa de su prestigio e incomodada por el brillante intruso.

Pero la atención requerida por la arqueología y el prestigio de que gozó durante al menos un lustro no sólo fue declinando progresivamente a la luz de los posteriores trabajos de Foucault -motivo suficiente para dudar de su valor intrínseco- sino que, para un observador alejado de la discusión generada por la publicación de Las palabras y las cosas, el método arqueológico aparece como argumento débil, como andamio inestable para sostener el edificio teórico-crítico que Foucault construye -acaso de forma titubeante- desde sus primeras obras.

Nadie -ni aun el propio autor- ha podido mostrar de forma convincente la común filiación arqueológica de los textos a los que nos referimos<sup>5</sup>; e incluso el mismo Foucault ha sido el primero en derogar el orgulloso prestigio de la arqueología: inicialmente, prescindiendo de la propia palabra ("tal vez caprichosa") en los trabajos ulteriores; en segundo lugar, ignorando la obra "Arqueología del saber" cuando, en la década de los ochenta y poco antes de

---

<sup>4</sup> MOREY, M.: Lectura de Foucault. Taurus, Madrid, 1.983, p. 181.

<sup>5</sup> A pesar de que en diversos textos se mantiene la arqueología del saber -referida según los principios que Foucault enuncia en el libro homónimo- como principio de unificación (p. ej. en el de Dreyfus y Rabinow).

su fallecimiento, pasa revista a su trayectoria intelectual<sup>6</sup>. Finalmente, ofreciendo diversas clasificaciones de sus obras -básicamente coincidentes- en las que no sólo se omite cualquier referencia a la Arqueología sino que se quiebra la idea de ciclo arqueológico: las tres obras rescatan su autonomía y se insertan en un proyecto más amplio, dando lugar a nuevas composiciones (nada sorprendentes). De este modo, La historia de la locura revela su parentesco ora con Vigilar y castigar, ora con Historia de la sexualidad; de la misma forma, El nacimiento de la clínica se aproxima alternativamente a Las palabras y las cosas y Vigilar y castigar manteniendo siempre su vinculación a La historia de la locura<sup>7</sup>.

Desde esta perspectiva que se abre al considerar la pluralidad de posiciones de cada uno de los trabajos en el conjunto de la obra foucaultiana resulta inadecuado fijar cronológicamente ciclos o periodos. Es preciso pensar, por el contrario, el elemento común sobre el que se producen los mencionados desplazamientos.

Y tal elemento común -desestimada ya la constante arqueológica- es, como el propio Foucault sugiere, la pregunta por el sujeto; o, para decirlo con una expresión menos precisa pero más adecuada al nivel de generalidad con el que Foucault opera<sup>8</sup>, el estudio de (los) diferentes modos de ser del hombre en el marco de determinados "juegos de verdad". Se trata, por lo tanto, no de relatar la historia de ciertas disciplinas (la psicología, la medicina clínica, la economía, la lingüística, la biología, las ciencias humanas) sino de construir -

---

<sup>6</sup> Véase Dph., p. 942 y DREYFUS RABINOW, pp. 208-209.

<sup>7</sup> Las clasificaciones elaboradas por Foucault se pueden hallar en los documentos citados en la nota anterior. Es importante el comentario que al respecto hace M. MOREY en TY., pp. 25 s.

<sup>8</sup> "Foucault no distingue esencialmente el concepto de sujeto y la forma del hombre. El hombre del que habla es el concepto general de hombre que acoge tanto al objeto empírico de las ciencias humanas como al sujeto trascendental del conocimiento": SCHMID, W.: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1.991, p. 101.

dando cuenta de las múltiples mutaciones- diversos segmentos de lo que Foucault denomina historia crítica del pensamiento (o de nosotros mismos). Esta historia "no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las "veridicciones" entendidas como las formas según las cuales se articulan sobre un dominio de cosas discursos susceptibles de ser evaluados como verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, el precio que, de una u otra forma, se ha pagado, sus efectos sobre lo real y la manera según la que, ligando un cierto tipo de objeto a ciertas modalidades de sujeto, ha constituido para un tiempo, un área y unos individuos concretos el a priori histórico de una experiencia posible"<sup>9</sup>.

Declaraciones de este tipo (forma parte de un amplio conjunto) obligan a reconsiderar tanto el contenido profundo como la intención de las primeras obras de Foucault: a recorrer la línea propositiva y crítica que se halla encubierta tras una prosa a menudo abigarrada y siempre cautivadora. Se tratará, por lo tanto, de cobrar una cierta distancia con respecto a la superficie del texto, de no rendirse al destello de una expresión aislada (por ejemplo, aquella de la "muerte del hombre"), de no quedar atrapados en una madeja de metáforas cuyo término apenas se presiente. Al tomar la decisión de distanciarnos con respecto al texto foucaultiano asumimos el riesgo de marginar la fidelidad literal en aras de una mayor perspectiva que nos permita hallar, si ello es posible, la línea de fuerza que atraviesa los primeros trabajos de Michel Foucault y los reclama como segmentos de un proyecto más amplio. Tal proyecto, que es el de una historia crítica del pensamiento entendida como el análisis de las condiciones según las cuales emergen y se modifican las relaciones sujeto-objeto en cuanto "constitutivas de un saber posible", tolera un vasto campo de ejercicio y, a la vez, impone ciertas condiciones, mejor aún, ciertas precauciones a las que inmediatamente aludiremos.

---

<sup>9</sup> Dph., p. 942.

Pero antes es necesario constatar que del campo de ejercicio posible, Michel Foucault se reserva sólo una zona como "propia", es decir, como ámbito en el que desarrollar su particular actividad filosófica. Pues, si es obvio que a una historia crítica del pensamiento han de interesarle -en principio- todos los "juegos de verdad" (independientemente del tipo de verdad que se pone en juego), lo cierto es que Foucault sólo se interroga al respecto de aquellos en los que el sujeto mismo aparece como objeto de un saber posible. Podríamos decir, pervirtiendo una frase célebre, que a Foucault sólo le incumben aquellos juegos de verdad en los que "el hombre es objeto (de conocimiento) para el hombre". El concepto hombre, introducido aquí de forma un tanto lúdica, requiere extrema atención y extrema cautela.

Cuando Foucault emplea la palabra "hombre", cuando alude al "curioso proyecto de conocer al hombre"<sup>10</sup>, cuando habla del nacimiento del hombre<sup>11</sup> o de su posible desaparición<sup>12</sup>, cuando se hace la pregunta -aberrante- al respecto de si el hombre existe<sup>13</sup>, se refiere al concepto general y poco definido en el que cabe tanto el hombre considerado como objeto empírico de unos determinados saberes (eventualmente ciencias), como el hombre considerado sujeto transcendental de todo conocimiento. Y lo que trata de hacer el pensador francés no es tanto discutir la pertinencia o legitimidad de las ciencias humanas sino sus condiciones de posibilidad, es decir, analizar cómo, bajo la forma del "hombre" de las ciencias humanas y del humanismo, el sujeto se ha doblado sobre sí mismo hasta percibirse -en cuanto sujeto- como objeto de(l) conocimiento en el marco de determinados juegos de verdad.

---

<sup>10</sup> FOUCAULT, M.: Philosophie et psychologie. Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire, Febrero 1.965, p. 28.

<sup>11</sup> PC., pp. 8, 10.

<sup>12</sup> Ibid., pp. 374 s.

<sup>13</sup> Ibid., p. 313.

Para consumir tal análisis Foucault ensaya dos vías diferentes. La primera, que revela desde el principio sus implicaciones políticas, se interroga al respecto del sujeto tal y como se configura en relación a una división con carácter normativo que escinde el universo del discurso generando las condiciones en virtud de las cuales el sujeto se ofrece como objeto de conocimiento a través de prácticas concretas (psiquiatría, medicina clínica). El loco, el enfermo -y más tarde el delincuente- son los modos de ser del hombre que Foucault elige como eslabones de una cadena, potencialmente mucho más larga, cuyo cometido sería referir la historia de "lo otro" en nuestra cultura<sup>14</sup>. Junto a esta primera vía -más que frente a ella- se ensaya otra, que no llama a concurso figuras (posiciones de sujeto) marginales o marginadas. Se tratará esta vez de una historia de "lo mismo", es decir, de los modos de ser del sujeto (en cuanto trabaja, vive y habla) en el dominio de unas determinadas formas de conocimiento con estatuto más o menos científico.

Las diferencias notables que pueden percibirse al comparar estas dos vías de análisis apenas empañan la hipótesis que venimos sosteniendo. En ambos casos, y a través de esquemas y conjuntos práctico-discursivos distintos, se realiza un estudio de los diferentes modos de ser del hombre con el fin de describir las formas de objetivación y subjetivación: las condiciones según las cuales el sujeto deviene objeto para un determinado tipo de saber (que puede tener estatuto científico o no tenerlo en absoluto).

El simple uso de expresiones como modos de ser del hombre y posiciones de sujeto revela ya la perspectiva foucaultiana y sugiere un lugar polémico. Pues la "audacia" de Foucault no consiste en afirmar -de manera más o menos retórica- la muerte del hombre. Tampoco en negar, sin más explicaciones, la existencia del sujeto. Lo propiamente foucaultiano consiste en el uso del plural: modos de ser, posiciones. Pero, a través de la

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 9.

introducción de la s en el lugar adecuado, se vulnera la aparente solidez de los universales antropológicos y se discute el prestigio de una supuesta racionalidad general. Veámoslo más detenidamente.

a) El universal antropológico.

De la misma forma que Las palabras y las cosas merece por parte del autor el juicio de "título irónico", La historia de la locura debiera merecer, al menos por parte del lector, el juicio de título falaz. La portada insinúa que caminamos al encuentro de la verdadera forma de la locura tal y como ésta se ha definido trabajosamente a lo largo de la historia y sugiere que vamos a asistir al progresivo abandono de la irracionalidad, la superstición adornada de fantasía, para finalmente enfrentarnos al discurso -débilmente científico- que atrapa la locura tras haber descubierto su verdad secularmente oculta. Y, sin embargo, el texto entrega algo muy distinto de lo que el título parece prometer. Sus páginas se demoran en un pormenorizado estudio que opera una reducción nominalista. Esto equivale a decir que no existe algo así como la verdad de la locura, aquello que constituiría su esencia, el objeto de búsqueda de tantos discursos párvulos a lo largo de la historia y que al fin habría sido revelado a una ciencia más entrenada, más eficaz e incluso más "humana". Pero negar el universal "locura", negar su esencia latente o patente, no significa que la locura no exista, que sea un invento ideológico edificado para servir a las aviesas intenciones de una determinada clase o grupo dominante. La locura, en sus diferentes modos de ser, remite a las reglas de constitución de ciertos discursos con pretensiones de verdad, a ciertos "juegos de verdad" (en los que, evidentemente, el poder no está ausente). No se trata solamente de reiterar la trivialidad de que el concepto locura (como el de sexualidad, o delincuencia, o enfermedad) varía con el tiempo. Se trata de interrogarse al respecto de las condiciones que permiten "según las reglas del decir verdadero o falso reconocer a un sujeto como

enfermo mental"<sup>15</sup>.

Interrogar al respecto de la locura al nivel de los juegos de verdad significa introducir la sospecha de que la locura no existe "esencialmente", que tan sólo existe localizada en un conjunto de reglas que generan sus condiciones de visibilidad. Significa también que el enfermo mental no es sino una de las formas de objetivación del sujeto en el seno de un determinado discurso y de una práctica concreta.

El mismo análisis que Foucault ensaya teniendo a la locura como argumento, será reiterado más tarde enfrentando esta vez el tema de la enfermedad. En ambos casos (y no sólo en ellos) el marco de referencia está constituido por las relaciones entre verdad y sujeto. En ambos casos se remiten las categorías de enfermo, sano, loco, cuerdo, etc... al juego de verdad que les es propio para descubrir el tipo de subjetividad que en él se constituye.

Y este tipo de análisis confirma el presupuesto general de la filosofía de Foucault, la postura teórica que define al pensador francés con mayor precisión. En sus propias palabras: "escepticismo sistemático frente a todos los universales antropológicos"<sup>16</sup>. Bien entendido, escepticismo no significa rechazo, sino precaución, cautela: decisión inicial de no aceptar ningún enunciado o concepto con pretensión de universalidad sin someterlo al análisis crítico que interroga al respecto de las condiciones de su nacimiento, el marco de relaciones en que se inscribe, las posibilidades y límites de su funcionamiento, y, eventualmente, el momento de su declive. El escepticismo -la precaución- no se aplica tan sólo a denominaciones de carácter "atributivo" (enfermo mental, delincuente) sino también al propio concepto hombre tal y

---

<sup>15</sup> Dph., p. 943.

<sup>16</sup> Ibid.

como se tematiza en el espacio teórico de las ciencias humanas y en el ámbito del humanismo. Así hay que entender la pregunta -ciertamente incómoda- al respecto de si el hombre existe, cuestión que interroga al respecto de las condiciones de emergencia de esa figura (el hombre) en el espacio del saber moderno, una figura que no ha venido a llenar el hueco de una ausencia secularmente sentida, una figura cuya desaparición -a juicio de Foucault- no dejará un vacío. La investigación, como se puede ya presentir, ni abandona el concepto hombre, ni enuncia una falacia; por el contrario, trata de explicar, derogando su supuesta universalidad, los distintos modos de ser del hombre en un espacio cultural dado y las posiciones de sujeto que toleran o exigen determinados tipos de discurso.

Para ello Foucault asume unos presupuestos y una metodología de trabajo que, en más de un punto, concuerdan con los de Nietzsche. Con mirada de genealogista<sup>17</sup> escruta la historia para desposeerla del derecho a lo universal, analiza los nacimientos, los desarrollos, los desplomes de todos aquellos conceptos que reclaman para sí la legitimidad del origen y el prestigio trascendental que los haría necesarios. Y allí, en esa historia que no revela finalidad ni sentido, viene a coincidir con Nietzsche en que el hombre es algo que tiene que ser superado. "La Wirkliche Historie reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre"<sup>18</sup>. Lo cual quiere decir que ni los sentimientos, ni los instintos, ni siquiera el propio cuerpo tienen perennidad suficiente: "nada en el hombre -ni tampoco su cuerpo- es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos"<sup>19</sup>. La historia, para quien filosofa con el martillo, no manifiesta la lenta cadencia del reconocimiento progresivo, no es el depósito de las identidades y el refugio del sujeto; más bien al contrario, en ella las identidades se

---

<sup>17</sup> Véase el artículo: Nietzsche, la genealogía, la historia, en Microfísica del Poder (MP.), Ed. de la Piqueta, Madrid 1.979, pp. 7-30.

<sup>18</sup> Op. cit., p. 19.

<sup>19</sup> Ibid.

dispersan y dejan ver la fría prosa de los sistemas, en los que el sujeto se halla siempre situado.

La enfermedad mental no es la forma universal auténtica de la locura, de la misma manera que el hombre del humanismo moderno no es la forma eterna que un saber balbuceante habría perseguido desde siempre sin llegar a atraparla hasta nuestros días. Son figuras que se dibujan sobre el espacio del saber y cuyo nacimiento puede situar Foucault en los albores de nuestra modernidad. Pero al consignar su nacimiento -no tanto al prescribir su muerte- se enuncia la contingencia de tales figuras. Han envejecido tan pronto -dice Foucault- que nos hemos acostumbrado a considerarlas eternas, se imponen con tal contundencia en esta disposición del saber -todavía es la nuestra- que las pensamos como necesarias. Pero al privarlas tanto de la universalidad como de la necesidad, al cuestionar el fundamento de su legitimidad, Foucault hace algo más que epistemología crítica: desvela posibilidades inéditas, abre el camino a nuevos modos de ser del hombre, a nuevas posiciones del sujeto.

Más que confirmar la necesidad de lo existente apuntalando la universalidad y trascendentalidad del fundamento, la investigación de Foucault -reiterando una intuición que W. Benjamin expresó inmejorablemente en su bello texto "El carácter destructivo"<sup>20</sup> funda la posibilidad: "Tengo la impresión de que hay dos grandes familias de fundadores. Están los que edifican, lo que ponen cimientos; y también los que abren huecos, los que excavan. Nosotros, en nuestro incierto lugar, tal vez nos hallamos más próximos a los que excavan: a Nietzsche (más que a Husserl), a Klee (más que a Picasso)"<sup>21</sup>. El objetivo de Foucault en "Las palabras y las cosas" es hacer agujeros en el cerrado bloque del humanismo, excavar alrededor de los

---

<sup>20</sup> BENJAMIN, W.: El carácter destructivo. En: Discursos interrumpidos I. Taurus, Madrid 1.982.

<sup>21</sup> FOUCAULT, M.: Das war ein Schwimmer zwischen zwei Wörtern. Der Pfahl, 2 (1.988), p. 215. Véase el comentario de W. Schmid en Op. cit., pp. 102 s.

cimientos de las ciencias humanas, mostrar que "la muerte del hombre" no es ocasión para la nostalgia sino para la búsqueda: para producir algo nuevo que ni se ve ni siquiera se presiente, algo que ni aguarda en el horizonte ni nos sale presuroso al encuentro. Tal vez el "superhombre".

b) La racionalidad general.

Al adoptar los textos foucaultianos fisonomía histórica -anunciada incluso en el título de alguno- podría pensarse que se rinde en ellos homenaje al progreso de la razón, al crecimiento -intelectual y moral- de la humanidad en su conjunto. Nada más alejado de la realidad. Y nada más alejado de la perspectiva de Foucault que la fe en una racionalidad general portadora de sentido que atravesaría la historia conduciéndola hacia su finalidad propia (sea esta de la índole que sea).

Y sin embargo -es preciso subrayarlo para salir al paso de opiniones infundadas- Foucault no es irracionalista. Analizando serenamente los escritos de Foucault, leyéndolos sin predisposición negativa, puede afirmarse lo contrario: Foucault sería -si la palabra tuviera algún sentido- racionalista en grado sumo. Racionalista hasta el punto de percibir racionalidad donde otros tan sólo perciben ignorancia o exceso; racionalista hasta el punto de no percibir ninguna racionalidad párvula o deficiente; racionalista hasta el extremo de no hallar ningún espacio o momento carente de racionalidad.

Lo que ocurre, es que Foucault -en lo que a racionalidad respecta, como en todo aquello de lo que trata su filosofía- es pluralista<sup>22</sup>. Y, consecuentemente, no puede admitir el goteo incesante de una racionalidad (única) sino la conflictiva sucesión de racionalidades específicas (múltiples).

---

<sup>22</sup> DELEUZE, G.: Qué es un dispositivo en VV.AA.: Michel Foucault, filósofo. Ed. Gedisa, Barcelona 1.990, p. 158.

La descripción de racionalidades específicas -elemento central de la filosofía foucaultiana si se atiende al modo de realización- pretende disolver el prestigio del universal, que se restaura continuamente bajo la cobertura de la racionalidad única, lineal o dialécticamente realizada. Y disolver el universal no es sino explicarlo remitiéndolo a sus condiciones históricas: explicitar su contingencia. Como afirma Deleuze refiriéndose a este supuesto del pensamiento foucaultiano: "El universal, en efecto, no explica nada, sino que lo que hay que explicar es el universal mismo"<sup>23</sup>. De hecho, esta tarea la venía realizando con rigor magistral la epistemología francesa, desde Koyré, Cavaillés, Bachelard y Canguilhem. Sin duda, hunde sus raíces en la genealogía de Nietzsche; y, aunque mas problemáticamente, no es del todo aventurado pensarla en relación con la concepción epocal heideggeriana e incluso con la metodología sociopolítica de Max Weber<sup>24</sup>. No se trata, en cualquier caso, de un hallazgo de Foucault, al menos en lo que atañe a sus líneas generales de definición y aplicación.

No nos interesa reparar en la multitud de críticas -tan agrias como poco perspicaces en su mayor parte- que siguieron a la publicación de Las palabras y las cosas. Pero sí es importante aludir, en el marco de lo que venimos exponiendo, al factor desencadenante de la polémica. Pues mientras Bachelard pudo romper el continuismo en el ámbito de la ciencia introduciendo las nociones de obstáculo y corte epistemológico(s), mientras Canguilhem pudo construir su particular historia de la medicina haciéndola girar sobre el concepto de norma, mientras Cavaillés pudo elevar su teoría de la ciencia sobre el supuesto de que "no una filosofía de la conciencia sino una filosofía del concepto es la que puede dar una doctrina de la ciencia"<sup>25</sup>, la aplicación

---

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Al respecto son interesantes los comentarios de Deleuze en Op. cit.; especial referencia a la filiación entre las epistémés de Foucault y las épocas de Heidegger puede hallarse -entre otros lugares- en el texto de M. Frank Was ist Neostukturalismus?. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1.984, pp. 135 ss.

<sup>25</sup> CAVAILLÉS, J.: Sur la Logique et la theorie de la science, P.U.F., Paris 1.947, p. 78.

de similares principios de impugnación de la continuidad histórica (de la racionalidad progresiva) a las ciencias humanas por parte de Foucault no logró la sobria atención, la estudiosa discreción que los trabajos anteriormente mencionados habían merecido.

Y es que Foucault, como Nietzsche -inteligente, sabio, destino al fin y al cabo-, cometió el "delito" de no permanecer en solar tranquilo de las ciencias de la naturaleza: se atrevió a pensar -al nivel del concepto, del sistema, de la estructura- el pilar sobre el que se asientan, no sólo las representaciones colectivas básicas, sino también la autoestima y el orgullo de la modernidad en curso: el hombre. Ahora bien, la sorpresa y el enojo ante la intromisión de Foucault, el sabor agrio de la crítica, indican tan sólo que los antecedentes no han sido tenidos en cuenta: al parecer, nadie había reparado suficientemente en el anuncio profético de Nietzsche en el sentido de que el hombre no sobreviviría a la muerte de Dios; al parecer, nadie había asumido que la epistemología iniciada por Cavaillés y Koyré no sólo pedía reemplazar la filosofía de la conciencia por la del concepto, introducir el sistema en el lugar de la conciencia reflexiva, sino que inauguraba la posibilidad de ubicar la propia "filosofía de la conciencia" en el juego de los sistemas, es decir, pensar al hombre -sujeto/objeto del saber- sobre el fondo de reglas que le constituyen durante un tiempo y para un dominio práctico-discursivo. Y ¿no es cierto que buena parte del camino que lleva a pensar al sujeto -y a la propia filosofía- a partir de posiciones cuyo fundamento no se halla en la conciencia sino en determinadas estructuras y sistemas científicos, la había andado ya Gaston Bachelard cuando se desplazó del cogito (voz activa) al coquitatur (voz pasiva) en el marco de una posible epistemología no-cartesiana<sup>26</sup> y aun cuando investiga las posibilidades de "un kantismo de segunda aproximación", de una analítica no-kantiana, a partir de la química y de microfísica<sup>27</sup>?

---

<sup>26</sup> BACHELARD, G.: Le nouvel esprit scientifique. P.U.F., Paris 1.941, p. 168.

<sup>27</sup> BACHELARD, G.: La philosophie du non. P.U.F., Paris 1.981 (8), pp. 94 ss.

Poco importa mostrar la relación del pensamiento foucaultiano con los análisis y teorías de Bachelard. No se trata tanto de construir una familia, una estirpe, como de señalar un territorio abierto al pensamiento: el territorio de los sistemas, de las reglas de formación de racionalidades específicas; un territorio -vano es señalarlo- ajeno al apriorismo de la conciencia, a la universalidad del sujeto y a las urgencias teleológicas de la racionalidad general. En ese amplio territorio Foucault queda perfectamente ubicado. Y sólo en ese territorio tiene sentido hablar del "nacimiento y muerte" del hombre (siendo conscientes del peligro que implica el uso de tales metáforas), o, más precisamente, de las condiciones -históricas e inmanentes- de subjetivación y objetivación.

En ese territorio en el que se quiebran los dogmas -en el que lo trascendental no sirve como fundamento ni la utopía como coartada- se encuentran la experiencia de Foucault y el genio solitario de Nietzsche. Este último pretendió desenterrar los comienzos humildes (vergonzosos incluso) de todo lo presuntamente noble, mostrar la contingencia de lo presuntamente necesario. Foucault, por su parte, afirma: "La experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta"<sup>28</sup>.

c) El orden y el fundamento.

El hombre habita una cultura. Y "una cultura -afirma G. Ganguilhem- es un código de ordenamiento de la experiencia humana bajo una triple relación: lingüística, perceptiva, práctica; una ciencia o una filosofía son teoría o interpretación del orden. Pero las segundas no se aplican directamente a la primera. Suponen la existencia de una red o de una configuración de formas de aprehensión de las producciones de la cultura que constituyen ya, en

---

<sup>28</sup> TY., p. 137.

relación con esta cultura, un saber que está más acá de las ciencias o de las filosofías. Esta red es invariante y única en una época, que se define, es decir, se recorta, por referencia a ella"<sup>29</sup>.

Apenas cabe imputar a esta frase de G. Canguilhem error u omisión si de lo que se trata es de definir el espacio en el que se desarrolla el análisis foucaultiano. Que tal análisis reciba temporalmente el nombre de arqueología no constituye aquí un problema de primer orden. Como tampoco lo constituye el despliegue metodológico o procedimental vinculado a la mencionada denominación.

Sí nos interesa, por el contrario, apoyándonos en la palabra (arqueología) completar la definición del espacio que constituye su objeto. Como bien apunta W. Schmid, Foucault reclama para su denominación "el lúdico derecho que otorga la etimología"<sup>30</sup>. Y, en este sentido, entiende la arqueología como la descripción del archivo (el juego de las reglas que determinan para una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados). Pero la arqueología busca también el arché entendido, no como el lugar de origen, sino como la estructura fundamental -contingente, histórica- que rige los comienzos -las súbitas apariciones, las emergencias- de acontecimientos discursivos. Arché, sin embargo, no dice sólo fundamento, sino también poder; es Heidegger quien lo señala: "Hemos de entender la palabra griega arché en su sentido pleno. Nombra aquello de donde algo emerge. Pero este "de donde" no es dejado atrás en el emerger, más bien el arché deviene aquello que el verbo archain dice: lo que domina"<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> CANGUILHEM, G.: ¿Muerte del hombre o agotamiento del Cogito? en: VV.AA.: Análisis de Michel Foucault. Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1.970, p. 128.

<sup>30</sup> FOUCAULT, M.: Réponse an Cercle d'Epistemologie. ed. cit., p. 19; véase también SCHMID, W.: Op.cit. pp. 102 ss.

<sup>31</sup> "Das griechische Wort arché müssen wir im vollen Sinne verstehen. Es nennt dasjenige, von woher etwas ausgeht. Aber dieses "von woher" wird im Ausgehen nicht zurückgelassen, vielmehr wird die arché zu dem, was das Verbum archein sagt, zu solchem, was herrscht".

Así pues, en cuanto descripción del archivo, la arqueología se dirige al conjunto de reglas (red, configuración) sobre la que se constituye el saber consciente de una determinada época: a la estructura fundamental que rige las apariciones y, a la vez, domina los conocimientos.

No es difícil observar que se trata del mismo espacio señalado por Canguilhem: el espacio fundamental del orden, o, como también lo denomina Foucault, el a priori histórico, el inconsciente de una cultura.

Toda la investigación de Foucault se desarrolla en ese espacio fundamental del orden: no trata de atravesarlo en pos de una "experiencia" originaria e inmediata; tampoco se ubica en el espacio reflexivo de las ideas, espacio -dicho sea sin acritud- superficial, que supone el orden como condición de posibilidad. El único ser del que Foucault se permite hablar es el ser bruto del orden: la única experiencia que conjura es la "experiencia desnuda del orden y sin modos de ser".

Quizá sea conveniente recordar que el título previsto para el libro que hoy conocemos como Les mots et les choses era precisamente El orden de las cosas<sup>32</sup>; y que si Foucault pudo afirmar con respecto al primero: "se trata de un título irónico", es precisamente porque el texto no trata ni de las palabras ni de las cosas, sino de la red o sistema que, entre unas y otras, las hace posibles en sus diferentes configuraciones. Ya desde las primeras páginas, Foucault pretende situar la investigación en un espacio intermedio entre la experiencia y la mirada: el orden, como modo fundamental del saber, que sostiene "en su unidad sin fisuras la correlación secundaria y derivada de las

---

HEIDEGGER, M.: Was ist das die Philosophie. Neske, Pfullingen 1.956, p. 24; importante aproximación a todo ello en SCHMID, Op. cit., pp. 105 s.

<sup>32</sup> El título ya estaba registrado, lo que obligó a Foucault a retitular su obra. Las traducciones inglesa y alemana respetan, sin embargo, la intención original del autor (The Order of Things. Die Ordnung der Dinge).

ciencias y de las técnicas nuevas con objetos inéditos"<sup>33</sup>. La alusión a la experiencia y la mirada tiene aquí una doble intención: por una parte se trata de ubicar el orden en un espacio intermedio; por otra, se trata de corregir un desliz terminológico -quizá un descuido- que Foucault había cometido en sus dos primeros libros. En La historia de la locura la palabra experiencia adquiere un protagonismo tal vez excesivo y está débilmente matizada. En ocasiones parece aludir a la posibilidad de una "experiencia de la locura" inmediata y al margen de los órdenes en los que la locura se recorta y adquiere su configuración más o menos precisa. En El nacimiento de la clínica puede suceder otro tanto con la palabra mirada. Si la primera parecía enfatizar el polo "objetivo", esta segunda obra presenta un declive que favorece el protagonismo del polo "subjetivo". Experiencia y mirada, objeto y sujeto, cosas y palabras, se constituyen, sin embargo, por referencia al orden que entre ellas aparece como sistema general de una época: orden o fundamento, arché: el "de donde", lo que domina.

Así pues, al interrogar(se) en el espacio del orden, Foucault repite la pregunta por el fundamento. Pero con una serie de diferencias para con las formulaciones anteriores. No se trata aquí de caminar hacia la substancia o la esencia, tampoco de situar el fundamento en la conciencia o en el sujeto; tampoco de asegurar su posición trascendental. Finalmente, la proposición del fundamento (Satz vom Grund) foucaultiana no apunta a la restitución de una cadena causal que une racionalmente la totalidad de los entes (y exige una causa -primera o final- a modo de fundamento último). Como sugiere W. Schmid<sup>34</sup>, el leibniziano nihil est sine ratione se transforma en Foucault en: nada se da sino en el marco de una racionalidad específica. Tal racionalidad específica es el orden o estructura fundamental, el espacio epistemológico específico de una determinada época: la epistéme. Y lo que se trata de

---

<sup>33</sup> PC., p. 247.

<sup>34</sup> En Op. cit., p. 104.

mostrar, evidentemente, no es su carácter necesario o ahistórico sino, por el contrario, su historicidad, su contingencia. El orden aparecerá como el a priori histórico, condición de posibilidad de la experiencia en una época dada. Si Foucault reclama para este espacio el nombre de inconsciente, no se refiere con ello a una fuerza, a un instinto constante e invariable sino a las configuraciones, a los sistemas o códigos que, para una cultura, definen históricamente los modos de experiencia y conciencia.

No se trata, por lo tanto, de un trabajo tendente a evaluar el desarrollo de las ciencias, la sucesión de las teorías o la evolución de las ideas. El análisis se vierte sobre la red o sistema que hace posibles tanto a unas como a otras con el objetivo de describirlo en su funcionamiento y aislarlo en su contingencia; se trata, en definitiva, de asumir cada uno de los sistemas en su especificidad propia, sin considerarlos como peldaños en la consecución de un eventual progreso. "Es evidente -afirma el propio Foucault- que tal análisis no dispensa de la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que se esfuerza por encontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según qué espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué a priori histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto"<sup>35</sup>.

La perspectiva de Foucault no incorpora más sentido o "razón de ser" que los que se derivan del propio ser del orden: tampoco invoca las exigencias de la razón o la bendición de la utopía para afirmar en ellas su tendencia crítica. Al describir en su positividad los órdenes que rigen el alzado teórico o científico de una determinada época, al mostrar la contingencia y mutabilidad del fundamento, lo que se previene es el postulado de una instancia última: invariable, trascendental y necesaria; correlativamente se afirma la posibilidad -

---

<sup>35</sup> PC., p. 7.

siempre vigente- de que una nueva configuración del saber redistribuya nuevamente el espacio del pensamiento dando cabida a figuras inéditas y produciendo nuevos modos de ser.

Hemos afirmado que tales figuras y modos de ser no se vinculan unos con otros según la forma del progreso: están definitivamente ligados al orden que los hace posibles y que, a la vez que determina sus condiciones de existencia, determina también sus límites, y, en el extremo, su desaparición. Tal vez por ello el término "historia" sea inadecuado para caracterizar el trabajo foucaultiano; tal vez por ello Foucault mantiene una relación tan intensa y tan conflictiva con la historia, que por una parte le es profundamente cercana y por otra profundamente ajena. Pues si la historia incorpora el elemento de la racionalidad, la cifra del sentido, el esquema de la teleología o el imperio de la conciencia, entonces la perspectiva foucaultiana es decididamente antihistórica. De la incomodidad frente a la historia -concebida de esta forma- se deriva el interés por parte de Foucault en diferenciar su tipo de análisis. De ella se deriva también la búsqueda incesante de denominaciones: arqueología, genealogía, historia crítica del pensamiento. El análisis de Foucault se puede definir más adecuadamente, sin embargo, modificando levemente el título de su cátedra en el Collège de France: mejor que "historia", estructura y dinámica de los sistemas de pensamiento: un tipo de estudio que "al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad"<sup>36</sup>.

El rechazo del continuismo histórico es tan tajante como el rechazo de toda parcelación previa del espacio del saber. Foucault reclama para ese "espacio general del saber" todo "lo que hay de pensamiento" en una cultura: "Hay pensamiento en la filosofía, pero también existe en una novela, en la

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 8.

jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión"<sup>37</sup>. La declaración de Foucault a R. Bellour es tanto explicativa como premonitoria. Pues si la alusión a la novela explica el protagonismo que en Las palabras y las cosas tienen determinados textos literarios como los de Cervantes, Sade o Borges, la secuencia final de la frase -en la que se mencionan la jurisprudencia, el derecho o la prisión- anuncia como posibles investigaciones que posteriormente el pensador francés llegaría a realizar.

Y todo ello no quiere decir sino que el acceso al orden, al fundamento o sistema que rige las configuraciones del saber para una cultura y en una época, no se halla exclusiva o preferentemente ubicado al nivel de las ideas, que la filosofía guardaría como tesoro propio. Incorporar "lo que hay de pensamiento" quiere significar que "en una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales y policíacas, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito propio de esa sociedad. Este saber es profundamente distinto de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, las teorías filosóficas, las justificaciones religiosas, pero es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica"<sup>38</sup>.

Cabe, evidentemente, hacer historia de las teorías, las opiniones o las prácticas: historia general o historias de la filosofía, de la literatura, del comercio, de la penalidad, de las religiones... La "historia" de Foucault se sitúa en el espacio que las hace posibles a todas ellas, que las sirve de fundamento y las domina: el espacio del orden, el ámbito del sistema.

d) La pregunta por el sujeto.

---

<sup>37</sup> Entrevista con M. Foucault, en: BELLOUR, R.: El libro de los otros. Ed. Anagrama, Barcelona 1.973, p. 16.

<sup>38</sup> Ibid., p. 9.

Es notorio que, en principio, tanto las bases metodológicas como los presupuestos generales del pensamiento aquí expuesto pueden servir para realizar investigaciones de muy diversa índole. Ya hemos mencionado que sobre presupuestos similares (aunque no del todo coincidentes) ensayó Cavallés una teoría de la ciencia, así como Bachelard pretendió definir el "nuevo espíritu científico" y su filosofía (la filosofía del no). De hecho, en la medida en que se toma por objeto todo "lo que hay de pensamiento", las perspectivas de aplicación son prácticamente ilimitadas.

Sin embargo, los trabajos de Foucault refieren con insistencia pertinaz a las mismas épocas de la cultura occidental (el clasicismo y la modernidad, tal y como el autor los denomina<sup>39</sup>) y se aplican al territorio ocupado por (o colindante con) las ciencias humanas: en todos los casos -y a pesar de las diferencias- en el horizonte de la mirada del "arqueólogo" se sitúa el hombre, considerado como objeto y sujeto de determinados saberes y de/a determinadas prácticas. Tanto si se trata de la locura, como de la enfermedad, como de los saberes que se ocupan del trabajo, la vida y el lenguaje (y más adelante de la justicia penal o de la sexualidad) el hombre -en un momento u otro, de una forma u otra- se incorpora al discurso y se somete al análisis foucaultiano.

La obstinada vuelta al hombre como problema sólo puede sorprender, sin embargo, a quien no haya tomado suficientemente en serio las palabras de Foucault: "el sujeto es el tema central de mis investigaciones".

La definición que Foucault hace de su proyecto, si bien sumaria, implica

---

<sup>39</sup> Téngase en cuenta que Foucault utiliza las denominaciones "época clásica" y "modernidad" de una forma que al lector español no puede sino resultarle extraña. Al comienzo de Las palabras y las cosas deja, sin embargo, bien establecidos los límites cronológicos de ambas épocas: "Ahora bien, esta investigación arqueológica muestra dos grandes discontinuidades en la epistéme de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo XVII) y aquella que, a principios del XIX, señala el umbral de nuestra modernidad". P.C., p. 7.

ya la decidida voluntad de investigar las condiciones de objetivación y subjetivación: "Si por pensamiento se entiende el acto que sitúa, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento será un análisis de las condiciones en las cuales son formadas o modificadas ciertas condiciones de sujeto a objeto en la medida en que son constitutivas de un saber posible"<sup>40</sup>.

Se tratará -dado el sesgo del análisis foucaultiano- no de ver cómo un sujeto eterno se comporta con respecto a los objetos en el marco de sucesivos (y progresivos) estadios del saber, sino de determinar el tipo de sujeto, su condición y estatuto, el lugar que ocupa en el ámbito de los conocimientos posibles en una época dada: es decir, el modo de subjetivación; pero de la misma forma -y correlativamente- se tratará de ver cómo (en qué condiciones) algo puede devenir objeto de conocimiento: el modo de objetivación.

Así todo, hay que introducir una restricción (o una elección) más: el trabajo de Foucault no se aplica a todos los juegos de verdad con independencia del tipo de sujeto y objeto que en ellos se determina. Por el contrario y sólo aquellos espacios práctico-discursivos en los que el sujeto se inserta como objeto de un saber posible reclaman su atención.

Efectivamente, el denominador común de una historia de la locura, de la medicina clínica, de la jurisprudencia penal o de la sexualidad es precisamente que, en estos dominios, el sujeto aparece -de formas muy diversas- como objeto de conocimientos, de tratamientos, de discursos y prácticas. Y lo que vincula a estas historias con otra aparentemente alejada (la que estudia la dinámica de determinados saberes que toman por objeto los seres vivos, la riqueza, el lenguaje) es que en ella el sujeto penetra, dada su condición de viviente, hablante y trabajador: y que en la época en que esto sucede surge también el curioso proyecto de conocer al hombre, y, a su

---

<sup>40</sup> Dph., p. 942.

través, la vida, la economía y el lenguaje.

Aquí podemos encontrar una base más fiable para evaluar las relaciones de Foucault con la figura del hombre que la proporcionada por el llanto o la ira de los guardianes del humanismo ( de los humanismos, para hablar con precisión). A estos últimos, que nunca tomaron excesivamente en serio la locura de Nietzsche, que se habían visto recientemente importunados en su reposo por el estructuralismo, la filosofía de Foucault no pudo sino parecerles un atentado contra la moral y las costumbres (muy recientes, en cualquier caso), un atentado, no contra los valores más altos, pero sí contra los más propios: inquietos por el frío análisis foucaultiano al respecto del nacimiento del hombre -prácticamente incontestable- prefirieron rebelarse contra la parca y cauta profecía que cierra Las palabras y las cosas en la que se anuncia -con impaciencia poco disimulada- su posible desaparición.

La presentación que hasta ahora hemos hecho de los presupuestos de Foucault debe darnos la pauta para afrontar la cuestión con menos ira y más estudio. Para ello es preciso recordar dos cosas:

Primera: que la historia crítica del pensamiento se ubica en el espacio del orden previo a las teorías y no al nivel de las teorías mismas. El texto de Foucault no puede, por lo tanto, ser leído como una denuncia del humanismo y/o una apología del estructuralismo. Estudia, por el contrario, las condiciones de posibilidad de ambos. Y si se expresa con excesiva virulencia con respecto al hombre es tan sólo porque se ha intentado hacer de él fundamento necesario del conocimiento, forma auténtica del sujeto, punto final -felizmente hallado- del progreso racional. Para un pensador que -como ya hemos dicho- pretende mostrar la contingencia y fragilidad del fundamento (de cualquier fundamento) la intromisión del hombre en el espacio del saber como sujeto y objeto del mismo es explicable en lo que respecta a su

irrupción y criticable en cuanto se presume -lo veremos mas adelante- investido de necesidad.

Segunda: que la historia crítica del pensamiento tiene como punto de partida la actualidad. Es decir, recorre la historia con la intención de responder a la pregunta ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?. No trata con ello de reencontrarse con una identidad trabajosamente lograda. Tampoco de hacer una apología del presente. Trata de socavar todo aquello que la actualidad presenta como eterno, necesario o trascendental. Es absolutamente incorrecto pensar que Foucault mantiene un idilio con la teoría de la representación que le lleva a comportarse con injusta hostilidad frente al hombre. En la medida en que la representación y el hombre ocupan en momentos sucesivos el lugar del fundamento, Foucault trata de mostrar la contingencia de ambos, la equivalente fragilidad de ambos. La mayor acritud frente al hombre se explica con facilidad: mientras la representación pertenece a un pasado sin retorno posible, el hombre mantiene ocupado el lugar del fundamento. Y determinadas ciencias, determinadas teorías filosóficas, exigen su vigencia, postulan su eternidad, predicán su necesidad. Foucault explica el nacimiento y declive de la representación (antes fueron los de la semejanza); del hombre sólo puede explicar el nacimiento: la "muerte" es, como veremos, un imperativo ético-político y también el augurio de una nueva configuración del saber, una nueva posibilidad de pensar.

De ambas posibilidades habla Foucault: "pensar en el vacío del hombre desaparecido" se insinúa como futuro del pensamiento; futuro tal vez inmediato, puesto que lo anuncian ya la literatura, el psicoanálisis, la etnología, la lingüística. "Liberar al hombre del hombre" liberándonos del hombre mismo, se insinúa como objetivo ético-político que entraña la modificación de la actual forma de ser del sujeto. Sólo para quienes -como

Sartre- piensan al hombre del humanismo en términos de autenticidad, la "muerte del hombre" que Foucault anuncia tiene trazas de apocalipsis.

Y, sin embargo, cada vez se confirma de forma más contundente la sospecha foucaultiana referente a la muerte del hombre. Sin Foucault ya en la escena filosófica, las direcciones que asume el pensamiento se alejan cada vez más del paradigma de la conciencia y del sujeto trascendental kantiano o cartesiano. Las múltiples subdivisiones de la teoría de sistemas (en matemáticas, biología, cibernética, sociología...) atraviesan el espacio de la conciencia y buscan en otra parte la racionalidad de las estructuras; sortean las exigencias del humanismo y requieren un fundamento cuyo espacio nadie ha sabido definir todavía.

Tal vez el futuro permita pensar al hombre con la misma precisión, con la misma audacia, con las que Foucault pensó la representación: quizá con un cierto cariño que alguien considerará nostalgia.

## 2.- El discurso sobre el hombre.

En el espacio de la cultura occidental se han sucedido -sin más razón de ser que su propia existencia- diversas configuraciones del saber, diversos códigos o sistemas ordenadores del pensamiento y la acción. Sólo uno de ellos -afirma Foucault-, precisamente el que se inaugura en los albores de nuestra modernidad (comienzos del siglo XIX) ha solicitado al hombre y le ha conferido el doble papel de sujeto y objeto del conocimiento.

Todos esos códigos o sistemas han satisfecho por un tiempo la necesidad de fundamento, han entretejido la red básica sobre la que se han alzado las teorías, se han desarrollado las disputas y han envejecido las ciencias. Para una mirada como la nuestra -transida de historia, progreso y racionalidad- las teorías, disputas y ciencias a las que aludimos pasan por

estadios imperfectos y superados en un largo camino que exige ensayos y tolera errores. Puede que esto último sea cierto si nos situamos al nivel de la historia de las ideas.

Pero el caso de Foucault no es el mismo. Foucault pretende mostrar la íntima coherencia de los sistemas, el orden que configuran. No le ocupa tanto la discusión de las teorías o las ideas como describir el orden al que pertenecen y al que se adecúan sin discrepancia o reserva: describir las condiciones del decir verdadero, el espacio epistemológico fundamental que hace posible "estar en la verdad" de la época<sup>41</sup>.

Puede pensarse que este trabajo, eminentemente descriptivo, margina o posterga la crítica. Se trata de nuevo de un juicio inducido por la miopía moderna, que sólo concibe la crítica según los presupuestos propios, es decir, asentada sobre el sujeto y cobijada por la racionalidad general. Foucault sugiere otra perspectiva: si describir el espacio fundamental del orden en su coherencia sin resquicios es dar cuenta de las condiciones que para una época articulan y hacen posibles el pensamiento y la acción, la descripción es en sí misma crítica, por cuanto muestra la inserción epocal, la contingencia y la fragilidad del fundamento. Al plegar la descripción sobre la actualidad, que -no lo olvidemos- constituye su punto de partida y su lugar de referencia, el orden que nos determina y el fundamento que nos sostiene, quedan implicados en la trama de una historia que no se mueve urgida por criterios de sentido e imperativos de razón: proclaman su estatuto de acontecimientos, renuncian a la impostura de la necesidad y a la coartada de la universalidad.

Algunos trazos de esa historia son los que Foucault presenta en Las palabras y las cosas. La cuestión con la que el texto se inicia, que a menudo parece perderse, para ser recuperada al final del mismo, resulta tan interesante

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, M.: El orden del discurso (OD.), Ed. Tusquets, Barcelona 1.973, pp. 30 ss. La expresión "estar en la verdad", la toma Foucault de G. Canguilhem.

como extraña: ¿cómo -en qué condiciones- ha podido el hombre penetrar en el espacio fundamental del saber?, ¿cómo ha podido erigirse simultáneamente en sujeto y objeto del conocimiento?.

Dos tareas acomete Foucault a modo de preámbulo. La primera, necesariamente breve, es mostrar el ser desnudo del orden, el espacio reticular del fundamento. La segunda es describir un modelo de orden en el que no hay lugar para el hombre.

Se sabe que para realizar ambas tareas el autor prescinde de textos filosóficos, teóricos o científicos. Elige, por el contrario, dos documentos presuntamente suntuarios, dos documentos que, para el científico receloso, no se alzarían como conocimiento sino como ornamento: un pequeño texto de Borges y un gran cuadro de Velázquez (Las Meninas).

El primero de ellos da cuenta de una clasificación de los animales<sup>42</sup> que arremete violentamente contra todo orden que podamos considerar razonable. No excluye aparentes reiteraciones, inclusiones de unos elementos en otros, intolerables saltos. La lectura que Foucault hace del texto omite cualquier juicio de valor al respecto de la clasificación. En el extremo, se concentra en la sorpresa que produce por contraste. Y el contraste se produce, no por la mención de determinadas figuras -todas ellas comprensibles e incluso familiares- sino por la presencia (aparente ausencia) de algo que habita los intersticios de la clasificación: el criterio.

El principio que rige y organiza la clasificación, para nosotros ignoto, no sólo subraya el exotismo del documento sino que muestra el límite de nuestro

---

<sup>42</sup> "Los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper un jarrón, n) que de lejos parecen moscas", PC., p. 1. El texto de Borges (El idioma analítico de John Wilkins) en Otras Inquisiciones. Alianza ed., Madrid 1981 (3) pp. 104ss.

pensamiento<sup>43</sup>. La imposibilidad de pensar tal clasificación, que, sin embargo, se abalanza sobre las cosas con la pretensión de ordenarlas, nos induce a pensar que tal vez esas mismas cosas, las que cotidianamente atraen nuestra mirada y descubren semejanzas y diferencias, no se nos entregan inocentes y desnudas, huérfanas de ley y carentes de orden. "De hecho -afirma Foucault- no existe ni para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo"<sup>44</sup>.

La sospecha de que un criterio determinado se interpone entre la mirada y las cosas, de que estas no se nos manifiestan sino sobre una estructura de orden, no supone ningún descubrimiento. Ya Sidney Hartland afirmaba: "La percepción de las semejanzas por parte del salvaje difiere mucho de la nuestra. El ve un parecido entre objetos que a nuestros ojos no tienen un sólo punto en común"<sup>45</sup>. Pero mientras a Hartland la constatación de la diferencia le llevaba a certificar la superioridad de la mirada occidental frente a las "categorías confusas" o la "mente prelógica" del salvaje, Foucault tan sólo repara en la presencia del orden y hace de ella el punto de partida de su estudio. Pues el orden, interpuesto entre la mirada y las cosas, impone las condiciones de visibilidad y de enunciación, se erige en condición de posibilidad tanto de la percepción más nimia como de la teoría más compleja: "Los códigos fundamentales de una cultura- los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá"<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> PC., p. 1.

<sup>44</sup> PC., p. 5.

<sup>45</sup> Citado en MALINOWSKI, B.: Crimen y costumbre en la sociedad salvaje. Ariel, Barcelona 1.978, p. 66.

<sup>46</sup> PC., p. 5.

Al situarse en el nivel del código (entre las teorías y la "experiencia", entre las palabras y las cosas) Foucault propone un estudio fundamental en el que no se trata de impugnar el valor de las hipótesis científicas o de las reflexiones filosóficas sino de describir el fundamento implícito (inconsciente) que se sitúa a la base de ambas.

Con esa intención recorre el paisaje epistemológico del Renacimiento, el Clasicismo y la Modernidad. Pero, sin duda, no sólo con ella. Antes de comenzar el prometido viaje, Foucault se demora en una soberbia y minuciosa lectura de "Las Meninas". El estudiado sobresalto que el análisis del cuadro produce, su privilegiada posición -a modo de frontispicio- delatan la segunda (y posiblemente principal) intención de Foucault: en la medida en que, a juicio del autor, el cuadro de Velázquez "representa la representación" -el código del clasicismo- y en la misma no aparece (y no es posible que aparezca) la figura del "observador observado", es decir, del hombre tal y como se construye en el espacio del saber a comienzos del siglo XIX, Foucault muestra un espacio de orden en el que el hombre no es posible ni necesario.

La lectura de Las Meninas confirma que el discurso foucaultiano tenderá a explicitar la inserción del hombre en el campo de saber. Pues no siempre ha estado presente: "Por extraño que parezca, el hombre -cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates- es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente el saber- (...) reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá cuando éste encuentre una forma nueva"<sup>47</sup>.

Antes de acometer la descripción del orden clásico -aquel del que el

---

<sup>47</sup> PC., pp. 8-9.

cuadro de Velázquez sería fiel representación- analiza Foucault la epistème (el a priori histórico) del siglo XIV. El saber preclásico, por lo tanto. La red se teje, en aquella época, en torno a la semejanza y sus cuatro figuras principales convenientia, aemulatio, analogia y sympathia. Las cuatro forman un sistema (malla de relaciones) que se cierra con las signaturas: el mundo es un conjunto marcado y descifrable. El conocimiento supone el cuidadoso registro de las signaturas y su desciframiento metódico y completo. Entre las cosas y las palabras, entre las cosas mismas, entre las propias palabras se da una trabazón necesaria que excluye el arbitrio. Conocer será leer correctamente y saber interpretar los signos dispersos -pero correspondientes- que componen la prosa del mundo.

En el siglo XVII, sin embargo, la red se ha deshecho, la semejanza, que había asegurado durante una época el orden del mundo y la corrección del conocimiento, sólo induce a error. Del abismo que abre esta ruptura, la aventura de Don Quijote es, según Foucault, la máxima muestra: Don Quijote es el último caballero de la semejanza que deambula -loco ya, irrisorio ya- en un territorio ajeno, el de la representación. Rota la correspondencia inmediata entre el lenguaje y el mundo, el caballero, que es la repetición postergada de los viejos libros, sólo puede pasear sobre el nuevo mundo su asimetría convertida en extravagancia.

Mediando una discontinuidad cuyo estatuto "no resulta fácil establecer"<sup>48</sup> el pensamiento deja de pensar dentro de la semejanza: Descartes, al comienzo de las Reglas, denuncia el hábito (quizá todavía común) de recurrir a ella<sup>49</sup>. Bacon reitera la crítica. El pensamiento, que había descansado largo tiempo sobre la correspondencia entre el lenguaje y el mundo, se eleva ahora sobre el fundamento de la mathesis: la ciencia de la

---

<sup>48</sup> PC., p. 57.

<sup>49</sup> PC., p. 58.

medida y el orden. El lenguaje -transparente y neutral- no garantiza la corrección del conocimiento de los seres, no es su marca precisa sino un mero instrumento.

La relación con la mathesis determina el conocimiento, que se define como posibilidad de establecer una clasificación ordenada. Tres regímenes empíricos se alzan sobre el suelo fundamental del orden: corresponden a los dominios de la Gramática general, la Historia natural y el Análisis de las riquezas. Las tres incorporan la lógica de la Representación, dignamente establecida en la Logique de Port-Royal: "a partir de la época clásica, el signo es la representatividad de la representación en la medida en que ésta es representable"<sup>50</sup>.

En el elemento general del orden, la Historia natural, el Análisis de las riquezas (teorías de la moneda y del valor), así como la Gramática general son ciencias de los signos; atraviesan el espacio de la representación formando series de continuidad y equivalencia y cerrándose en un cuadro<sup>51</sup> que tendría que mostrar, en el extremo, la serie completa de los signos, los caracteres que aseguran el conocimiento total, organizado y preciso.

Puede pensarse que el espacio descrito es el precedente arcaico de algo que se anuncia en el horizonte, de algo que la razón no tardará en descubrir: las ciencias de la vida, de la naturaleza o del hombre. Lo que Foucault trata de mostrar es, por el contrario, que en la epistème clásica el hombre, la vida, la naturaleza, el trabajo o el lenguaje no existían: es decir, no estaban constituidos como objetos empíricos, no se ofrecían a la curiosidad del saber. Estamos tan acostumbrados a la existencia cotidiana de estas "realidades" (no hay ironía en la expresión: para nosotros son las únicas) que apenas podemos

---

<sup>50</sup> PC., p. 71.

<sup>51</sup> Pc., pp. 80 s.: "El centro del saber en los siglos XVII y XVIII, es el cuadro".

concebir un tiempo en el que existieron los seres pero no la vida, las riquezas pero no la producción, las palabras pero no el lenguaje; apenas podemos, en definitiva, concebir un paisaje epistemológico -completo, coherente y cerrado- que pensó la totalidad de lo pensable sin pensar al hombre. Y, sin embargo, tenemos el catálogo completo de los tres dominios empíricos que Foucault describe con morosa precisión. La Gramática general articuló las palabras en series, analizó todas y cada una de las líneas según las que se disponen, plegó las palabras sobre las cosas y alimentó la esperanza de una lengua "bien hecha", una red que, al atravesar todo el campo de la representación, valía como ciencia. En parecidos términos cabe expresarse al respecto de la Historia natural (clasificación de los seres) y del Análisis de las riquezas (teorías del cambio, el precio, la moneda y el valor): no en vano pertenecen a la misma disposición fundamental, crecieron en el mismo espacio epistemológico. Pues bien, en ese espacio las mencionadas ciencias jamás se encontraron con el hombre, su dominio de empiricidad se erigía ante ellas completo y sin lagunas, lo recorrieron sin tolerar omisiones: y en él, el hombre no existía.

Sólo al final del siglo XVIII, cuando la cerrada coherencia del cuadro sea removida por la penetración de la historicidad, cuando la historia comience a fungir como "fundamental forma de ser" de lo empírico, se abrirá la posibilidad -tal vez la necesidad- de pensar al hombre. Todavía tardará unos años en aparecer. Pero en la nueva configuración apoyada en la historia, atravesada por los procesos de la vida, el trabajo y el lenguaje, el hombre tiene sitio: se recortará como figura nueva, recién llegada al espacio del saber, se alzarán sobre su finitud recién estrenada en esa acrobática forma que aún hoy nos resulta familiar (tan familiar que no reparamos en la dificultad de la postura): observador observado, objeto privilegiado de las ciencias y sujeto de todo conocimiento.

Llegará el momento en el que alguien (y el hado designará a Kant) pueda concentrar la tarea del pensamiento en la pregunta ¿Qué es el hombre?. El

episodio es tan conocido que tal vez se haya pasado por alto la novedad de la pregunta, y su importancia. En el seno de la filosofía crítica se comienza a bosquejar una figura más ambigua que mediadora, una figura que resumirá y mezclará los dos dominios -trascendental y empírico- que Kant había separado. Esa figura es el hombre. Su irrupción abre un territorio al pensamiento: quizá todavía habitemos en él.

Lo que no cabe pensar es que el hombre vino a llenar una laguna, a aportar rigor a unas ciencias menesterosas y balbuceantes, a corregir un error. El hombre no es un descubrimiento sino un acontecimiento: no había permanecido oculto entre los pliegues de un saber que ignoró su presencia. Nació en el marco de otro saber, sobre otro orden, en otro espacio epistemológico en el que la producción, la vida y el lenguaje penetraron como dominios empíricos transidos de historicidad.

Efectivamente, Ricardo, Bopp, Cuvier incluso, ya no piensan en el espacio del cuadro, ya no ven palabras, seres o equivalencias. La intromisión de la historia hace ver los procesos de la vida, del trabajo y la producción, del lenguaje: nuevas empiricidades sobre las que se articulan nuevos discursos como los de la Biología, la Economía política o la Filología. Pero para que esta mutación se produzca no ha sido preciso afinar la mirada, dotarla de penetración con el fin de que bajo el cuadro estático descubra la movilidad. Lo que ha cambiado es la configuración fundamental que hace posible el pensamiento. En el espacio de la representación -el cuadro- cada cosa tenía su lugar estable y fijo: la totalidad componía un orden. El núcleo de las nuevas empiricidades y de los nuevos saberes no es, sin embargo, el orden sino la organización; y el principio organizador es el tiempo que porta las cosas en su devenir incesante<sup>52</sup>. Lo cual quiere decir que las propias cosas han mudado su estatuto, han dejado de ser representables para adoptar el modo de ser de la historicidad.

---

<sup>52</sup> Véase SCHMID, Op. cit., p. 124

Nos hallamos -y hay que tenerlo muy en cuenta- en el umbral de la modernidad. Por pisar un suelo que todavía es el nuestro, por movernos dentro de unos límites que nuestra mirada no puede circundar (no en vano los contempla desde el interior) es comprensible que el discurso de Foucault se resienta en su eficacia descriptiva. Pero esa necesaria mácula se ve de sobra compensada por el incremento del interés crítico. Al situarse en la actualidad, al acometer la empresa de problematizar el sistema que nos constituye, el texto foucaultiano adopta la única forma de crítica que para el autor francés resulta adecuada: erosionar el fundamento, construir la posibilidad.

En este marco se inscribe el análisis de la constitución del hombre en el saber moderno, sin duda el punto más polémico de cuantos Foucault desarrollara a lo largo de su carrera.

La tesis de Foucault es, sin embargo, tan sencilla (tan cauta incluso) que no debiera provocar alarma. Dice así: en el sistema del saber clásico, en el orden de la representación, el hombre tenía su lugar, quizá privilegiado, pero el saber clásico no pudo pensar al hombre; sólo la mutación producida a principios del siglo XIX en el sistema fundamental del saber permitió -precisamente por (y al) constituirse la historicidad en "modo de ser" de las cosas- la aparición del hombre en el campo epistemológico a la vez como objeto para determinadas ciencias y sujeto de todo conocimiento.

No hace falta demostrar aquí la primera parte de esta tesis. Foucault dedica más de doscientas páginas a describir el sistema del saber clásico, un sistema en el que el hombre no se da como objeto al pensamiento. Es notorio que, en ese espacio, no podríamos hallar algo así como "ciencias humanas"; es demostrable que las ciencias existentes -es decir: las únicas posibles- al recorrer sus respectivos dominios empíricos no encontraron la figura privilegiada del hombre ni el hueco que habría delatado una carencia fundamental.

El sistema reticular del orden clásico pensó la totalidad de lo existente sin pensar al hombre.

El hombre -evidencia del saber moderno- se destacó sobre la base de tres nuevos dominios empíricos atravesados por la historia: sobre la base de tres procesos como son la vida, la producción y el lenguaje. En el ámbito del nuevo sistema se reveló como ser hablante, como productor y como portador del lenguaje.

Ahora bien, en el mismo espacio moderno, el ser del hombre está debilmente asegurado, los procesos que le atraviesan y sobre los que se constituye no procuran suficiente estabilidad.

El hombre, afirma Foucault, se descubre como finitud y hace de ella fundamento. A través de una analítica<sup>53</sup> de esa misma finitud pretende legitimar el conocimiento. Reparemos en la dificultad de la postura. El hombre sólo puede percibirse en la finitud que los tres dominios empíricos mencionados le confieren: experimenta la vida en su propio cuerpo, la producción y el trabajo en sus necesidades y deseos, el lenguaje en su pensamiento y en su propia voz. El hombre hace -por lo tanto- la experiencia de su finitud fundamental sobre tres procesos que no obstante le atraviesan sin apenas detenerse: ya que el comienzo de la vida no coincide con el de su cuerpo, el lenguaje no nace ni muere con sus primeras frases, el trabajo no es contemporáneo de sus necesidades<sup>54</sup>. Los tres dominios empíricos le

---

<sup>53</sup> No es preciso insistir en que, desde Kant, la analítica investiga el soporte de las representaciones, es decir, determina sobre qué puede fundarse la representación y el análisis de la misma, así como su legitimidad.

<sup>54</sup> "A decir verdad, este primer descubrimiento de la finitud es inestable; no hay nada que permita detenerlo en ella; y ¿acaso no podría suponerse que promete a la vez este mismo infinito que rehusa, de acuerdo con el sistema de la actualidad?. La evolución de las especies quizá no esté aún terminada; las formas de la producción y del trabajo no dejan de modificarse y quizá llegará el día en el que el hombre no encontrará ya en su trabajo el principio de su enajenación, ni en sus necesidades el recuerdo constante de sus límites; y nada ha probado tampoco que no descubrirá aún sistemas simbólicos lo suficientemente

muestran simultáneamente su existencia y sus límites: son ellos los que le colocan en la difícil posición de ser sujeto y objeto. Efectivamente, como el hombre no habita el mundo de la representación, como las cosas ya no están allí -estáticas y fijas- para ser sometidas por la percepción, el análisis y el orden, el hombre ha de mostrar "cómo es posible que las cosas, en general, se den a la representación, en qué condiciones, sobre qué suelo, dentro de qué límites pueden aparecer en una positividad más profunda que los diversos modos de ser de la percepción". Y puesto que descubre en su propia finitud las positividades que la determinan como tal (la vida, el trabajo y el lenguaje) a la vez objetos y condiciones de todo lo que se muestra, la analítica de la finitud se convierte en fundamento de esas mismas positividades, es decir, las condiciones de posibilidad del conocimiento remiten a un ser que simultáneamente es objeto empírico de ese mismo conocimiento. Como dice F. Wähl: "Del hombre, como nudo epistémico, es rigurosamente contemporánea la paradoja que gobierna toda la filosofía moderna: buscar el fundamento en un ser finito"<sup>55</sup>.

Fundar el conocimiento en su propio ser cognoscible y finito: tal es la tarea del hombre en el espacio de pensamiento moderno. Doble papel que le coloca, a él que ha nacido en el extremo de la filosofía crítica, en situación de repetir la experiencia de aquello que Kant denominó "sueño dogmático": amalgamar lo trascendental y lo empírico. "Sueño antropológico" es la expresión que Foucault utiliza para referirse a este nuevo ensayo de fundamentación.

Y por la misma razón, por la condición de doble empírico-trascendental, por la obligación de fundar lo que empíricamente le constituye, se enfrenta el hombre a la permanente empresa de pensar lo impensado y de atrapar un

---

puros para disolver la vieja opacidad de las lenguas históricas". PC., p. 305.

<sup>55</sup> WAHL, F.: Qu'est-ce que l'estructuralisme. Seuil, Paris 1.968, p. 362.

origen que continuamente se le escapa<sup>56</sup>. Al pensar las positivities que desde siempre le configuran se encuentra permanentemente con un fondo de sombra: un trabajo que se le impone desde la inminencia oscura de la necesidad y el deseo, un lenguaje cuyas estructuras no domina, una vida que le acoge en la presencia inatrapable de la muerte. De la misma forma, al tratar de pensar el origen, el hombre se encuentra con procesos sin edad de los que nunca es contemporáneo.

El hombre -afirma Foucault- sólo ha sido posible en este espacio epistemológico y en esta difícil postura. Tal espacio ha propiciado la construcción de la antropología y las ciencias humanas, que participan del mismo carácter híbrido del ser que les sirve de objeto. La psicología, la sociología, no son propiamente ciencias; pero tampoco son mera ideología nacida para servir a causas dudosas. Encuentran su acomodo legítimo en el saber moderno, entre la filosofía y las ciencias propiamente dichas. Al tomar al sujeto como objeto, es decir, al tratar sobre el hombre tal y como ha sido constituido en la modernidad, se debaten entre los compromisos empírico y trascendental sin renunciar -sin poder renunciar- a ninguno de ellos.

Pero no se trata aquí de hacer problema de las ciencias humanas, de discutir su estatuto o proponer alternativas que mitiguen su continua oscilación. Se trata del hombre, de su irrupción, de su consistencia, de su posible desaparición.

Lo que ha ocupado a Foucault a lo largo de su ensayo más polémico ha sido precisamente mostrar cómo el hombre -ese ser que sin quererlo nos habita- ha sido "construido por la demiurgia del saber" en fecha reciente, mostrar que no ha pertenecido desde siempre a la nómina de los objetos pensables, que tan sólo en un determinado momento -a comienzos del siglo

---

<sup>56</sup> PC., p. 313-326. Un comentario fiel, meticoloso y pormenorizado en DREYFUS/RABINOW, Op. cit., p. 26-43.

XIX- se dieron las condiciones para que naciera en el espacio de un saber recién formado. Hay que suponer que si una configuración del saber exigió su presencia, otra -tal vez inminente- puede cancelarla sin alboroto y sin tragedia.

De hecho -afirma Foucault- hay signos suficientes como para empezar a elaborar un discurso que considere la "muerte del hombre". El psicoanálisis, la etnología, la lingüística evolucionan en un espacio que traspasa la conciencia no para hallar un inconsciente que sería su secreto mas íntimo, sino para -en el exterior del hombre- encontrar aquello que hace posible todo el saber sobre el hombre: "La etnología, como el psicoanálisis, interroga no al hombre mismo, tal como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre; lo mismo que el psicoanálisis, atraviesa todo el campo de ese saber en un movimiento que tiende a alcanzar sus límites (...) Así pues era muy necesario que ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque alcancen en el hombre lo que está por debajo de su conciencia, sino porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da o se escapa a su conciencia"<sup>57</sup>. La literatura -ya lo hemos comentado- en cuanto hace hablar al lenguaje, en cuanto se prolonga en el infinito de un afuera siempre abierto, en cuanto descubre el lenguaje en su ser, tampoco necesita al hombre.

Se trata de signos cuyo sistema todavía no es posible establecer. Anuncian -dice Foucault- una nueva red, un nuevo código en el que el hombre se desvanece.

Optamos en este momento por despegarnos de la reflexión foucaultiana. Pero no para situarnos en un lugar, exterior y distante, que sirva de trinchera contra ella. Por el contrario, se trata de hacerla más propia y así responder a quienes en el anuncio de la "muerte del hombre" han percibido las sombras del

---

<sup>57</sup> PC., p. 362.

apocalipsis.

En el espacio de la cultura occidental se han dado diversas experiencias de subjetividad incardinadas en diferentes marcos de referencia (no solo epistémicos, sino también políticos). La experiencia moderna es una de ellas, una forma concreta de subjetividad cuya reputación procede, en buena parte, de su inmediatez, de su contemporaneidad: no sólo estamos concernidos sino constituidos por ella. Tanto las categorías que la denominan como las teorías que la interpretan se nos imponen con carácter de evidencia. Su presunta universalidad se desvanece, sin embargo, al componer el mosaico en el que los distintos sistemas de pensamiento y acción muestran, junto a su coherencia y su racionalidad, las diversas posiciones que le han sido conferidas al sujeto.

Las investigaciones de Foucault han completado parte de ese mosaico cuya elaboración es, sin duda, laboriosa: han mostrado posiciones de sujeto en diferentes sistemas de saber, han mostrado posiciones de sujeto con referencia a divisiones normativas (loco/cuerdo, enfermo/sano...), etc. La intención que guía todas esas investigaciones es evidenciar que la forma de subjetividad que la actualidad nos confiere no es ni universal, ni necesaria; que ha sido construida en el interior de un sistema que se nos impone sin más razón que la mera existencia.

¿Qué decir de quienes, en nombre del humanismo, se sublevan contra la insidia de Foucault? ¿Qué decir de quienes ven en el hombre moderno la forma universal de la subjetividad, de quienes hacen del hombre alfa y omega del conocimiento? Foucault afirma que tan sólo cabe oponerles "una risa filosófica, es decir, silenciosa". Pero de hecho les opone algo más. Les opone una investigación meticulosa que intenta restituir los diversos modos de subjetividad del ser humano en la cultura, las distintas posiciones de sujeto que han sido adoptadas según las posibilidades y necesidades de los sistemas

de saber y poder. Una investigación histórica, sin duda. Pero con algunas variantes para con las formas hoy habituales de narrar la historia. Por una parte, no se trata de plegar los diferentes "juegos de verdad" a los designios de una supuesta racionalidad general cuyo desarrollo daría la pauta de la historia. Y, por otra parte, dado que su punto de inserción es la actualidad, la investigación histórica foucaultiana -por él mismo denominada historia crítica del pensamiento- requiere ser leída como ontología de nosotros mismos (de la actualidad, del presente).

La pregunta rectora ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? se deja traducir, en los términos que ahora nos conciernen, de la siguiente forma: ¿a través de qué sistemas y sobre qué tipo de "juegos de verdad" hemos llegado a reconocernos y aceptarnos como objeto dado a determinados saberes con pretensiones científicas? ¿en base a qué procesos hemos construido nuestra propia verdad?

Y lo que se trata de mostrar es que los sistemas y los procesos no son tan fijos, tan estables, tan necesarios como el presente prefiere creer. El sujeto empírico-trascendental, el sujeto epistémico incorporado al orden del saber en los albores de la modernidad se desvanece a medida que el orden se transforma. Y no hay lugar para el llanto ni ocasión para la nostalgia: otros sujetos, otros modos de ser del hombre habrán de nacer en el espacio que deja libre el hombre del humanismo y de la antropología. El lugar -afirma Hölderlin- es el desierto.

A todos aquellos que requieren la solidez del fundamento, a todos aquellos a quienes atemoriza el seísmo que ya se percibe en el espacio del orden y se aferran a la dudosa necesidad del Hombre -manifiestamente contingente- ¿habrá que recordarles -dice Foucault citando a Nietzsche- que cabalgamos sobre el lomo de un tigre?.

#### IV PODER

##### 1.- La pregunta por el poder.

Para una lectura apresurada, y ciertamente superficial, el poder sería el concepto central de la filosofía foucaultiana, el objeto -finalmente hallado- gracias al cual se recuperan unos primeros pasos titubeantes y alguna que otra reflexión despistada. Los primeros serían los pasos dados en pos de una tematización de la locura y la enfermedad, problemas ambos "políticamente sin importancia y epistemológicamente sin nobleza"<sup>1</sup>. Las segundas aludirían al esfuerzo invertido en la polémica narración de una "historia de las ciencias" (Las palabras y las cosas) que, a la vista del trabajo posterior, no sería sino un paréntesis, una especie de capricho incrustado en la "verdadera" trayectoria foucaultiana; la que desde el principio acosa al poder, hostiga sus múltiples formas de aparición, desvela sus secretos, muestra sus maniobras y su injustificable insidia.

Es cierto que alguna frase de Foucault facilita esta interpretación. Un ejemplo: respondiendo a una pregunta de M. Fontana en la que éste señala a Foucault que él ha sido el primero en "plantear al discurso la cuestión del poder", el filósofo francés afirma: "No pienso haber sido el primero en plantear esa cuestión. Al contrario, estoy sorprendido de la dificultad que tuve para formularla. Cuando lo pienso de nuevo, ahora, me pregunto, ¿de qué he podido hablar, por ejemplo, en la Historia de la locura. o en El Nacimiento de la clínica. si no era del poder?"<sup>2</sup>.

La apreciación que, bien entendida, puede sugerir una interesante

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, M.: Verdad y Poder. Entrevista con M. Fontana. En Microfísica del Poder. Ed. La Piqueta, Madrid 1.980 (MP), p. 176.

<sup>2</sup> Ibid., p. 180.

perspectiva de lectura de las primeras obras de Foucault, ha conducido sin embargo a potenciar la imagen de un pensador monolíticamente centrado en el estudio del poder; de un pensamiento unívocamente referido al poder e incluso obsesionado por él<sup>3</sup>.

Incluso el nuevo ordenamiento de la obra foucaultiana que hoy es común, ha servido -salvo excepciones-<sup>4</sup> para dar mayor credibilidad a la imagen de un Foucault casi ininterrumpidamente preocupado por el estudio del poder<sup>5</sup>: una vez desahuciado el prestigio metodológico de la arqueología, obras que antaño contaron entre las más presentables conquistas del método arqueológico y su aplicación al saber, pasan ahora a engrosar la nómina de estudios sobre el poder. Según esto, la Historia de la locura y El Nacimiento de la clínica ya no hablarían del saber psicológico-psiquiátrico y de su lenta elaboración, tampoco de la medicina en cuanto ciencia. El objeto sería institucional: el manicomio, el hospital. El objeto sería la institución que, a la luz de los estudios posteriores, vendría a incluirse en el "archipiélago carcelario": una especie de prólogo -por lo tanto- al texto al que habitualmente se dirige la atención cuando de poder y Foucault se habla, Vigilar y Castigar: el nacimiento de la prisión.

La perspectiva que vamos a sostener en las siguientes páginas no sólo rechaza la anteriormente esbozada, sino que pretende oponerse abiertamente a ella. Resumimos en breves trazos los elementos fundamentales que posteriormente intentaremos articular:

---

<sup>3</sup> BERMAN, M.: Todo lo sólido se desvanece en el aire. Ed. Siglo XXI, Madrid 1.988, p. 24.

<sup>4</sup> Entre ellas cabe mencionar a M. Morey, atento a la totalidad de la trayectoria foucaultiana, en el prólogo a la citada obra de Foucault Tecnologías del yo.

<sup>5</sup> Entre otros DEWS, P.: Power and Subjectivity in Foucault. New Left Review 144, March-April 1.984, pp. 72-95; ALLEN, B.: Government in Foucault. Canadian journal of philosophy. Vol. 21, Number 4, December 1.991, pp. 421-440; BERMAN, M.: Op. cit.; BREUER, S.: Die Gesellschaft des Verschwindens. Junius Verlag, Hamburg 1.993.

Constatar la presencia en la obra de Foucault de múltiples referencias al poder y a los poderes, al ejercicio del poder, a los efectos, tipos y formas de poder, etc... no basta para concluir que el poder es el tema general, el objeto central, de su trabajo. Hay que preguntar aún más. Hay que interrogar, como el propio Foucault hace, ¿por qué estudiar el poder?<sup>6</sup>. A esta pregunta el mismo autor responde con una escueta afirmación: la cuestión del sujeto, y confirma, con evidente laconismo: "No es el poder lo que constituye el tema general de mis investigaciones sino el sujeto"<sup>7</sup>.

Cuando Foucault estudia el poder, apenas se pregunta ¿qué es? sino "¿cómo se ejerce?". Parece no interesarle la esencia del poder, acaso porque no haya tal esencia. Parece interesarle más el ejercicio que el Poder, acaso porque no haya tal Poder. "En términos bruscos diría que referir el análisis del poder al cómo es introducir la sospecha de que el Poder no existe; es preguntarse en todo caso cuáles son los contenidos asignables que se avistan cuando se usa ese término majestuoso, globalizante y substantificador; es suponer que se deja escapar un conjunto de realidades tremendamente complejas cuando uno se somete indefinidamente a la doble interrogación ¿qué es el Poder? ¿de dónde viene el Poder?"<sup>8</sup>.

El tratamiento que Foucault hace de los "tipos de poder", de las "formas históricas de ejercer el poder" no pertenece a la pléyade de opciones teóricas que compiten en el ámbito de la Teoría

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, M.: The Subject and Power. in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow: Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics. University of Chicago Press, 1.982, pp. 208 ss.

<sup>7</sup> Ibid., p. 209.

<sup>8</sup> Ibid., p. 217.

política. Para todas ellas -independientemente de sus presupuestos e inclinaciones- el Poder existe al margen de sus condiciones históricas de ejercicio: se trataría de una especie de invariante conceptualmente atrapable que sobrevuela la historia y se metamorfosea en lo que respecta a las formas externas: instrumentos que usa, instituciones en las que se localiza, instancias de legitimación a las que invoca, etc... Para Foucault -nominalista, pluralista- no hay necesidad ni posibilidad de reducir la multiplicidad de poderes a la presunta unidad del Poder. No cabe el argumento de corto trinitario que sometería la variedad de poderes distintos al único Poder verdadero.

Finalmente: Foucault sugiere un estudio concertado de las distintas prácticas de poder (dominio, gobierno, disciplina, normalización) y los distintos juegos de verdad (saber). Del conjunto saber-poder surgen las tecnologías (que pueden tener carácter institucional pero no es necesario que lo adquieran) en las que se constituye el sujeto visto desde la óptica de las relaciones entre los hombres (individuos y/o grupos). De este enunciado se siguen dos importantes conclusiones:

- a) No hay subsunción del poder por el saber ni viceversa: ambos son autónomos y co-relativos.
- b) El poder no es algo que le llega al sujeto desde el exterior: algo que se tiene, que se conquista o que se pretende. El poder es el universo de relaciones en el que se está. El conjunto de relaciones que constituyen sujeto (en un doble sentido que esclareceremos).

Estos cuatro puntos pueden servir como introducción a la lectura de

algunos textos de Foucault que ahora iniciamos. A lo largo de ella no nos vamos a detener en determinados momentos de los cuales la crítica ha hecho emblema. Tampoco nos proponemos mostrar los esquemas teóricos de los cuales Foucault sería más o menos deudor: el propio Foucault ha insinuado reiteradamente alguno de ellos y multitud de monografías han subrayado los paralelismos (tanto los discutibles como los indudables) de Foucault con otros autores que toman el poder como objeto de sus investigaciones<sup>9</sup>. Lo que si nos proponemos -en primer lugar- es subrayar la especificidad de la óptica foucaultiana aludiendo a alguna de las formas más habituales de tratar la temática del poder<sup>10</sup>.

Se puede afirmar que tal temática ha estado presente -de una u otra forma- a lo largo de la historia del pensamiento y ya desde sus inicios. Del poder tratan los sofistas, del poder habla Sócrates con Alcibiades en el diálogo platónico homónimo, al poder se refiere ocasionalmente la tragedia ática; San Agustín lo tematiza como una de las formas de libido. Santo Tomás ya introduce cuestiones de legitimidad y ejercicio, Maquiavelo indica cómo conseguirlo y cómo mantenerlo, Hobbes y Rousseau estudian el origen y postulan la forma óptima del poder, Montesquieu propone su legítima

---

<sup>9</sup> Al respecto se ha producido en los últimos años una gran cantidad de bibliografía, que ya tiende a ser redundante. En lo que toca a la temática aquí planteada, los estudios comparativos de la óptica de Foucault con las de Nietzsche, Marx y Weber constituyen, con mucho, la mayor parte. Citamos brevemente los que consideramos más importantes: MAHON, M.: Foucault's Nietzschean Genealogy. State University of New York Press, 1.992; PIZEK, J.: The use and Abuse of "Ursprung" on Foucault's Reading of Nietzsche. Nietzsche Studien 19/1.990, pp. 462 ss.; ANSELL-PEARSON, K.: The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory. Nietzsche Studien 20/1.991, pp. 267 ss.; SMART, B.: Foucault, Marxism and Critique. Routledge and Keagan Paul, London 1.983; BREUER, S.: Die Gesellschaft des Verschwindens. Junius Verlag, Hamburg 1.993, pp.41-64; BREUER, S.: Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault en: SACHSSE/TENNSTEDT: Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1.986, pp. 45 ss.; NEUENHAUS, P.: Max Weber und Michel Foucault. Centaurus Verlag, Pfaffenweiler 1.993; GORDON, C.: The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government en: WHIMSTER/LASH: Max Weber, Rationality and Modernity. Allen Unwin, London 1.987, pp. 293-316; O'NEILL, J.: The disciplinary Society: from Weber to Foucault. the British Journal of Sociology 37, N° 1, 1.986, pp. 37-60; VAN KRIEKEN, R.: The organisation of the Soul: Elias and Foucault on Discipline and the Self. Arch. europ. sociol., 31 (1.990), pp. 353-371.

<sup>10</sup> La presentación es necesaria, aunque necesariamente rápida y parcial. Para valorar adecuadamente el trabajo de M. Foucault en torno al poder conviene referir -siquiera a base de breves trazos- el ámbito en el que se inserta y con el que rompe.

distribución etc. Y en la ciencia social -a pesar del lamento de T. Parsons-<sup>11</sup> el concepto de poder ha estado siempre presente y -a pesar de las diferentes definiciones- ha gozado de un rango especial.

Puede, en cualquier caso, aceptarse la apreciación de S. Lukes<sup>12</sup> al respecto de que el concepto de poder tiene siempre carácter evaluativo y es una noción esencialmente discutible: es decir, que el concepto de poder surge siempre de una perspectiva moral y política particular y opera dentro de ella (carácter evaluativo), y que es uno de esos conceptos que "inevitablemente implican disputas interminables sobre sus usos correctos por parte de los usuarios" pues su aplicación es inherentemente discutible. Esta doble característica -harto incómoda, ciertamente- del concepto de poder explica la constante proliferación de definiciones, la inmensa producción de respuestas a tales definiciones, y el tono que alcanzan las disputas cuando de poder se trata.

A pesar de la señalada dificultad y aun conociendo de antemano la vulnerabilidad de la propuesta, nos atrevemos a sugerir -en base al uso que posteriormente nos ha de reportar- una tímida clasificación de las definiciones sociológico-políticas de poder en dos grandes tipos:

- 1.- En el primer grupo hallamos definiciones de corte psico-social que destacan o sitúan en primer plano el conflicto de intereses y/o voluntades. para acabar definiendo el poder como la resolución exitosa del conflicto (es obviamente necesario el recurso a expresiones como imposición, manipulación, influencia)

---

<sup>11</sup> "El concepto de poder, lamentablemente, carece de arraigo en las ciencias sociales, tanto si se trata de sociología como de política". PARSONS, T.: The distribution of power in American Society. "World Politics", N° 10, 1.957, p. 139.

<sup>12</sup> LUKES, S.: Power. A radical View. McMillan Press, London 1.974, p. 26. El texto, magnífico en su concisión y claridad, resulta imprescindible como trasfondo de lo que aquí enunciamos.

y aludiendo a un sujeto (individual o colectivo) que tiene tal poder de resolver el conflicto a su favor mientras otro sujeto (asimismo individual o colectivo) carece absoluta o relativamente de él.

De las definiciones que formarían parte de este primer grupo señalamos dos por su importancia:

En primer lugar la de Max Weber: "Poder (Macht) significa la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad<sup>13</sup>".

Como es sabido, Weber completa la definición de Poder (Macht) con las definiciones relacionadas de dominación (Herrschaft) y disciplina<sup>14</sup>: "Por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por disciplina debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática"<sup>15</sup>. Weber afirma que el concepto de poder (Macht) es sociológicamente amorfo, mientras el de dominación (Herrschaft) aparece precisado por la apelación al mandato y a la obediencia. Coincido con la apreciación de Weber al respecto del carácter amorfo de la noción de poder. Es importante constatarlo pues tal apreciación

---

<sup>13</sup> WEBER, M.: Economía y Sociedad. Fondo de Cultura Económica, Mexico 1.984, p. 43.

<sup>14</sup> Al respecto de los problemas que genera el uso del término Poder en los distintos idiomas, véase el esclarecedor artículo de ARON, R.: Macht, Power, Puissance: prose démocratique ou poésie démoniaque?. Archiv. Europ. Sociol., V (1.964), pp. 27-51.

<sup>15</sup> WEBER, M.: Op. cit., p. 43.

afecta a todos los esquemas teóricos que definen el concepto de poder -dentro de este primer grupo- como resolución exitosa de un conflicto, latente o patente, de intereses o voluntades. De tal carácter amorfo da cuenta la consecución del argumento que con la definición de poder se inicia: de ella se deriva que alguien (el que impone la propia voluntad) tiene poder. Ahora bien, cabe preguntar ¿Qué tiene el que tiene poder? y entonces la respuesta nos sacaría del ámbito de la pregunta pues necesariamente tendría que aludir a algún otro elemento (prestigio, carisma, fuerza, dinero, fama...) que aparecería como previo al poder y como su condición de posibilidad.

Tal carácter amorfo del poder afecta a toda teoría o definición según la cual el poder se tiene. Entre ellas cabe señalar la teoría de las élites de C. Wright Mills o la teoría pluralista esquemáticamente representada por la definición de R. Dahl: "A tiene poder sobre B en la medida en que puede conseguir que B haga algo que de otra manera no haría"<sup>16</sup> que ha generado en los Estados Unidos toda una tradición concernida por el estudio de "adopción de decisiones".

No continuamos añadiendo definiciones (que serían moderadamente redundantes). Señalamos tan sólo algo que, desde nuestra perspectiva de estudio, es fundamental: las teorías que inciden en el poder como resolución exitosa de un conflicto de voluntades o de intereses:

a) Pretenden haber dado una definición general, universal e

---

<sup>16</sup> DAHL, R.: The concept of Power, en BELL/EDWARDS/WAGNER: Political Power. A Reader in Theory and Research, MacMillan, London 1.969, p. 80. De C. Wright Mills, cabe citar: The power Elite, Oxford University Press 1.956, esp. cap. 12; Power, Politics, People, Oxford University Press 1.963.

intemporal del poder: filosóficamente hablando diremos que tales definiciones presumen de haber hallado la substancia del poder, perseverante, por lo tanto, bajo todas las transformaciones históricas.

b) Retienen tan sólo los aspectos negativos del poder: coerción, influencia, autoridad, manipulación, represión, etc.

2.- El segundo tipo de definiciones del poder (siempre en el terreno sociológico-político) sería el de aquellas que no destacan el conflicto sino el consenso, que no aluden a intereses (y voluntades) enfrentados sino al "interés común" y a la "voluntad general" como soporte, fundamento y legitimación del poder. Se trata de una perspectiva que -en la época moderna- fue sugerida por Comte y que, con matices diferenciales, se percibe en T. Parsons, H. Arendt, J. Habermas, etc.<sup>17</sup>

La definición de T. Parsons, "Poder es una capacidad generalizada de garantizar el cumplimiento de obligaciones vinculantes por parte de unidades dentro de un sistema de organización colectiva, cuando las obligaciones se legitiman mediante la referencia a su repercusión en los objetivos colectivos y donde en caso de actos recalcitrantes (recalcitrance) se dé presunción de ejecución a través de sanciones negativas sea quien sea el agente efectivo (actual) de tal ejecución"<sup>18</sup>, subraya el carácter colectivo de la toma de decisiones, el

---

<sup>17</sup> Y esto, a pesar de que el último (J. Habermas) haya expresado sus críticas a la concepción de Parsons y Arendt y en él el consenso tenga carácter regulativo y no constitutivo.

<sup>18</sup> PARSONS, T.: On the Concept of Political Power. en Sociological Theory and Modern Society. MacMillan, London 1.967, p. 308.

carácter general de la voluntad y el interés, el carácter sistémico del conjunto. "La conceptualización del poder de Parsons -afirma S. Lukes- asocia a éste con la autoridad, el consenso y la persecución de metas colectivas, y lo disocia de los conflictos de intereses y, en particular de la coerción y la fuerza"<sup>19</sup>.

El poder se define desde la autoridad institucionalizada, como garante y portavoz de los intereses colectivos, de la voluntad general y, por lo tanto, del mantenimiento del sistema. Concebido como "a circulating medium, analogous to money"<sup>20</sup>, como medio generalizado a través del que se movilizan adhesiones y obligaciones en vista del interés de todos, el poder -como tal- carece de elementos negativos: la coerción, el uso de la fuerza, etc. quedan fuera de la definición de poder.

Algo similar sucede con la definición de poder de H. Arendt, tal y como se refleja en On Violence (y como hacen notar J. Habermas y S. Lukes)<sup>21</sup>: "El poder corresponde a la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar de manera concertada. El poder no es nunca la propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y existe tan sólo mientras el grupo permanece unido. Cuando decimos que alguien "está en el poder" nos referimos efectivamente a que tiene poderes de un cierto número de personas para que actúe en su nombre. En el momento en que desaparece el grupo que dio origen al poder en un principio (potestas in populo: sin un pueblo o un grupo no hay poder), "su

---

<sup>19</sup> LUKES, S.: Op. cit., p. 28.

<sup>20</sup> PARSONS, T.: Op. cit., p. 306.

<sup>21</sup> De H. ARENDT: On Violence. Penguin, London 1.970; The Human Condition. University of Chicago Press, 1.973. La crítica de Habermas, en: Perfiles filosófico-políticos. Taurus, Madrid 1.984, pp. 200-222; la de Lukes, en Op. cit., p. 29 s.

poder" se desvanece igualmente"<sup>22</sup>. Un poco antes señala: "Lo que presta poder a las instituciones y a las leyes de un país es el apoyo del pueblo, que a su vez es la continuación de aquel consenso originario que dio vida a las instituciones y a las leyes"<sup>23</sup>.

En la definición de H. Arendt no hay mención a actitudes de dominio, coerción y violencia. Por esencia, según H. Arendt (por efecto de la definición, según nosotros) la violencia desaparece del ámbito del poder. Poder y violencia se repelen, pueden alternar pero no darse conjuntamente, hasta el punto de que "hablar de un poder no-violento es -según H. Arendt- una redundancia". "Poder y violencia -continúa la autora- son contrarios, pues donde el uno domina de manera absoluta, la otra está ausente. La violencia aparece donde el poder corre peligro, pero abandonada a su suerte acaba con el poder"<sup>24</sup>.

La definición de H. Arendt no postula la primacía del sistema, como la anterior de Parsons, pero coincide con él en el supuesto consensual. Para estos autores el poder es una fuerza exenta de rasgos negativos. Es el garante de la realización de las metas colectivas y actúa, por lo tanto, en beneficio de todos.

Cabe sospechar que -además de otros graves problemas como el de determinar lo que sean la voluntad colectiva y el interés general, la representación o el "mantenimiento del consenso"- nos hallamos ante una solución terminológica de un problema

---

<sup>22</sup> ARENDT, H.: On Violence. ed. cit., p. 44.

<sup>23</sup> Ibid, p. 42.

<sup>24</sup> Ibid., p. 56.

nada conceptual. Es la definición la que aparta del poder cualquier rasgo negativo al establecer -sin más fundamento que una determinada opción sustentada en una determinada "perspectiva moral-" la equivalencia poder = consenso. El conjunto de categorías que acompañan a la noción de conflicto (violencia, lucha, fuerza, imposición...) es relegado a un exterior salvaje que, con respecto al poder, aparece como su estricto contrario; en cualquier caso como su negación o amenaza.

Señalamos a continuación una serie de rasgos que nos parecen centrales en la concepción del Poder de H. Arendt pero que pueden hacerse extensivos (con inevitables cambios terminológicos) a todos los modelos teóricos que hacen del consenso el fundamento del poder, tanto de su origen o erección como de su mantenimiento o legitimidad. La presentación de tales rasgos -eminentemente crítica- no pretende tanto describir completa y correctamente el modelo como apuntar una serie de dudas, localizar puntos que, si no han de ser rotundamente negados, deben, cuando menos, pensarse en profundidad:

- Se trata de una definición del poder meramente política. Quiere ello decir que H. Arendt sólo considera el poder en cuanto se localiza en (se asemeja a, participa de) el Estado. El hecho de que la equivalencia poder = Estado sea la que ha prevalecido en la reflexión política moderna no indica un camino a seguir sino que sugiere una óptica deficiente o restringida. Pues no todos los poderes se localizan en el Estado: el Estado no es la síntesis del poder, no es el garante superior y el lejano fundamento de los "poderes" que se ejercen capilarmente, los que -por otra parte- constituyen el entorno inmediato de cada individuo y conforman el esqueleto de cada grupo.

Todas las teorías que hacen del consenso el elemento constitutivo del poder postulan lo que cabe denominar la(una) "invariante política": la esencia del poder es consenso. El concepto así construido pretende universalidad por encima de las variaciones y accidentes históricos.

El encuadre de la definición de poder de H. Arendt es valorativo y los contenidos de la misma son decididamente normativos. No es posible saber - tampoco cabe decidirlo aquí- si localiza eficazmente el "debe ser" del poder. Lo cierto es que se puede dudar, como afirma Habermas, de la "utilidad científica del concepto" así construido<sup>25</sup>. Más concretamente, elevado a concepto universal y definido en función del consenso, el concepto de poder carece de capacidad descriptiva frente a la multiplicidad de los poderes histórica y localmente constituidos.

No es convincente la operación de soslayar, por obra y gracia de la definición, los aspectos negativos, el "lado oscuro" del poder. Y si es cierto que toda de-finición implica una previa de-cisión, es decir, un corte y un establecimiento de límites, también es cierto que la definición ha de ser comprensiva y no sólomente discriminante. En cualquier caso, la dificultad de un trayecto no se elimina borrando en el mapa las dificultades orográficas. Y tal es lo que sucede con la definición del poder de H. Arendt: el trabajo cartográfico (la definición, el concepto) genera la ficción de una geografía amable; el territorio del poder es, sin embargo, espinoso, a menudo violento, eventualmente coercitivo. Forzando retóricamente el argumento, cabe afirmar que las ficciones de

---

<sup>25</sup> HABERMAS, J.: Op. cit., p. 208.

Kafka<sup>26</sup> tienen mayor capacidad descriptiva y heurística que las definiciones consensuales del poder. Las primeras condensan fragmentos de experiencia vivida y construyen con ellos una hipérbole que se sabe tal: su técnica consiste en "llevar al extremo", en buscar "las últimas consecuencias" en buscar -de algún modo- el antitipo ideal. Las definiciones consensuales -en las antípodas de las ficciones Kafkianas- proyectan una ficción inconsciente de apariencia conceptual cuya vinculación con la realidad (el poder tal y como cotidianamente se ejerce en condiciones socio-históricas concretas y entre actores históricos concretos) es más bien dudosa.

Los dos grupos mencionados completan -en lo esencial- el panorama de propuestas teóricas al respecto del poder. Hemos tomado como tales tan sólo aquellas que pretenden, cuando menos, estudiar el poder como elemento autónomo, si bien relativo al resto de elementos que se entrelazan en la estructura social. La omisión de las diversas corrientes de pensamiento marxista no se debe a olvido o a error. Comparten todas ellas la convicción inicial de que el poder depende -en mayor o menor grado- de la infraestructura económica, es decir, que el poder y con él la totalidad del "nivel político" está determinado (o sobredeterminado)<sup>27</sup>. La concepción marxista del Estado y del poder político nos llevaría pues a enfrentarnos al concepto de dominación implicado en la lucha de clases, al propio concepto de clase, y al marco económico en el que las clases se definen.

De lo dicho hasta ahora se pueden extraer, en breves trazos, unas

---

<sup>26</sup> Una lectura socio-política de las "ficciones" de Kafka en: GONZALEZ GARCIA, J.M.: La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka. Ed. Visor, Madrid 1989.

<sup>27</sup> Especialmente interesantes en este sentido: POULANTZAS, N.: Poder político y clases sociales en el estado capitalista. Ed. Siglo XXI, Madrid 1.975, pp. 117-146; MILIBAND, R.: El estado en la sociedad capitalista. Ed. Siglo XXI, México 1.985.

características generales que han de servir como trasfondo crítico:

- a) El concepto de poder es, a pesar de Parsons, un concepto con prestigio evidente -y creciente- en las ciencias sociales.
- b) La investigación se centra principalmente en torno al concepto de poder político.
- c) La imagen o la figura del Estado preside la práctica totalidad de las reflexiones sociológicas al respecto del poder.
- d) Del poder se pretende un concepto unívoco que garantice la universalidad del objeto.

Y si es cierto que estos rasgos generales componen las coordenadas básicas entre las que se ha mantenido la disputa teórica al respecto del poder a lo largo de los últimos decenios, no puede sino concluirse que la reflexión de Michel Foucault ha debido resultar sorprendente, difícilmente aceptable en el marco teórico prefijado, resueltamente disidente para con las categorías usuales y, por lo tanto, original, caprichosa e incluso extravagante.

Del poderoso y complejo entramado crítico, histórico y descriptivo que completa el trabajo foucaultiano con respecto al poder, extraemos una idea general que ha de servir de falsilla hermenéutica: Foucault no afronta el estudio del poder con vistas a una teoría política, no elabora una teoría del poder que aspire a convertirse en alternativa a las ya existentes sino una analítica del poder orientada al estudio de las técnicas de constitución del sujeto en su relación con "los otros". De este modo, el ámbito del poder se inserta en el proyecto general de M. Foucault en la forma de una "Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen

como sujetos actuando sobre los otros"<sup>28</sup>.

Para entender esta perspectiva e insertarla en la obra foucaultiana con todas sus consecuencias -y son muchas- es preciso repudiar alguno de los esquemas que una lectura superficial genera, alguno de los prejuicios que una lectura parcial sustenta. Fundamentalmente dos: el de un Foucault preocupado únicamente por el rigor de la institución, por la proximidad del aparato (sea éste manicomio, cárcel o sanatorio), por el ambiguo prestigio del edificio y su entorno humano y epistémico; y el de un Foucault subyugado por la omnipresencia de un fantasma (el Poder) al que habría dotado de dimensiones cósmicas negándole además las características que debieran permitir someterlo conceptualmente: un poder que se hallaría "überall und nirgendwo", ubicuo y esquivo, inmediato y distante, trascendente e inmanente. Muchas de las críticas a la filosofía de Foucault (sin duda la de Habermas, y tras él las de Dews, Breuer, Honneth, etc.)<sup>29</sup> ponen en juego los dos prejuicios antes mencionados para apoyar sobre ellos (y agotar en ellos) el fecundo trabajo foucaultiano sobre las técnicas de subjetivación en el ámbito del poder.

Tan sólo un ejemplo: Habermas imputa a Foucault la inmoderada extensión al conjunto social -como "moderna tecnología de dominación"- del "arquetipo de la institución cerrada que Foucault descubre primero en el mundo del asilo reconvertido en clínica" y que "retorna en las figuras de la fábrica, de la prisión, del cuartel, de la escuela y del colegio militar"<sup>30</sup> constituyéndose en signo de victoria de una razón reglamentadora. En el mismo texto le acusa de haber heredado de Nietzsche un concepto "absolutamente asociológico de poder" que, de forma insidiosa, cobra esa

---

<sup>28</sup> FOUCAULT, M.: en DREYFUS/RABINOW, Op. cit., p. 237; MOREY, M.: en Tecnologías del yo, Paidós, Barcelona 1.990, p. 25.

<sup>29</sup> HABERMAS, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1.985, pp. 279-343; BREUER, S.: Op. cit.; DEWS, P.: Op. cit.; HONNETH, A.: Kritik der Macht, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1.986.

<sup>30</sup> HABERMAS, J.: Op. cit., p. 287.

imagen camaleónica y difusa a la que antes hacíamos referencia. Habermas afirma: "lo único que perdura es el poder, el cual en el cambio de procesos de avasallamiento anónimos aparece bajo máscaras siempre nuevas"<sup>31</sup>. Tal poder, substantificado y deificado (o demonizado) es, a juicio de Habermas el "irritante concepto básico" (irritierende Grundbegriff) de la crítica de Foucault a la razón.

¿Cómo combinar esa imagen protéica del poder tal y como Habermas lo percibe en la obra de Foucault con la sospecha, propiamente foucaultiana, de que el Poder "no existe"? ¿Cómo compatibilizar ese fantasma del poder ubicuo y eterno, mil veces transformado por la multiplicación de las máscaras, con la precisa localización y la discreta presencia que Foucault adscribe a las "prácticas de poder"?

Lo que sucede es decididamente simple en cuanto a su explicación, y evoca una pretérita disputa -acendrada y nada estéril- acaecida en Europa en torno al siglo XIV: Habermas, fascinado por el añejo prestigio del concepto, no puede entender que la palabra rehuse captar la sustancia universal del poder (que ésta resida en la "imposición de la propia voluntad" o en el "consenso" sería posteriormente discutible); Foucault, indiscretamente nominalista, niega a la vez la sustancia, la universalidad y el concepto: "Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada"<sup>32</sup>.

La presunta "universalidad" del poder, su fatal omnipresencia no

---

<sup>31</sup> Ibid., pp. 297 s.

<sup>32</sup> FOUCAULT, M.: Histoire de la sexualité. La volonté de savoir. Gallimard, Paris 1.976. (Trad. esp. Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. Siglo XXI, Méjico 1.977, en adelante HSI), p. 113.

responde al modelo de una substancia que se transforma y a la vez se mantiene, idéntica a sí misma, bajo las apariencias diversas. No, en cada sociedad, en cada época, hay una forma particular de poder, local y localmente analizable; lo cual quiere decir que en toda sociedad hay relaciones de poder, no que cada sociedad esté sometida a la forma universal del poder y estructurada por ella. En palabras de Foucault: "la palabra "poder" amenaza con introducir varios malentendidos. Malentendidos acerca de su identidad, su forma, su unidad. Por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían la totalidad del cuerpo social. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; estas son más bien formas terminales"<sup>33</sup>.

Así pues, el poder aparece en toda (y en cada) sociedad porque sociedad es un conjunto de relaciones de poder: "Vivir en sociedad es vivir de tal manera que sea posible la acción de unos sobre la acción de los otros. Una sociedad sin relaciones de poder no puede ser sino una abstracción"<sup>34</sup>. Relaciones de poder, por lo tanto, y no Poder (ni poder). Foucault afirma que el poder no existe ni con mayúscula ni con minúscula (something called Power, with or without a capital letter, wich is assumed to exist universally in a concentrated or diffused form, does not exist)<sup>35</sup>. Del poder sólo existen relaciones concretas y actuales; más el ejercicio que la lejana posibilidad. De ahí que Foucault afirme, de forma ciertamente sorprendente, que él no habla

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 112.

<sup>34</sup> En DREYFUS/RABINOW: Op. cit., pp. 222 s.

<sup>35</sup> Ibid., p. 219.

de poder: "Yo apenas utilizo la palabra poder, y en las ocasiones en las que lo hago se trata simplemente de resumir y abreviar la expresión que constantemente uso: relaciones de poder"<sup>36</sup>. Relaciones de poder, por lo tanto, y no poder sin más: multiplicidad de relaciones y no una substancia esquivada y ubicua; omnipresencia de las relaciones (pues una sociedad no es sino un conjunto de relaciones) y no omnipresencia de un objeto persistente y enigmático. "El poder está en todas partes, -afirma Foucault- no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes"<sup>37</sup>.

A partir de estas notas, breves pero suficientemente clarificadoras, resulta más fácil acotar el terreno en el que nos situamos. Recurriendo a los siempre gratos y esquemáticos pares de oposición diremos que se trata -en el caso de Foucault- no de una metafísica sino de una física del poder; no de una substancia (en respuesta a la pregunta ¿qué es?) sino de múltiples relaciones (que responden a la pregunta ¿cómo se ejerce?); no de un presupuesto universal sino de infinidad de resultados locales.

Este triple desplazamiento sitúa las coordenadas fundamentales de la reflexión foucaultiana sobre el poder en un marco ajeno al de las anteriormente descritas. Es, por lo tanto, difícil afirmar tanto el parentesco como la oposición de la filosofía de Foucault para con las de Weber, Arendt, Parsons, Wright Mills, Habermas, etc. En la medida en que no comparten el mismo territorio, las coincidencias terminológicas (el uso por parte de todos ellos de la palabra "poder") no pueden sino conducir a graves confusiones. Si para algunos autores PODER aspira a rango conceptual, para Foucault es apenas una palabra, es más una abreviatura que no apunta permanentemente hacia el mismo objeto. Por ello, aunque resulte paradójico, la única respuesta cabal a la pregunta ¿qué es el poder? en la perspectiva foucaultiana, sería la siguiente:

---

<sup>36</sup> BECKER, H.: Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault. Materialis Verlag, Frankfurt 1.985, p. 19.

<sup>37</sup> HSI., p. 113.

el poder no es.

Ahora bien, si la palabra "poder" designa tan sólo el mapa estratégico de las relaciones en una sociedad y en un momento dados, entonces no carece de sentido el gesto por el cual Foucault rompe la periodización durante mucho tiempo habitual de su obra, e incorpora los ensayos sobre la locura y la enfermedad a la nómina de estudios sobre el poder, insistiendo no tanto en la común pertenencia a la fase "genealógica" como en el hecho de que -de una u otra forma- estos escritos afrontan el problema de las relaciones entre los hombres en el seno del conjunto social, es decir, el tema-problema del poder. De esta forma, el tema del poder se convertiría en el primero (tal vez en el principal) del conjunto de la obra de Foucault. Tal conclusión, que puede no ser del todo errónea, resulta manifiestamente incompleta si nos fiamos de las reiteradas apreciaciones de Foucault al respecto de la continuidad y coherencia de su proyecto general y extraemos de ellas lo que afecta a la temática del poder. En todas la últimas intervenciones (artículos, entrevistas...) en las que Foucault se refiere tanto a sus libros pretéritos como a su trabajo en curso (La Historia de la sexualidad) aporta una serie de elementos que ubican la temática del poder -entendido como conjunto de relaciones- en un horizonte teórico más complejo. También más interesante. Citamos alguna de esas últimas intervenciones<sup>38</sup>:

- 1.- "En la segunda parte de mi trabajo he estudiado la objetivación del sujeto en lo que yo denominaría "prácticas escindentes". El sujeto es dividido, sea al interior de sí mismo, sea escindido de los otros. Este proceso hace de él un objeto. La división entre el loco y el cuerdo, el enfermo y el hombre de buena salud, el

---

<sup>38</sup> A pesar de la, tal vez inmoderada, longitud del conjunto de citas, es interesante apreciar tanto lo común a las diversas relecturas que Foucault propone de su propia trayectoria intelectual como los matices diferenciales que se perciben en algunos testimonios.

criminal y el "buen chico" ilustra esta tendencia"<sup>39</sup>.

- 2.- "Sigue (en el orden de su trabajo) una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones a un campo de poder, en el cual nos constituimos en sujetos actuando sobre los otros"<sup>40</sup>.
- 3.- "Michel Foucault ha intentado también analizar la constitución del sujeto tal y como éste aparece al otro lado de una división normativa y así deviene objeto de conocimiento a título de loco, de enfermo o de delincuente y esto a través de prácticas como las de la psiquiatría, la medicina clínica o la penalidad"<sup>41</sup>.
- 4.- "Siempre ha consistido mi problema en determinar las relaciones entre el sujeto y la verdad: ¿cómo entra el sujeto en un juego concreto de verdad? (...) Esto me ha llevado a plantear el problema saber/poder, que no es para mí el problema fundamental sino un instrumento que posibilita estudiar las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad de una forma que me parece adecuada (...) Lo que he querido mostrar es cómo el sujeto se constituye de determinadas formas -que encierran juegos de verdad y prácticas de poder- como loco o sano, como delincuente o no-delincuente"<sup>42</sup>.
- 5.- "Lo que me ha interesado (...) han sido precisamente las formas de racionalidad aplicadas por el sujeto humano sobre sí mismo (...). ¿Cómo se constituye el sujeto a sí mismo como objeto de

---

<sup>39</sup> En DREYFUS/RABINOW: Op. cit., p. 208.

<sup>40</sup> Ibid., p. 237.

<sup>41</sup> DPh., p. 942.

<sup>42</sup> En BECKER, H.: Op. cit., pp. 17-18.

conocimiento posible? ¿A través de qué formas de racionalidad y de qué condiciones históricas? ¿Y, finalmente, a qué precio? (...) En el estudio de las relaciones de poder no he intentado construir una teoría del poder. He pretendido estudiar cómo ha sido guiada la reflexión del sujeto y el discurso de la verdad: ¿cómo puede decir el sujeto la verdad sobre sí mismo? (...) En el límite diría que el poder, como cuestión autónoma, no me interesa"<sup>43</sup>.

- 6.- "Lo que he estudiado han sido tres problemas tradicionales: 1) ¿cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a través del conocimiento científico, con esos "juegos de verdad" que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto?; 2) ¿cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder?; 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo?"<sup>44</sup>.

Creo que sabrá disculparse la longitud de las citas. El interés del conjunto teórico que diseñan las hace necesarias no sólo para reclamar una nada dudosa coherencia de la obra de Foucault sino para imprimir un cambio de perspectiva que disipe algunas filiaciones sospechosas, disperse algunos lugares comunes y haga vanas muchas críticas.

Lo que permite esta secuencia de citas en las que Foucault propone unas claves de relectura de su obra (pretérita y "presente") es interpretar esta última en base, no a una cronología simplista ni a una sucesión metodológica cada vez mas dudosa, sino, mucho más importante, en base a una serie de

---

<sup>43</sup> FOUCAULT, M.: Structuralism and Post-Structuralism (Interview with G. Raulet) Telos, Vol. 16, Nº 55 Spring 1.983, pp. 202-203.

<sup>44</sup> FOUCAULT, M.: Tecnologías del yo. Ed. cit., p. 150.

presupuestos ideológicos, ideas rectoras o convicciones fundamentales, algunas de las cuales no han merecido por parte del autor un tratamiento esmerado, aunque sí suficientes alusiones como para que no resulte excesivamente arriesgado proponerlas aquí como horizonte de interpretación.

En primer lugar, un inveterado nominalismo (la expresión no entraña ningún matiz crítico; pretende solamente alcance descriptivo). Las expresiones habitualmente utilizadas por Foucault inducen decididamente a error si no se tiene en cuenta el supuesto nominalista. Foucault trabaja sobre el "saber", el "poder", el "sujeto", la "sexualidad". Es cierto si (y sólo si) se acepta que tales expresiones no tienen valor conceptual, que no designan universales. El saber sólo existe en cuanto discurso: "lo ya dicho y ya escrito", localizado, por lo tanto, ubicado en un determinado lugar y momento. Lo mismo cabe decir del poder: no se trata de ese fantasma que insidiosamente se distiende y se apodera de la totalidad de la historia. Habermas afirma al respecto de Foucault: "lo único que perdura es el poder". Se trata de un defecto de intelección, de un error de perspectiva. El poder ni perdura ni puede perdurar porque "el poder" no existe. No se trata de un abuso retórico. Es preciso asumir la expresión literalmente. Con independencia de lo que propongan las teorías políticas al uso, para Foucault no existe "el poder": existen relaciones de poder, prácticas de gobierno, acciones localizadas y a menudo minúsculas que no conforman una unidad de la que cabría extraer concepto o narrar su historia. No. La historización del poder en los escritos de Foucault hay que entenderla como la producción de una historia de las prácticas de gobierno: prácticas que se suman, que se yuxtaponen, que se sustituyen, que se intersectan; todo menos recogerse en ese lugar común, hospitalario y sintético, que sería el poder. Nominalismo, por lo tanto, y en sentido estricto; no hay un poder que vincula la pluralidad de los ejercicios de gobierno; no hay una sexualidad que recorre la multiplicidad de cuerpos; no hay un saber que inspira la masa de los discursos.

En segundo lugar, y en íntima relación con lo anteriormente dicho, cabe señalar en Foucault una vocación decididamente pluralista<sup>45</sup>. Y en este sentido, cabe hablar de verdades y prácticas de gobierno, de sujetos y ejercicios de poder, de sexualidades y discursos. El nominalismo no conduce, como pudiera pensarse, al escepticismo (sólo para una concepción universalista cabría establecer tal ecuación) sino a la observación minuciosa y pertinaz de las múltiples actividades -sean de índole discursiva o práctica- que se amalgaman en la historia. Para el nominalista que es Foucault, la historia no produce síntesis sino dispersión. Por ello hay que desconfiar de las unidades apresuradas; por ello la pregunta reiterada de Foucault: ¿a qué actividades -múltiples, dispersas, autónomas- aludimos cuando decimos poder? ¿a qué procesos cuando hablamos de sujeto? ¿a qué discursos cuando decimos saber?

En tercer lugar, y en un sentido preciso, un arraigado histori(ci)smo: que todo se produce en la historia es la negación estricta de que la historia configura el todo. La historia no es, para Foucault, ni continuista, ni progresiva, ni dialéctica. Estas tres actitudes teóricas suponen una pauta o hilo conductor, en el extremo una actividad teleológica. Diremos -por seguir negando unidades apresuradas- que, para Foucault, no existe la historia. Expresiones como "producir historias" o "escribir ficciones", con las que Foucault caracteriza su propio trabajo, acentúan la inexistencia de una historia con orden y sentido. Incluso la Historia tiene su historia<sup>46</sup>. Y lo que nunca produce la historia es algo así como la forma universal del poder, o de la sexualidad, o del sujeto. Acontecimientos ínfimos, sistemas complejos de gestión y gobierno, prácticas para usar el cuerpo en busca de placer o descendencia, discursos explicativos o códigos de conducta: esto es lo que

---

<sup>45</sup> No confundir el término, utilizado aquí en su acepción convencional, con el uso que de él hace la autodenominada Teoría pluralista del poder (R. Dahl et alii).

<sup>46</sup> A este respecto es fundamental el texto de Foucault Nietzsche: la genealogía, la historia (en MP, pp. 7-29) que desvela además las nada arcanas relaciones entre el pensamiento del propio Foucault y el de Nietzsche.

se produce en la historia. La actividad de vincular, establecer divisiones de época o estilo, la impostación de dirección y/o sentido es siempre actividad de interpretación, actividad del historiador o del filósofo.

Estas tres actitudes (nominalismo, pluralismo, histori(ci)smo) reflejan conjuntamente el trasfondo del trabajo foucaultiano sin necesidad de recurrir reiterativamente a conceptos sacralizados (genealogía, arqueología) o a expresiones decididamente polisémicas o equívocas (irracionalismo, relativismo, escepticismo, positivismo)<sup>47</sup>.

Al asumir el contenido de estas tres actitudes fundamentales -presentes y perceptibles a lo largo de la trayectoria foucaultiana- se puede detectar claramente el equívoco que subyace a todos los comentarios (entusiastas o adversos) que toman por objeto la teoría, la crítica o la historia del poder en la obra de Foucault; y una vez constatado tal equívoco, se debe intentar leer el trabajo foucaultiano desde otra óptica, cuyo punto de partida viene sugerido por el mismo autor en los textos que más arriba hemos reproducido: el intento de producir una historia de los modos de subjetivación (necesariamente en plural) del ser humano en nuestra cultura. Una vez negado el carácter transcendental del sujeto se tratará de ver cómo se constituyen tipos de subjetividad en ámbitos complejos de relaciones: juegos de verdad y prácticas de poder.

La aparente diversidad de la obra de Foucault se desvanece. Cobra por el contrario una apariencia monótona. Desaparecen del horizonte los grandes temas, los suntuosos proyectos, y permanece tan sólo una perseverante investigación de las relaciones que, a lo largo de la historia y de forma distinta, han construido sujetos al interrogar por determinadas verdades, al gobernar

---

<sup>47</sup> Véase VEYNE, P.: Foucault révolutionne l'histoire. en: Comment on écrit l'histoire. Seuil, Paris 1.978, pp. 203-242 (hay traducción castellana).

determinados hábitos, al problematizar determinadas actitudes, al establecer determinados límites o al regular determinadas convivencias.

La mirada del genealogista -sea Nietzsche o Foucault- entrenada en la recepción del detalle, no se conforma con síntesis apresuradas: bajo la aparente evidencia de la locura descubre los hilos de mil historias; bajo la severidad del poder, el eco de mil batallas. Y en el centro de esas historias y batallas se encuentra el individuo interrogado y gobernado, sujeto-objeto de verdades y poderes, constituido una y otra vez -de formas siempre diferentes- en marcos diversos de pensamiento y acción.

Si esta es la rejilla adecuada para leer el trabajo de Foucault -él mismo lo confirma- entonces podrá apreciarse la distancia del filósofo francés para con todos los ensayos que pretenden reducir la pluralidad de las relaciones de saber-poder a la disciplina de una "forma general", ya sea la del consenso (Arendt, Parsons) ya sea la de la resolución exitosa del conflicto (Weber, Dahl, Mills). Se comprende también su escepticismo frente a todas las majestuosas figuras que -en el seno de una teoría- aparecen como el centro desde el que el poder irradia, se expande y pretende perpetuarse: figuras entre las que el Estado tiene un lugar preeminente. Y asimismo su escepticismo ante una - posible o imposible- Teoría Política que intentase captar el poder en sí mismo.

Frente a esas tres direcciones que -desde hace por lo menos un siglo- ensayan las diferentes Teorías, Filosofías y Sociologías políticas, Foucault opone otro tipo de trabajo. Quede bien consignado: no se opone a ellas, no compete con ellas, no se enfrenta a ellas; apenas las considera si no es requerido a ello en contadas entrevistas. Y sus dudas al respecto de las posibilidades de un estudio centrado en esas grandes figuras y conceptos (Estado, Poder, Consenso, Violencia) no se expresan sino en la forma oblicua e implícita de un trabajo paralelo.

Con la previsión del error al que puede inducir el uso del singular en la palabra sujeto, creo que, para resaltar el carácter original y específico del rastro foucaultiano, habría que comenzar todo texto sobre el problema del poder en Foucault anteponiendo sus propias palabras: "No es el poder sino el sujeto el tema general de mis investigaciones".

Como hemos anticipado, se habla de sujetos cuando de poderes se habla; aún mejor, de individuos insertos en prácticas de gobierno, de vigilancia, de disciplina, de castigo; de individuos que ocupan su lugar en determinadas instituciones y están sometidos a determinados códigos; de individuos a los que "su trabajo hace libres" y otros a los que "su verdad hace cautivos...".

La pregunta por el poder permite especificar ese ámbito de relaciones en el que se constituye el sujeto al actuar -individual o colectivamente- unos individuos sobre otros. En este sentido cabe afirmar -con Foucault- que la pregunta por el poder descubre un instrumento para analizar la constitución del sujeto.

Y, entretanto, ¿qué ha sucedido con el Poder? "El poder es algo que no existe. Esto es lo que quiero decir: la idea de que hay en un sitio determinado, o emanando de un punto determinado, algo que sea un poder, me parece que reposa sobre un análisis trucado, y que, en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones"<sup>48</sup>.

## 2.- Relaciones de poder y constitución del sujeto.

La distancia que Foucault manifiesta frente a las categorías universales, distancia propia del "nominalista" no degenera en rechazo, lo cual equivale a

---

<sup>48</sup> FOUCAULT, M.: Saber y Verdad (en adelante SV), Ed. de la Piqueta, Madrid 1.985, p. 132.

decir que no paraliza la reflexión sumiéndola en un radical escepticismo. La distancia es, por el contrario, productiva. Y lo primero que produce es inquietud, curiosidad; una curiosidad rebelde y permanentemente insatisfecha que se vierte en trabajo denodado por investigar los bajos fondos, los cimientos enterrados que sustentan las grandes construcciones teóricas. Suspicious -como su maestro Nietzsche- ante el prestigio de los grandes conceptos, Foucault dirige su mirada inquisitiva hacia los archivos en los que se amontonan pequeñas historias que custodia el olvido. Y, en las manos de Michel Foucault, esas historias, hasta ahora mudas e insignificantes, se revelan locuaces: el reglamento de una fábrica, la narración de un suplicio, la relación de una autopsia, el proyecto de una institución penal, manifiestan su común pertenencia a un sinnúmero de historias que la Historia no cuenta. La importancia de tales historias -rescatadas por Foucault y presentadas con todo lujo de detalles- radica en que, finalmente, aparecerán imbricadas en uno de los programas de investigación más fascinantes de la segunda mitad del siglo XX: aquel al que Foucault denomina su "proyecto general", la presentación crítica de los modos de objetivación del sujeto en nuestra cultura.

Una palabra más al respecto de la expresión proyecto general. Es cierto que la mención a tal proyecto aparece muy tardíamente en los textos foucaultianos. Puede admitirse que cuando Foucault escribe la Historia de la locura, su "primera obra", no tiene como objetivo prioritario producir la historia de la constitución del sujeto. Para los efectos que aquí perseguimos, semejante cuestión es absolutamente nimia. Da igual hablar de proyecto -presentido y previsto por Foucault desde su juventud- que, si se permite la expresión, de "retroyecto", de una conciencia tardía que inhibiría la importancia de determinados afanes pretéritos y daría nuevas pautas de lectura que, sin embargo, no violentan los primeros textos foucaultianos. Poco importa entonces que Foucault no hubiese aislado suficientemente en 1.960 la noción de poder<sup>49</sup>, poco importa que no se refiera en sus primeros libros

---

<sup>49</sup> MP, p. 176.

al concepto de problematización<sup>50</sup>. Lo pertinente para este trabajo es que los primeros ensayos de Foucault consienten, sin menoscabo de su precisión analítica y de su rigor crítico, ser integrados en un ámbito más amplio en el que cobran un nuevo sentido.

Así, la Historia de la Locura, El Nacimiento de la Clínica y Vigilar y Castigar<sup>51</sup> no sólo toleran sino que, a la postre, reclaman una "fusión de horizontes" que difumina su carácter autónomo, les saca de su mutuo ostracismo para incluirlos en la fascinante aventura que interroga por la constitución del sujeto en el marco de determinados juegos de verdad y prácticas de poder.

Hay que dar a este cambio de perspectiva todo el valor que indudablemente merece: pues apoyándose unos textos sobre otros configuran una historia sin precedentes cuyas posibilidades heurísticas y críticas tal vez no hayan sido del todo asimiladas. Y, en este sentido, la frase que -en tercera persona- enunciaba Foucault como introducción a su (auto)biografía cobra mayor importancia: "Todavía es sin duda demasiado pronto para apreciar la ruptura introducida por Michel Foucault (...) en un paisaje filosófico dominado hasta entonces por Sartre y lo que éste consideraba la filosofía insuperable de nuestro tiempo: el marxismo"<sup>52</sup>.

Ahora bien, ¿dónde encontrar el elemento que posibilita vincular estos textos durante demasiado tiempo separados en virtud de determinados criterios de selección y ordenamiento que la costumbre ha instituido como imprescindibles?, ¿cuál es el sesgo común a estas tres historias que parecen

---

<sup>50</sup> Ibid., p. 231.

<sup>51</sup> Renunciamos en lo que sigue a hacer un resumen o una antología de los mencionados textos. Tal actividad no consigue sino un efecto de redundancia. Y tanto la obra de Foucault como excelentes comentarios, más o menos literales, están fácilmente a disposición del eventual interesado.

<sup>52</sup> DPh., p. 941.

aplicarse a objetos tan diferentes como la locura, la enfermedad y la persecución del delito?.

La posibilidad de leer conjuntamente estos textos se abre a través de la incorporación de categorías como Historia crítica del pensamiento y Ontología de nosotros mismos (del presente, de la actualidad) que permiten definitivamente a Foucault reagrupar su trabajo en términos de proyecto. Los textos a los que venimos aludiendo (junto a otros, sin duda) serían las historias de esa Historia, la propiamente foucaultiana, cuyos rasgos característicos vamos a presentar sumariamente.

A su vez, la aparición de las mencionadas categorías depende de una inteligente reelaboración de la temática del poder. Esa reelaboración -que ya hemos esbozado en sus líneas fundamentales- genera no sólo un vasto campo de análisis sino un instrumento útil. Desvestido de su antigua solemnidad, el poder se presta al análisis hermenéutico y crítico de una infinidad de relaciones que no se ubican decididamente en el paisaje político tal y como ha sido delimitado en la reflexión moderna: la que todavía -y no sabemos por cuánto tiempo- nos ilustra. En la obra de Foucault, el territorio político se "desfonda" y muestra un subsuelo complejo y problemático susceptible de un tratamiento al que el pensador francés alude con términos resueltamente originales: un cierto pudor impide asignarles estatuto conceptual; valen como metáforas. Así es como descubrimos una microfísica del poder, una micropolítica, un bio-poder, una anatomopolítica, etc..., categorías todas ellas que pretenden designar las distintas conformaciones históricas de un poder que se ha desmayado como concepto, que no está decididamente vinculado a una determinada institución, que no tiene una forma general, ni un determinado estatuto, ni un origen preciso, ni un único fundamento.

Sólo a través de esta operación teórica, que traduce el término "poder" en una pluralidad de relaciones, es posible abrir las puertas a una investigación

en la que tengan cabida procesos de subjetivación que, por no haber requerido la atención del Estado, han permanecido recluidos en un nivel infrapolítico. Procesos, en suma, que sólo merecerían una mirada oblicua en el seno de una Historia de las formas políticas pero que adquieren un especial protagonismo en la Historia de las formas de subjetividad a la que nos estamos refiriendo.

De la elaboración de la categoría del poder Foucault afirma lo siguiente: "Evidentemente no se trata de interrogar al "poder" sobre su origen, sus principios o sus límites legítimos sino de estudiar los procedimientos y técnicas que se utilizan en diferentes contextos institucionales para actuar sobre el comportamiento de los individuos tomados aisladamente o en grupo; para formar, dirigir, modificar su manera de conducirse, para imponer fines a su inacción o inscribirla en estrategias de conjunto, consecuentemente múltiples, en su forma y en su lugar de ejercicio; diversas igualmente en cuanto a los procedimientos y técnicas que utilizan: estas relaciones de poder caracterizan la manera según la cual los hombres son "gobernados" unos por otros; y su análisis muestra cómo, a través de ciertas formas de "gobierno" (gouvernement) de los alienados, de los enfermos, de los criminales, etc., es objetivado el sujeto loco, enfermo, delincuente. Tal análisis no quiere, sin embargo, decir que el abuso de tal o cual poder ha hecho locos, enfermos o criminales donde no había nada sino que las formas diversas o particulares de gobierno de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto"<sup>53</sup>.

Objetivación del sujeto, por lo tanto; y aun allí donde se habla de la locura, de la enfermedad o del delito (y también, cómo no, donde se habla, siquiera de forma esquemática de la escolarización, del adiestramiento militar, de la gestión del trabajo productivo; y aun allí donde se habla de la confesión, del diario íntimo, de las regulaciones de la actividad sexual; y también, no lo olvidemos, cuando se estudia al sujeto que habla, que produce, que vive).

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 944.

Objetivación del sujeto a lo largo de toda la obra de Foucault, pero, como él mismo afirma, según procedimientos diversos, técnicas diferentes, formas múltiples. El plural se impone de nuevo para dejar bien sentado que no se trata de hallar una forma universal de gobierno que habría acumulado la responsabilidad y el mérito de la objetivación permanente del sujeto. Se equivoca quien afirma que para Foucault es lo mismo el suplicio de Damians que la cárcel, quien afirma que identifica la escuela con la prisión, con el hospital, etc. Todo el trabajo de Foucault está atravesado por las convicciones de que nada es lo mismo, de que nada es idéntico, de que es precisa mucha cautela para dar por sentados incluso los más evidentes parentescos, las más evidentes proximidades.

A este trabajo acostumbrado a la sospecha (tal vez por influencia de Nietzsche) le anima una impronta que, en el fondo, es resueltamente kantiana.

Sin duda, esta última afirmación impone un comentario más detenido. Pues, a primera vista, es difícil encontrar una obra más discrepante con el proyecto kantiano que la obra de Foucault. El primero persigue denodadamente las condiciones trascendentales del conocimiento, de la acción y del juicio. El segundo remite el saber y el actuar a la más estricta inmanencia (el archivo, las relaciones de poder). Y, sin embargo, no es difícil mostrar cómo las categorías que dan a la obra foucaultiana una perspectiva de conjunto tienen su punto de partida en un diálogo fecundo con el pensamiento de Kant<sup>54</sup>, diálogo latente durante mucho tiempo, pero continuamente reiniciado. Las categorías a las que hacemos referencia son, indudablemente, las de Historia crítica del pensamiento y Ontología de nosotros mismos.

---

<sup>54</sup> Sin olvidar el de uno de los más importantes neokantianos: E. Cassirer. En 1.966 Foucault le dedicaba un bello artículo en La Quinzaine litteraire que concluía con estas palabras: "Este libro, (se refiere a La filosofía de la Ilustración) que Cassirer deja tras de sí a los nazis, funda la posibilidad de una nueva historia del pensamiento. Es indispensable hacerla conocer pues es desde aquí desde donde nosotros debemos comenzar".

"Si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición crítica la misma de Kant, y su investigación podría recibir el nombre de Historia crítica del pensamiento"<sup>55</sup>. La invocación a Kant en este texto póstumo obliga a recordar, cuando menos, que Foucault comenzó su trabajo filosófico con un nada oculto interés por la filosofía de Kant. Efectivamente, su tesis doctoral complementaria -la principal fue la Historia de la Locura- consistió en una traducción de la Antropología<sup>56</sup> de Kant acompañada de un largo comentario. Las referencias al filósofo alemán continúan salpicando la producción foucaultiana prácticamente sin interrupción pero -nos atrevemos a decir- sin especial valor, exceptuando el comentario en las últimas páginas de Las palabras y las cosas.

Pero podemos proponer la fecha del 27 de mayo de 1.978 como momento de la reactivación del -nunca abandonado- diálogo con Kant. En esa fecha, y ante la Société française de Philosophie, imparte Foucault una conferencia que lleva por título Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)<sup>57</sup>. En el transcurso de esta conferencia Foucault atrae la atención sobre un texto de Kant que él mismo retomará en el futuro con especial insistencia y empatía<sup>58</sup>, se trata del texto Was ist Aufklärung?.

¿Qué es lo que encuentra Foucault en este opúsculo de Kant, indudablemente valioso?. En principio -pero no principalmente- una concordancia temática con su propio trabajo en la medida en que el texto kantiano propone, de forma apenas velada, hacer entrar la cuestión del

---

<sup>55</sup> DPh., p. 942.

<sup>56</sup> La traducción fue editada por Vrin en 1.964. El comentario continúa inédito.

<sup>57</sup> FOUCAULT, M.: Qu'est-ce que la Critique (Critique et Aufklärung). Bulletin de la Société Française de Philosophie. Séance du 27 Mai 1.978.

<sup>58</sup> En un texto titulado precisamente Qu'est-ce que les Lumières? que primeramente apareció publicado en traducción inglesa en The Foucault Reader y que sólo hace muy poco ha sido publicado en francés en Magazine littéraire N° 309 Avril 1.993 como anticipo de un libro (que incluye artículos y conferencias) de la editorial Gallimard. Prometido para 1.994.

gobierno (leiten) en el ámbito del pensamiento al grito sobradamente conocido de sapere aude!. La traducción que Foucault hace de la invitación kantiana a pensar se expresa en los siguientes términos: "Yo propondría, como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser gobernado en tan alto grado (tellement)"<sup>59</sup>.

Recordemos que Kant opone la ilustración (Aufklärung) a tres figuras de "gobierno" que gestionan lo que él mismo denomina la "inmadurez culpable": el cura, el médico, el libro. Foucault entiende esta triple mención como invitación a pensar los tres ejes que configuran su propio proyecto (verdad, poder, sujeto) hasta el punto de afirmar textualmente que "lo que Kant describe como Aufklärung es eso mismo que yo intentaría describir como crítica"<sup>60</sup>. Y la crítica la describe Foucault con las siguientes palabras: "yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se da a sí mismo el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad; ¡y bien! la crítica es el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexionada"<sup>61</sup>.

Encontramos pues en esta primera recepción del opúsculo kantiano una temprana invitación a pensar el conjunto de la obra de Foucault presuponiendo la referencia a la crítica, tal y como aquí ha sido definida, que vincula sujeto, poder y verdad en un complicado juego de relaciones mutuas. Esta idea la ratifica Foucault en el texto póstumo tantas veces evocado, en el que, tras concitar a Kant, afirma lo siguiente: "Si se entiende por pensamiento el acto que sitúa, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que son formadas o modificadas ciertas relaciones sujeto-objeto en la medida en

---

<sup>59</sup> Qu'est-ce que la Critique. Ed. cit., p. 38.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 39.

que ellas mismas son constitutivas de un saber posible"<sup>62</sup>.

Historia crítica del pensamiento, por lo tanto, sería una investigación que interroga los distintos "saberes" y sus condiciones en la medida en que afectan al sujeto que en ellos se constituye como objeto de tal o cual saber. Esta perspectiva, que por sí misma supone toda una revolución a nivel de historiografía va a recibir su contenido filosófico pleno a través de una segunda lectura que Foucault hace del mismo texto kantiano. Nos fijamos tan sólo en un punto de esa lectura: el que acaba prefigurando la filosofía foucaultiana como Ontología de nosotros mismos.

A juicio de Foucault, lo extra-ordinario del texto de Kant, lo que le da especificidad y le dota de un carácter inaugural es la pregunta por el presente, que se deja sentir ya en una correcta intelección del título. "¿Qué es la Ilustración?" significa para Foucault "¿qué es el presente?" o mejor: qué somos nosotros en este preciso momento de la historia. Pregunta, por consiguiente, por la actualidad pura, por el hoy desnudo interpretado negativamente como salida (Ausgang), es decir, como ruptura para con determinadas formas de saber y de gobierno (Buch, Arzt, Seelsorger). En este texto y a su través, en la pregunta que incorpora, se abre -siguiendo la lectura de Foucault- un camino de pensamiento que es a la vez "espiritual e institucional, ético y político". El descubrimiento de la especificidad del hoy supone el amanecer de una tarea que se presume interminable: la de interrogar y definir en cada momento (en cada hoy) "lo que se puede saber, lo que se debe hacer, lo que cabe esperar". Historización de las famosas preguntas kantianas que vendría sugerida por el propio Kant al introducir -él mismo- la cuestión fundamental del presente. Algo más, sin duda: una referencia que Foucault aproximará productivamente a los tres ejes de su propio trabajo filosófico. A juicio de este último, el artículo de Kant "se localiza en la intersección de la reflexión crítica y la reflexión histórica (...) La reflexión sobre el hoy como diferencia en la historia y como motivo

---

<sup>62</sup> DPh., p. 942.

para una tarea filosófica concreta es, me parece, la novedad de este texto"<sup>63</sup>.

La novedad: la apertura de una ontología histórica de nosotros mismos en la que la pregunta ¿qué somos en este preciso momento? sugiere la inmediata ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? que se desglosa -volvemos a encontrarnos con las tres cuestiones kantianas- en una reconstrucción histórica del "eje del saber, el eje del poder y el eje de la ética"<sup>64</sup>, es decir, en las preguntas siguientes: "¿cómo nos hemos constituido en sujetos de nuestro propio saber? ¿cómo nos hemos convertido en sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder? ¿cómo nos hemos constituido en sujetos morales de nuestras acciones?"<sup>65</sup>. Tres preguntas que se ubican en el espacio común de la historia y de la crítica, que no es sino el presente. Tres preguntas que identifican de forma más adecuada, no cabe dudarlo, el propio trabajo de Foucault que el pretérito de Kant.

Más arriba afirmábamos que la categoría "Ontología de nosotros mismos" -cuya elaboración hemos dibujado brevemente- es la que posibilita la relectura que Foucault hace de su propia trayectoria de pensamiento. No se trata, por lo tanto, de probar que los primeros textos de Foucault respondían ya a este proyecto tardío. Se trata simplemente de mostrar que tienen cabida en él; que responden, siquiera de forma titubeante, al exigente cometido de "narrar críticamente la historia de nuestra actualidad", es decir a la pregunta ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?.

Una última referencia a Kant. Es importante recordar que, en la Lógica, el filósofo alemán sintetiza las tres anteriores preguntas en una cuarta: ¿Qué

---

<sup>63</sup> Qu'est-ce que les Lumières?. Ed. cit., p. 66.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 73.

es el hombre?. Al respecto de la importancia de tal cuestión ya se había expresado Foucault en Las palabras y las cosas: es la pregunta que introduce al hombre en el horizonte del saber como sujeto y objeto -a la vez- del mismo. Esta última nota cobra una importancia mayor desde lo anteriormente apuntado: la pregunta por el hombre se sitúa en el centro de una permanente reflexión que recorre históricamente los ejes en los que el sujeto se constituye: saber, poder, ética. Más allá del estéril debate al respecto de un eventual "antihumanismo", se impone como conclusión el hecho de que la cuestión del hombre es, sin duda, el punto alrededor del cual gira la Historia crítica del pensamiento tal y como Foucault la concibe. No hace falta reiterar que tal cuestión no está animada por la búsqueda de la "naturaleza humana", no persigue (ni halla) ningún "universal antropológico". No. Preguntar por el hombre significa proponer un trayecto en el que se hagan perceptibles las relaciones en cuyo seno se ha configurado y modificado el sujeto al ofrecerse como objeto de ciertos saberes (eventualmente ciencias), de ciertos poderes y de sus propias acciones.

Con ello arribamos de nuevo al punto de partida, que ahora podemos traducir en los siguientes términos: la Historia crítica del pensamiento, decididamente vinculada a la pregunta por el presente, -por el nosotros tal y como ha sido constituido en el inferior de relaciones múltiples y complejas- hace posibles y necesarias infinidad de historias. De tales historias posibles, la "Genealogía de la moral" de Nietzsche es un ejemplo parcial, apresurado y temprano. Foucault ha producido algunas de esas historias. Puede que no hayan sido las más importantes. Nadie puede negar -en cualquier caso- su valor intrínseco y, posiblemente, su carácter precursor.

Las historias a las que ahora nos referimos son las ya mencionadas (Historia de la locura. El nacimiento de la clínica. Vigilar y castigar) y lo que intentamos mostrar es el territorio que comparten postergando sus evidentes diferencias, que afectan tanto al tema como -parcialmente- al método. Lo que

comparten es un estudio de la objetivación del sujeto en el ámbito de lo que Foucault denomina pratiques divisantes, es decir, el análisis de la constitución del sujeto en aquellos complejos teórico-prácticos en los que media una división normativa a través de la cual -a título de loco, enfermo, delincuente- el sujeto aparece como objeto de conocimiento y tratamiento, de saber y poder.

De cómo Foucault va elaborando paulatinamente esta perspectiva que unifica sus primeros textos bajo el enunciado anteriormente propuesto hay suficientes muestras en los resúmenes de los cursos impartidos en el colegio de Francia entre los años 1.970 y 1.979<sup>66</sup>.

Pero hay otras obras -breves, minuciosas, aparentemente insignificantes- que, por mor de un gesto lúcido y genial, reproducen, sin menoscabo de rigor, el territorio común al que nos referimos. Una de esas obras ha sido pródigamente comentada. Se trata de la presentación de un caso de parricidio que lleva por título Yo Pierre Riviere, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana, y a mi hermano...<sup>67</sup>. En esta investigación, Foucault (y sus colaboradores) presentan un dossier en el que se evidencian las múltiples relaciones epistémico-normativas que se ciernen sobre el homicida. Otros textos de Foucault al respecto de esta temática han merecido menor atención. Rescatamos sin embargo tres de ellos: la edición de una autobiografía que recoge un caso de hermafroditismo<sup>68</sup>; el trabajo de selección y comentario -junto a A. Farge- de demandas recogidas en las lettres de cachet<sup>69</sup>; y un texto francamente central que viene a ser algo así como

---

<sup>66</sup> FOUCAULT, M.: Résumé des cours. Julliard, Paris 1.987.

<sup>67</sup> FOUCAULT, M.: Moi, Pierre Rivière... Gallimard-Julliard, Paris 1.973. (Trad. Esp. Yo, Pierre Rivière... Tusquets, Barcelona 1.976).

<sup>68</sup> FOUCAULT, M.: Herculine Barbin, dite Alexina B. Gallimard, Paris 1.978.

<sup>69</sup> Le désordre des familles. Lettres de Cachet des Archives de la Bastille (présenté par A. Farge et M. Foucault). Gallimard-Julliard, Paris 1.982.

la poética de toda esta poesía de las relaciones saber-poder-sujeto: La vida de los hombres infames<sup>70</sup>, prólogo editado a un libro nunca escrito, en el que, según el plan del autor, debían presentarse lacónicamente "existencias reales", una antología de vidas brevemente solidificadas por su contacto con el poder, por su inserción -vale decir- en el marco de relaciones de forma tal que su anónima presencia mereciera por un momento el privilegio de la mirada. Existencias como aquellas otras que Foucault había "desenterrado" en el trabajo con A. Farge. Un ejemplo: "Mathurin Milan, ingresó en el Hospital de Charenton el 31 de agosto de 1.707: Su locura consistió siempre en ocultarse de su familia, en llevar una vida oscura en el campo, tener pleitos, prestar con usura y a fondo perdido, en pasear su pobre mente por rutas desconocidas, y en creerse capaz de ocupar los mejores empleos"<sup>71</sup>. Otro más: "Jean Antoine Touzard ingresó en el Castillo de Bicêtre el 21 de abril de 1.701: Apóstata recoleto, sedicioso, capaz de los mayores crímenes, sodomita y ateo hasta la saciedad; es un verdadero monstruo de abominación que es preferible que reviente a que quede libre"<sup>72</sup>.

De estas existencias discretas -que bien hubieran podido pasar desapercibidas- lo que a Foucault le interesa es lo siguiente: "Para que algo de estas vidas llegue hasta nosotros fue preciso que un haz de luz, durante al menos un instante se posase sobre ellas, una luz que les venía de fuera: lo que las arrancó de la noche en la que habrían podido, y quizás debido, permanecer fue su encuentro con el poder; sin este choque ninguna palabra sin duda habría permanecido para recordar su fugaz trayectoria"<sup>73</sup>.

El encuentro con el poder -la inserción de una determinada forma en las

---

<sup>70</sup> FOUCAULT, M.: La vie des hommes infâmes. Les Cahiers du Chemin N° 29, 1.977. (Trad. Esp. La vida de los hombres infames. Ed. de la Piqueta, Madrid 1.990).

<sup>71</sup> Ibid., p. 176.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid., p. 181.

relaciones de poder- es lo que asegura la pervivencia textual de esas vidas discretas, historias nimias de una historia custodiada por los archivos y que no es sino la de las relaciones entre el sujeto, los discursos y las prácticas del poder. En esta historia, cuyos trazos mayores diseña Foucault con paciencia y rigor, hay otros personajes tal vez más importantes: Pinel y Charcot, el asesino Damiens, Petit y Cabanis, Bentham, Lombroso y Delamare. Pero, no nos engañemos, es la misma historia: la historia crítica del pensamiento que acoge tanto esas vidas atómicas con las que Foucault proyectó su particular antología como las composiciones moleculares que se analizan en las obras mayores.

Percibir esta continuidad es condición necesaria para ubicar tales obras en el proyecto foucaultiano. A través de esta operación nos encontramos, no con una historia crítica de la psiquiatría, otra de la medicina, otra de la penalidad y la jurisprudencia, sino con los diversos módulos de una narración que tiene como objetivo al sujeto en cuanto configurado por las relaciones de poder.

Sería difícil -por otra parte- consentir con la proverbial originalidad de Foucault si, en el fondo, no hubiese pretendido sino narrar las mencionadas historias disciplinares. Th. Szasz, G. Canguilhem, Kircheimer y Rushe lo han hecho aportando estudios de indudable valor<sup>74</sup>. Lo específico de Michel Foucault es que, si bien tiene en cuenta estos trabajos, impone a sus producciones un nuevo objetivo construyendo finalmente un conjunto -si no sistemático- cuando menos articulado.

¿Qué es lo que ofrece -desde esta perspectiva- la Historia de la locura?

---

<sup>74</sup> SZASZ, Th.: The manufacture of Madness. Routledge & Keagan, London 1.984; The Age of Madness, J. Aronson, London 1.974; The Myth of Psychotherapy. Syracuse University Press, 1988; The Myth of Mental Illness. Harper & Row, London 1.984; CANGUILHEM, G.: Lo normal y lo patológico. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires 1.971; KIRCHEIMER, O./RUSHE, G.: Pena y estructura social. Ed. Temis, Bogotá 1984.

No tanto la discusión del perfil epistemológico de la psiquiatría y de su - siempre discutible- estatuto científico, sino la matizada construcción de una historia en la que el sujeto aparece como centro de las miradas -de distintas miradas- en virtud de las cuales pasa a ser objeto, sucesiva o simultáneamente de exclusión, de custodia, de castigo y de estudio. El resumen es bien sencillo y no es necesario reproducir ejemplos que no harían sino reiterar la pormenorizada presentación del propio Foucault. Ahora bien, no hay que entender la palabra mirada como una simple alusión al sentido de la vista<sup>75</sup>. Tanto la "mirada" como su objeto son elementos constituidos en y por relaciones de saber-poder. Y en el centro de esas relaciones se sitúa lo que Foucault denomina "división normativa", la que decide el estatuto del sujeto como objeto para distintos discursos y prácticas.

Foucault muestra cómo el lugar de esa división normativa ha variado desde el Renacimiento hasta la modernidad. Esta constatación genera la reescritura de una historia que no toma la forma del progreso sino la de sucesivas transformaciones, que son a la vez epistémicas, institucionales y "de conciencia".

Desde la Stultifera Navis renacentista, presentada con todo lujo de detalles y gasto lírico en los inicios del libro, hasta el encierro médico, que ocupa a Foucault en sus postrimerías, transcurre una historia que sólo para el profesional es la de la psiquiatría (que al principio del texto y durante buena parte de él no existe). Es historia del sujeto: la de cuatro sucesivos modos de objetivación del sujeto en ámbitos epistémico-políticos diferentes. El sujeto -en las distintas formas de objetivación- es el que ha estado presente a lo largo de todo ese magnífico libro, aun cuando su prosa se entretiene en minuciosas descripciones de leprosarios, de hospitales; aun cuando se divierte en arrebatadas narraciones de técnicas de encierro, de tratamiento o de

---

<sup>75</sup> Lo mismo vale para El nacimiento de la Clínica. No olvidemos que lleva por subtítulo: Arqueología de la mirada médica.

observación.

Y lo que el libro desvela es lo siguiente: que no hay una experiencia de la locura, que no hay una única forma de recepción y diálogo con la misma, que el supuesto moderno de la enfermedad mental, y la subsiguiente medicalización de la locura, es un constructo trabajosamente urdido.

Rota ya la fe en la homogeneidad de una única experiencia de la locura que habría aguardado pacientemente su reconocimiento como enfermedad, podemos avanzar una conclusión más: leído el texto desde la perspectiva de una ontología de nosotros mismos, hay que incorporar la pregunta ¿dué somos? de forma adecuada al caso. Y entonces, la Historia de la locura no es sino la narración de cómo hemos llegado a reconocernos sujetos en relación al enigma de la locura y en la forma científica de la enfermedad mental. Es decir, cómo, al establecer una división entre el sujeto mentalmente enfermo y el mentalmente sano, el hombre moderno se introduce a sí mismo -y se reconoce como tal- en el seno de ciertos discursos como objeto de observación, descripción y prescripción; cómo, en el mismo tiempo y a través del mismo gesto, se reconoce a ciertos individuos el poder de actuar sobre otros mediante ciertos tratamientos y en ciertas instituciones; cómo, en última instancia, una determinada división normativa, cuya emergencia es constatable en el espacio y en el tiempo (el "gesto" de Pinel) nos construye como sujetos al entregarnos a determinados saberes y a determinados entornos institucionales.

El texto de Foucault -sobradamente convincente- recibió un año antes de su publicación un apoyo y un refrendo prematuros. Se trata de la investigación de E. Goffman que lleva por título Asylums (Internados)<sup>76</sup>. No

---

<sup>76</sup> GOFFMAN, E.: Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Imates, Doubleday & company, N. York 1.961. (Trad. Esp. Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Ed. Amorrortu-Murguía, Madrid 1.984).

vamos a hacer una lectura detenida de este libro fascinante. Rescatamos de él una definición y una línea de conducta teórica que, en más de un sentido, merecen ser tenidas en cuenta cuando se trabaja sobre la filosofía de Foucault.

El punto de vista del análisis de Goffman no es histórico sino institucional. Se apoya en un trabajo teórico sobre el concepto de institución total y sobre la verificación (en un hospital psiquiátrico) de las hipótesis que tal trabajo genera.

Al comienzo del texto define Goffman la institución total: "un lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un período apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente"<sup>77</sup>. La definición es, como podemos apreciar, lo suficientemente amplia como para acoger un gran número de instituciones (y sin duda muchas de las que Foucault ha tratado en sus textos): hospitales, cárceles, colegios de internos, cuarteles militares, campos de concentración y de trabajo, barcos o naves especiales, etc.

Partiendo de la apuntada definición y a través de un atractivo estudio comparativo, llega Goffman a la conclusión de que el ordenamiento institucional constituye el yo, es decir, que el yo es, en buena parte, el resultado de las disposiciones que toma una determinada organización<sup>78</sup>. Goffman muestra cómo tal proceso de construcción depende de ciertas prácticas formalmente regladas, según las cuales el sujeto es inicialmente desposeído de su identidad pre-institucional (de sus vestidos, de sus costumbres y -en algunos casos- hasta de su nombre) para insertarse en una serie de rutinas obligatorias que generan un campo de identidades y diferencias en cuyo seno se configura la personalidad, la identidad propia de

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 13.

<sup>78</sup> Ibid., p. 152.

la institución. A través de ciertas normas se opera lo que Goffman denomina una progresiva "disminución del yo civil" que procesualmente queda asimilado a, y sustituido por, lo que podemos denominar el "yo institucional".

La institución obliga, por lo tanto, a una regulación y normalización de la conducta que no es meramente epidérmica sino que concluye con una internalización de las rutinas institucionales que pasan a convertirse en estructuras formalmente constitutivas de la personalidad del asilado. Tal proceso de internalización personal de normas institucionales de conducta lo presenta Goffman a partir del análisis teórico de la Regla de San Benito de Nursia y la institución del monacato, para después trasladar las bases teóricas a un estudio empírico en el Hospital St. Elizabeth, de Washington. El estudio combinado teórico-práctico genera conclusiones paralelas a las que ya hemos insinuado en el trabajo de Foucault. No solo la de que la subjetividad se constituye (también) en entornos institucionales formalmente organizados, sino la de que tales entornos tienen carácter binario. están atravesados por lo que Goffman denomina "una escisión básica"<sup>79</sup>. Tal escisión, que recuerda el "partage normatif" foucaultiano, recibe en Goffman una interpretación y un tratamiento jerárquicos, tal vez adecuados a su lectura institucional pero restrictivos si se considera el ámbito más amplio en el que Foucault trabaja.

Es preciso recordar que, a pesar de las críticas que Foucault ha recibido por su presunta dedicación, preferente o exclusiva, al estudio de instituciones de encierro, ningún libro suyo trata específicamente del ámbito institucional. Incluso Vigilar y Castigar, que se propone como estudio del nacimiento de la prisión, ubica a ésta en un paisaje epistémico y político decididamente más complejo.

Puede, sin duda, establecerse un paralelismo entre ciertos trabajos de Foucault y el mencionado estudio de Goffman toda vez que ambos llegan a

---

<sup>79</sup> Ibid., pp. 20 s.

conclusiones que, si no son sinónimas, al menos se refuerzan mutuamente. Pero al afirmar tal paralelismo no hay que olvidar que el marco institucional no es preferente en el proyecto foucaultiano sino que merece un tratamiento específico tan sólo cuando se inserta en un ámbito más amplio en el que la subjetividad se constituye según procedimientos y discursos que, en muchas ocasiones, carecen de cobertura institucional. El diseño teórico de Goffman se aplica a la institución total; el de Foucault requiere un ámbito más extenso de aplicación. Un ejemplo ya evocado: las peregrinaciones de enajenados en la Edad Media y en el Renacimiento, o los locos en la periferia de las ciudades, indican la existencia de una división normativa y, por ende, un modo de objetivación del sujeto con respecto a la locura, que no es de índole institucional ni, mucho menos, deja ver la presencia de la institución total.

Volvemos con ello al paisaje propiamente foucaultiano. Y lo hacemos para señalar un punto fundamental que afecta a las relaciones poder-sujeto.

La lectura de los primeros textos de Foucault reforzada con los segmentos que hemos extraído del libro de Goffman puede -tal vez debe- sugerir una interpretación del poder en términos absolutamente negativos. No tanto en la línea del Lord Acton (El poder corrompe, el poder absoluto corrompe absolutamente) sino en otra que plantearía aún mayores dificultades. Historia de la locura, El nacimiento de la clínica, Asylums, en la medida en que dejan entrever la cuestión del poder parecen decir: el poder reprime, constriñe, utiliza, explota, manipula. Es el poder "lo" que expulsa a los locos de las ciudades o les encierra en instituciones, bien sean de mero encierro y custodia, bien de medicalización; es el poder lo que extrae tanto del cuerpo como de la mente informaciones que luego utiliza para perpetuarse.

Esta interpretación, que no es del todo incorrecta, es, con todo, sumamente parcial. Foucault, sin embargo, parece defenderla durante un cierto tiempo como interpretación exclusiva. Todavía en El orden del discurso

(1.970) habla del poder en los términos acostumbradamente negativos: "supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad"<sup>80</sup>. Prohibición, separación, rechazo, tales serían algunos de los procedimientos aludidos. Poder, por lo tanto: lo que extorsiona al sujeto y reacciona frente al discurso.

Esta lectura, trivial al cabo, no se sostiene durante mucho tiempo. Ya en Vigilar y Castigar, pero sobre todo en La Voluntad de saber, el poder se contempla desde otra óptica, que, de ser correcta, afecta también a los primeros libros de Foucault. El poder no es ya sólo lo que reprime sino lo que incita, no sólo lo que excluye sino lo que incorpora o alista, no sólo lo que prohíbe sino lo que ordena y organiza; no sólo lo que aniquila sino lo que produce.

Hay que tener en cuenta esta revisión de la temática del poder cuando de lo que se trata es de analizar sus relaciones con el saber y, en última instancia, su lugar en la constitución del sujeto. Hay que ganar una perspectiva más compleja que aquella del poder demoníaco. No, evidentemente, para caer en la contraria y cantar las grandezas de un poder positivo y fecundo, sino para percibir la intrínseca ambigüedad de las relaciones de poder: "Lo que para mí tiene importancia es el hecho de que toda relación humana es, en mayor o menor grado, una relación de poder. Evolucionamos en un mundo de perpetuas relaciones estratégicas. Toda relación de poder no es en sí misma mala, pero es un hecho que implica siempre determinados peligros"<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> FOUCAULT, M.: L'ordre du discours. Gallimard, Paris 1.971 (Trad. Esp. El orden del discurso. Tusquets, Barcelona 1973, p. 11).

<sup>81</sup> SV., p. 218.

Así pues, relaciones de poder que diseñan un marco de acción cuyos resultados no son sólo del orden de la represión y del castigo, de la prohibición y del expolio, sino también del orden de la producción y de la organización. Y los peligros se mantienen, están siempre presentes.

Historia de la locura muestra cómo el sujeto se constituye al darse como objeto a distintos tipos de saber en el marco de determinadas relaciones de poder. Una lectura inteligente de ese libro, como la que hace R. Castel<sup>B2</sup> señala, junto a los evidentes peligros, junto a los intolerables excesos, la capacidad productiva del poder. Inaugura, construye, produce; entre otras cosas una organización, un ámbito que ordena las conductas, que promociona las investigaciones, que acelera (o retarda) determinados procesos, que edifica un conjunto institucional.

Y éste es el poder que nos interesa tener en cuenta cuando de lo que se trata es de una Historia crítica del pensamiento.

Como podemos observar -aunque Foucault no lo observase en su momento- nos hallamos ya -desde el principio- en el ámbito del poder. Pero no en el del poder político tal y como habitualmente es tematizado. Las relaciones que aquí se analizan no son ni consensuales ni conflictivas sino ambas cosas a la vez y muchas más. Nos hallamos en un ámbito en el que el poder se ejerce a veces de forma implícita, a veces de forma íntima, nada escandalosa, poco partidaria de dejar huellas. Un ámbito en el que el poder se ejerce, sin embargo, de forma sensible e inmediata: corporal. Para designar este tipo de relaciones inventará Foucault nombres como microfísica, anatomopolítica o biopoder. Pero todavía no es preciso utilizarlos.

Sí es urgente reiterar, de forma sistemática, alguno de los procesos aquí

---

<sup>B2</sup> CASTEL, R.: L'ordre Psychiatrique, Gallimard, Paris (Trad. Esp. El orden psiquiátrico. Ed. de la Piqueta, Madrid 1980); Le Psychanalysme. Flammarion, Paris 1981

esbozados para mostrar el lugar legítimo del trabajo sobre la locura y el subsiguiente sobre la enfermedad en el proyecto general foucaultiano y concentrar este último en unos puntos fundamentales:

- 1.- Cuando se trata de narrar una Historia crítica del pensamiento es preciso recorrer, sucesiva o simultáneamente, los tres ejes en torno a los cuales el sujeto se constituye: como objeto de un saber posible, como sujeto-objeto de prácticas de poder, como sujeto ético de sus propias acciones.
- 2.- Los tres ejes se insertan en entornos complejos de relaciones que son a la vez (aunque en algunos casos predominen unas sobre otras) de poder (prácticas) y de saber (discursos).
- 3.- La enfermedad mental y la enfermedad corporal se aíslan como tales en ámbitos como los evocados en los que se ejercen prácticas y se elaboran discursos. El individuo, por mor de una escisión normativa que se apoya tanto en prácticas de poder como en disposiciones de saber se hace visible en cuanto sujeto-objeto de ambas. Lo que equivale a decir que se constituye en tales espacios, formalmente organizados, de relaciones complejas.
- 4.- La mencionada división normativa no afecta sólo a un grupo de individuos sino a la totalidad del conjunto social en cuanto obliga a todos a reconocerse (o ser reconocidos) y por lo tanto a conducirse (o ser conducidos) como enfermo/sano, loco/cuerdo. La división, por lo tanto, organiza el cuerpo social en base a agrupamientos (que sólo inicialmente son binarios) y clasificaciones.

- 5.- Esta perspectiva supone suspender el juicio al respecto de cualquier tipo de universal antropológico (un ideal de normalidad o de salud necesariamente adheridos a la presunta naturaleza humana) para investigar las condiciones inmanentes de constitución del sujeto.
- 6.- La condición histórica del sujeto se incorpora a lo que Foucault denomina ontología de nosotros mismos en cuanto posibilita (e insta a) responder a la pregunta ¿Qué somos? teniendo en cuenta las actuales relaciones de saber/poder y la ubicación de las consecuentes divisiones normativas.
- 7.- La condición crítica de una Historia así concebida no incorpora como objetivo el reconocernos tal y como somos sino, por el contrario, dejar de ser lo que somos, salir de nosotros mismos, proponer nuevas modalidades de sujeto.

### 3.- Discursos y prácticas: tecnologías.

Vigilar y Castigar es un magnífico estudio discretamente perpetrado por un subtítulo harto restrictivo: El nacimiento de la prisión. La inadecuación de tal subtítulo salta a la vista desde las primeras páginas, aquellas en las que el autor declara abiertamente los objetivos que persigue en el mencionado ensayo. De alguno de esos objetivos vamos a tratar en este apartado. No sin antes proponer un punto de partida que se deja expresar en los siguientes términos: si el libro es una historia no es historia de las cárceles<sup>83</sup> sino la de ciertas tecnologías de poder de las que la prisión es un ejemplo; si el libro es una "genealogía" su objeto tampoco es la cárcel sino, mucho más importante,

---

<sup>83</sup> Véase POSTER, M.: Foucault, el marxismo y la historia, Paidós, Barcelona 1.987, pp. 135 ss. El punto de partida de su interpretación -francamente deficiente- es la lectura de Vigilar y castigar en términos de "historia de las cárceles" (p. 35) o "genealogía de las cárceles" (p. 36).

el individuo moderno (o, mucho más pretencioso, la moral moderna)<sup>84</sup>.

Es precisamente la perspectiva que se abre al considerar al individuo moderno como producto o resultado de ciertas tecnologías la que nos ocupa. A pesar de algunas familiaridades epidérmicas y de notables puntos de contacto, tal perspectiva incorpora una serie de rasgos específicos que la separan del marxismo ("producción social de la conciencia") y de la convincente propuesta de E. Goffman (la producción institucional del yo<sup>85</sup>). Mientras la primera tiende a explicar la totalidad de las relaciones sociales desde la instancia económica, la segunda considera tan sólo el elemento institucional como marco productivo (del yo). La construcción foucaultiana incluye tanto las relaciones de producción como los establecimientos denominados por Goffman "instituciones totales" en un espacio más amplio denominado por Foucault "relaciones poder-saber". Y aún así, la aventura emprendida por Foucault, se sabe, en cuanto "genealogía del individuo moderno" limitada y parcial. Es una de las posibles<sup>86</sup>. Su impecable ejecución sólo puede ser valorada suponiendo la limitación que el autor nunca trata de encubrir y considerando, a la vez, que Vigilar y Castigar forma parte de un conjunto más amplio que aquí recibe el nombre de genealogía del "alma moderna"<sup>87</sup>. En ese conjunto -otras veces denominado Historia crítica del pensamiento u Ontología de nosotros mismos- el trabajo que ahora nos concierne es sólo una pieza.

---

<sup>84</sup> Además de un breve comentario en la contraportada de la edición francesa de Vigilar y Castigar, en una entrevista publicada en la revista "Magazine Litteraire" (Junio, 1.975) Foucault afirma: "Si fuese pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral". Véase la traducción española en Microfísica del poder (MP). Ed. La Piqueta, Madrid 1.980, p. 101.

<sup>85</sup> Nos referimos tan sólo a la investigación de Goffman en Asylums (Internados) y a las conclusiones que de ella se derivan.

<sup>86</sup> Historia de la Locura y El Nacimiento de la Clínica son otras de esas "genealogías posibles" del individuo moderno. Con todo, las posibilidades, siguen siendo múltiples.

<sup>87</sup> VC., p. 36.

Estas consideraciones preliminares tienen como objeto aislar el ámbito propio de un estudio que no vamos a tratar in extenso pero del cual vamos a seguir algunas líneas fundamentales. Teniendo en cuenta estas prevenciones nos protegemos de ciertos errores de interpretación que tienen como única virtud la de anular las posibilidades del trabajo foucaultiano precisamente allí donde éste se muestra más acertado y fecundo. Valga un ejemplo: sería notoriamente erróneo afirmar que la única característica definitoria de la sociedad moderna es la disciplina y que, consecuentemente, el individuo moderno es un mero artefacto producido por el poder disciplinario. Ahora bien, si, con mayor cautela, se restringe la afirmación al tipo de relación que la sociedad moderna mantiene con la división normativa permitido/prohibido, entonces no carece de sentido proponer el modelo disciplinario como el que más adecuadamente da cuenta de esa relación, así como no carece de sentido afirmar que el individuo moderno es, sólo desde esta perspectiva, efecto de la tecnología disciplinaria. Nos situamos, por lo tanto, fuera del ámbito - tradicionalmente filosófico o filosóficamente tradicional- en el que imperan los conceptos universales y las nociones generales (el Cuerpo, el Alma, el Poder, el Hombre, la Razón) y al margen, consiguientemente, de apologías o críticas que tengan a tales conceptos y nociones por objeto. No se trata aquí de un "proceso a la Razón"<sup>88</sup> ni de la "muerte del Hombre" sino más bien de observar cómo, especificado el dominio de la actividad punitiva y el ejercicio de juzgar, se dibujan en la historia (para desvanecerse luego) complejos normativos que implican conocimiento y ejercicio, y cuya aparición y declive no responden a los dictados de la conciencia. En tales conjuntos normativos - y en cuanto incorporan la acción de unos individuos sobre otros- se constituye el hombre como sujeto/objeto de saberes y prácticas.

Para llevar a cabo el estudio en los términos propuestos, Foucault toma un plazo histórico relativamente breve (1.670-1.840) y un espacio geográfico

---

<sup>88</sup> Tal y como lo interpreta permanentemente J. Habermas. Véase Der philosophische Diskurs der Moderne. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1.986, p. 298.

notoriamente limitado (Francia). Tales restricciones-operadas conscientemente en favor del rigor analítico y para rehuir una presentación esquemática- no han de menoscabar la importancia del trabajo. Si es cierto que no hay -ni ha habido- ninguna sociedad en la que todo esté permitido, el estudio de la diversidad de relaciones que mantienen los hombres en el seno de la división normativa permitido/prohibido y las formas según las cuales se reconocen sujetos al ser objetivados por los saberes y prácticas del juicio y la punición, constituye uno de los tramos fundamentales de la Historia crítica del pensamiento. El hecho de que Foucault asuma como objeto de estudio nuestro pasado más próximo se explica perfectamente dados los intereses que rigen su actividad teórica (más de una vez explicitados por el pensador francés).

Más que de describir escenarios de terror<sup>89</sup>, de lo que se trata es de analizar avatares del orden. es decir, conjuntos organizados de discursos y prácticas sometidos a reglas más o menos estrictas de cálculo y racionalidad que toman el cuerpo humano como objeto y superficie de inscripción.

"¿Puede hacerse -pregunta Foucault- la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?<sup>90</sup>. Pregunta retórica, puesto que el libro es un intento consumado de responder afirmativamente. Pregunta, además, cuya raíz nietzscheana no puede ser discutida. Pero la pregunta, en cuanto toma forma de objetivo, provoca una cuestión más compleja y absolutamente central en la trayectoria foucaultiana: "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

---

<sup>89</sup> A pesar de que sea ésta la primera impresión que produce el libro, que se abre con la pormenorizada descripción del suplicio del regicida Damiens. VC., pp. 11-13.

<sup>90</sup> En la contraportada -firmada por el mismo M. Foucault- de la edición francesa de Surveiller et Punir. En la contraportada de la traducción española falta justamente esa pregunta.

y disimula su exorbitante singularidad<sup>91</sup>. Tres consideraciones importantes se pueden extraer de esta frase propuesta como objetivo:

- 1.- La decidida orientación a la actualidad, que obliga a leer la historia como Historia del presente<sup>92</sup> u Ontología de nosotros mismos.
- 2.- La apelación al complejo científico-judicial, es decir, la indicación de que nos ubicamos en un ámbito constituido por relaciones de saber y poder.
- 3.- La intromisión inicial del "alma humana" que cobra singular interés en la medida en que el proyecto se pretende (¿también?) historia-política de los cuerpos.

Esclarecer, siquiera brevemente, lo que Foucault entiende por alma humana sin perder de vista su inserción en una historia política de los cuerpos es cuestión de vital importancia por cuanto no sólo aferta a la comprensión de Vigilar y Castigar sino también -notoriamente- a Historia de la locura y a los tres volúmenes de Historia de la sexualidad (y más tangencialmente a El nacimiento de la clínica). Efectivamente, las relaciones del hombre con la locura desde la dramaturgia inicial de la Stultifera Navis hasta su final inscripción en el seno de una tecnología científico-política bajo el epigrafe de enfermedad mental, así como la historia de las relaciones del hombre con el cuerpo y los placeres hasta dotarse de una sexualidad que contendría en sí la verdad secreta del propio hombre (y todo ello en marcos normativos socialmente erigidos) configuran otros tantos vectores de la misma historia del

---

<sup>91</sup> VC., pp. 29-30.

<sup>92</sup> Cfr. VC., p. 37.

alma moderna incardinada en una historia política de los cuerpos<sup>93</sup>.

No hace falta insistir en que, para que la propuesta de Foucault se haga siquiera pensable es preciso situarse fuera del dualismo psico-físico que, al menos desde Platón, ilustra la historia de la filosofía. El alma no es sustancia por oposición al cuerpo, no es res (coqitans) en-frentada a la res extensa. El alma humana cuya historia Foucault trata de hacer es objeto e instrumento de diversas tecnologías: en el caso que ahora nos ocupa, de los sistemas punitivos. Si para la jurisprudencia moderna no es cierto que el delincuente sea un "desalmado", es preciso circunscribir el "nacimiento del alma" o, en palabras de Foucault la "entrada del alma en la escena de la justicia penal"<sup>94</sup>.

Hoy nos parece normal tener un alma jurídica (psique, conciencia, personalidad) dotada de ciertas responsabilidades y sometida a ciertos tratamientos: educación, análisis, modificación; nos parece incluso natural el vínculo de unión entre el alma y el delito, los hilos, a menudo sutiles, que permiten la explicación de éste por aquella a través de ciertas categorías (perversión, peligrosidad, monomanía homicida, psicosis, enajenación mental transitoria) provenientes de dominios científicos e injertadas en el paisaje teórico-práctico de la justicia penal. Pero durante un tiempo moderadamente amplio, y en el marco de una racionalidad punitiva diferente, el alma no existía a efectos jurídico-penales. Foucault lo prueba convincentemente en cincuenta páginas de matizada prosa y sobrio carácter documental. En la época que él estudia bajo el epígrafe general de Suplicio existen el crimen y el criminal, y de éste tan sólo un cuerpo en el que el monarca venga la ofensa y escribe -

---

<sup>93</sup> Hay, evidentemente, algunas diferencias en la concepción de cada una de las obras a que aludimos: diferencias de método, diferencias al respecto del período elegido... etc. Tales diferencias las imponen, por una parte, los diversos objetos tratados, y, por otra, la evolución del pensamiento del propio M. Foucault.

<sup>94</sup> VC., p. 30.

con la sentencia- los signos de su poder<sup>95</sup>. Nos hallamos en un ámbito de ejercicio notoriamente físico: física es la extracción de la verdad del crimen a través de una instrucción penal que no desdeña la tortura sino que la somete a un estricto sistema de reglas<sup>96</sup> y física es la ejecución del castigo que asume -como hemos dicho- las diversas formas del suplicio. Tal "fisicismo" no ha de interpretarse, sin embargo, como pura irracionalidad, como brutalidad desatada y cruel: "el suplicio es una técnica y no debe asimilarse a lo extremado de un furor sin ley"<sup>97</sup>. Por el contrario, el tormento, la tortura y el suplicio suponen todo un cálculo, están sometidos a una regulación, a un sistema si se quiere, que comienza en el momento de la detención y no cesa de estar presente hasta la consumación de la sentencia. Racionalidad punitiva, por lo tanto, y no irracionalidad mera, atributo dudoso de una brutalidad infrahumana: "El suplicio penal no cubre cualquier castigo corporal: es una producción diferenciada de sufrimiento, un ritual organizado para la marcación de las víctimas y la manifestación del poder que castiga, y no la exasperación de una justicia que, olvidándose de sus principios, pierde toda moderación. En los "excesos" de los suplicios, se manifiesta toda una economía del poder"<sup>98</sup>. En el centro de tal economía figura una concepción vigente durante mucho tiempo (sancionada por el derecho germánico) que considera el delito como afrenta y el castigo como venganza: "el delito, afirman Kirchheimer y Rusche, era considerado como un acto de guerra"<sup>99</sup> y el derecho, consecuentemente,

---

<sup>95</sup> No hemos querido eludir en la redacción de la frase la evocación del magnífico relato de F. Kafka "En la colonia penitenciaria" que refleja, en más de un aspecto, este tipo de poder.

<sup>96</sup> VC., pp. 46 ss.

<sup>97</sup> VC., p. 39; coincidente en la valoración -aunque con distinto objetivo- es la afirmación de G. Rusche y O. Kirchheimer: "La brutalidad de las penas no puede ser atribuida simplemente a la crueldad de una época pasada. La crueldad es un fenómeno social que puede ser entendido solamente comprendiendo las relaciones sociales prevalecientes en un periodo histórico determinado" en: Pena y estructura social. Ed. Temis, Bogotá 1984, p. 24.

<sup>98</sup> VC., p. 40.

<sup>99</sup> RUSCHE, G./KIRCHHEIMER, O.: Op. cit, p. 8.

aparecía como "la forma ritual de la guerra"<sup>100</sup>. En la época del absolutismo monárquico, aun manteniéndose esta concepción, se había producido ya un notable cambio con respecto a épocas anteriores. Antiguamente el litigio implicaba al demandado y al demandante en una prueba<sup>101</sup> en la que se trataba de demostrar la razón imponiendo la fuerza. A partir del siglo XII es el Soberano el que asume a la vez la ofensa infringida por el delito y el derecho a la venganza. Pero el soberano no asume el riesgo que supone exponerse en una prueba de fuerza sino que ejecuta la sentencia (se ejecuta en su nombre) basada en la confesión del crimen obtenida en un proceso de indagación sometido a ciertas reglas.

Así pues, en este ámbito de ejercicio jurídico modelado según las leyes de la guerra, la tortura y el suplicio no tienen rasgos de violencia desatada, gratuita y "sádica", sino que encuentran su lugar propio en una tecnología penal que se rige por dos imperativos: la determinación de la verdad del delito y del delincuente, y la necesidad de la venganza real que se convierte, a la vez, en muestra y reparación del poder soberano. Relaciones, por lo tanto, estrictamente físicas que diseñan un dispositivo coherente y acabado en el que el alma no existe. El hombre, sujeto de y sujeto a la mencionada tecnología política carece de alma: un cuerpo atenta contra el cuerpo social y, en la misma medida, mancilla el cuerpo del soberano<sup>102</sup>; el cuerpo es utilizado en la investigación del crimen a través de técnicas de tortura; el cuerpo recibe finalmente el castigo al ser sometido a suplicio.

---

<sup>100</sup> FOUCAULT, M.: La verdad y las formas jurídicas. Ed. Gedisa, Barcelona 1.980 (VFJ), p. 67. Las cinco conferencias que componen el libro son una magnífica introducción a la temática y al tipo de tratamiento de Vigilar y Castigar.

<sup>101</sup> VFJ., pp. 62 ss.

<sup>102</sup> Al respecto de los problemas políticos que plantea el cuerpo del soberano, véase el clásico e inmejorable estudio de Ernst M. Kantorowicz: The king's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology, Princeton University Press, 1.957 (Trad. esp. Los dos cuerpos del Rey, Ed. Alianza, Madrid 1.985).

De este paisaje penal decididamente somático, que no es hostil al dolor y en el que no son extrañas la picota, el potro, la marca, las manos cortadas o los miembros calcinados, parte un enunciado que Foucault sitúa como tesis general: "en nuestras sociedades hay que situar los sistemas punitivos en una cierta "economía política" del cuerpo"<sup>103</sup>. Puede pensarse que el modelo reseñado, el corte histórico elegido como punto de partida, facilitan no poco la tesis foucaultina. La modernidad -o nuestra tardomodernidad- no es tan proclive al tormento ni tan aficionada al suplicio. Si antaño el primero buscaba la verdad y el segundo el cumplimiento del castigo, hoy ambos están -inversamente- codificados como delito. Y tampoco parece ser el cuerpo lo que incumbe al sistema jurídico sino el alma en cuanto responsable (o no) de la conducta criminal, del comportamiento delictivo.

Precisamente la distancia que se insinúa en el hecho de que dos determinados métodos punitivos se apliquen sobre objetos diversos (el alma, el cuerpo) es lo que Foucault quiere analizar, no desde la perspectiva de una teoría de la justicia que habría depurado sus métodos adaptándolos a una "humanidad" por fin conquistada en contraposición a la "bestialidad" pretérita. Más bien al contrario, lo que se propone es que la "humanidad" -nunca puesta en entredicho- y la entrada contemporánea del alma en el ámbito de la justicia penal son "el efecto de una transformación en la manera en que el cuerpo mismo está investido por las relaciones de poder"<sup>104</sup>, lo cual no quiere decir sino que el hombre moderno, en la medida en que aparece como objeto de ciertos discursos "científicos" y de determinadas prácticas penales no es sino el correlato de un "específico modo de sujeción".

Para completar este análisis introduce Foucault -subrepticamente pero con especial insistencia- una categoría que nosotros ya hemos utilizado pero

---

<sup>103</sup> VC., p. 32.

<sup>104</sup> VC., p. 30.

que, dada la importancia que cobra en la filosofía foucaultiana, interesa delimitar: la noción de tecnología. La palabra, que evidentemente Foucault no incorpora en su acepción habitual, puede ser leída en relación a otra que utilizará preferentemente en La voluntad del saber: dispositivo. Damos la definición de esta segunda: "un dispositivo es un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre esos elementos"<sup>105</sup>.

Una segunda característica del dispositivo es -siguiendo el mismo texto- que se puede analizar como "una especie de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante"<sup>106</sup>. Entendido así el dispositivo, como organización histórica de elementos heterogéneos y con efectos estratégicos, cabe decir que la obra de Foucault no es sino el análisis crítico de determinados dispositivos en cuanto constituyentes de distintos tipos de sujeto. Junto al "dispositivo de la sexualidad" (así designado por Foucault) habría que incluir, puesto que la denominación es tardía, el "dispositivo de la enfermedad mental" y, lo que ahora más nos interesa el "dispositivo de la delincuencia". Y precisamente para integrar la decidida heterogeneidad del dispositivo y con el fin de hacerlo menos hostil al análisis es necesario explicar antes la noción de tecnología, en torno a la cual basculará la totalidad de la obra tardía de Foucault, que hay que entender como complejo de discursos y prácticas (en el caso que ahora nos incumbe,

---

<sup>105</sup> SV., p. 128.

<sup>106</sup> SV., p. 129.

de saber y dominio<sup>107</sup>). En un texto de su última época distingue Foucault cuatro tipos principales de tecnologías (de producción, de sistemas de signos, de poder, del yo<sup>108</sup>) de las cuales afirma haber estudiado preferentemente las dos últimas. Las tecnologías de poder se definen allí del siguiente modo: son las que "determinan la conducta de los individuos, los someten a un cierto tipo de fijaciones o de dominación y consisten en una objetivación del sujeto"<sup>109</sup>.

Con ello volvemos de nuevo al punto de partida, pero habiendo determinado el horizonte teórico: una historia política de los cuerpos que se concibe a la vez como genealogía del alma humana en el ámbito de la justicia penal es, en definitiva, un estudio de determinadas tecnologías de poder: conjuntos teórico-prácticos (científico-políticos) que consuman distintas objetivaciones del sujeto. Un tipo de investigación, que sin ironía se puede denominar tecnológica, que aísla módulos coherentes e históricamente determinados que contienen al sujeto como objeto de los mismos de diversas formas y según distintos criterios de formación. En este tipo de investigación no tienen, por lo tanto, cabida las consideraciones al respecto de un eventual progreso o retroceso, humanización creciente, dulcificación de las costumbres, perfeccionamiento moral, etc. Ante tales cuestiones sólo cabe un respetuoso silencio o una mueca escéptica (según los casos). Lo cierto es que, una vez establecidas las coordenadas del análisis en términos de dispositivos y tecnologías de poder, no pueden ser siquiera planteadas como pregunta.

La perspectiva de análisis en términos de tecnología implica una segunda conclusión preliminar no menos importante: si las tecnologías son conjuntos teórico-prácticos -relaciones de poder-saber, dice Foucault en varios

---

<sup>107</sup> VC., p. 33.

<sup>108</sup> Cfr. Omnes et Singulatim: hacia una crítica de la "razón política". En Tecnologías del Yo (TY), Ed. cit., p. 48.

<sup>109</sup> Ibid.

momentos- es preciso abandonar el prejuicio (abonado por el mismo autor en otros textos<sup>110</sup>) que lleva a postular como condición previa la mutua repulsa entre el dominio del saber y el del poder: "Poder y saber se implican directamente el uno al otro; no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder"<sup>111</sup>. Abandonar la postura simplista que opone la dignidad del saber a la malevolencia del poder no significa, sin embargo, caer en la postura reduccionista de someter el uno al otro<sup>112</sup>: entre el poder y el saber no hay una relación de dependencia unívoca, de "determinación en última instancia", sino relaciones de interdependencia. Todo el trabajo de Foucault tiende a precisar el hecho de que, en un tipo de análisis como el que aquí se considera, nos enfrentamos a tecnologías: híbridos de poder y saber que no soportan una lectura vertical cuyo objetivo sería explicar el uno por el otro.

La tercera cuestión -brevemente apuntada ya- es la del lugar que ocupa el sujeto con respecto a las tecnologías. Foucault es claro al enunciarlo: "Estas relaciones de poder-saber no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por el contrario, que el sujeto que conoce, los objetos a conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo

---

<sup>110</sup> Por ejemplo en "El orden del discurso".

<sup>111</sup> VC., p. 34.

<sup>112</sup> Cfr. el comentario de H. Dreyfus y P. Rabinow en op. cit. p. 177: "Foucault da en ocasiones la impresión -y es un punto al respecto del cual sus críticos le han malinterpretado frecuentemente- de pretender reducir toda ciencia a un mero producto del poder. Pero esto es absolutamente falso. De un cabo al otro de su trabajo, ha intentado aislar las relaciones que existen entre saber y poder".

atravesen y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento"<sup>113</sup>. Es preciso leer esta frase en sus justos términos: no implica que el sujeto no existe, no dice que no hay hombre o que la subjetividad es cruce de determinadas estructuras; lo que enuncia es que a la hora de explicar las mutaciones históricas de las tecnologías de poder no es oportuno recurrir al sujeto puesto que ya está previamente objetivado en ellas; lo que enuncian es que las relaciones son previas con respecto al sujeto. Quien, a partir de aquí, continúa interpretando que Foucault niega la libertad<sup>114</sup> del hombre introduce en la reflexión un elemento nuevo y hace una lectura manifiestamente errónea: pues si la libertad del hombre -desde cualquier perspectiva- es siempre limitada, aquí los límites (y precisamente de ello es de lo que se trata) están dibujados en las relaciones de poder que no son otra cosa que un sistema en el que, en base a ejes normativos varios, se organiza la libertad.

De todo lo dicho se deducen una serie de puntos que es conveniente resumir:

- 1.- Hablar de tecnologías supone hacer descender la temática del poder al nivel de las relaciones entre individuos.
- 2.- Implica que tales relaciones están sometidas a reglas de cálculo y a determinados criterios, es decir, que están racionalmente organizadas.
- 3.- En el seno de esas mismas relaciones el sujeto se configura como objeto para determinados saberes y prácticas.

---

<sup>113</sup> VC., pp. 34 s.

<sup>114</sup> Por ejemplo MERQUIOR, J.G.: Foucault ou le nihilisme de la chaire. P.U.F., Paris 1.986. Especialmente pp. 128 y 137. En conjunto y en cada uno de sus detalles es una de las peores obras sobre el pensamiento de Foucault.

Sólo desde estas consideraciones es posible entender la respuesta que Foucault da a las preguntas que más arriba planteábamos (e incluso las preguntas mismas): ¿en qué sentido una historia de los mecanismos punitivos puede aparecer como "pieza" para una genealogía del "alma" moderna? ¿cómo se introduce el "alma" en los discursos jurídicos (o parajurídicos) y en las prácticas penales?. El alma de la que aquí se habla es una de las formas de objetivación del sujeto en el ámbito de las relaciones de poder, es "el correlato actual de cierta tecnología del poder sobre el cuerpo"<sup>115</sup>. El alma, por lo tanto, tiene existencia real, no es un resto de ilusión o efecto de la ideología, es, de parte a parte, producto de las relaciones de poder-saber. Nos encontramos ante un argumento ya ensayado en obras anteriores: si las disposiciones epistémicas dieron entrada, en su momento, al hombre en el orden del discurso como objeto del saber, si la enfermedad mental apareció en el momento en el que ciertas prácticas y discursos la hicieron posible, ahora nos hallamos ante la incorporación del alma en el cuerpo del condenado "Esta alma real e incorpórea no es en absoluto substancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de poder dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos de poder. Sobre esta realidad-referencia se han construido conceptos diversos y se han delimitado campos de análisis: psique, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.; sobre ella se han edificado técnicas y discursos científicos; a partir de ella se ha dado validez a las reivindicaciones morales del humanismo. Pero (...) 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, 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"<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> VC., p. 36.

<sup>116</sup> VC., p. 38.

Se entiende en qué sentido la historia política de los cuerpos puede ser a la vez genealogía del alma moderna. Se entiende también que una historia de la penalidad reclame su lugar en una Ontología de nosotros mismos como vector nada desdeñable. La pregunta ¿qué somos? toma aquí una forma precisa: ¿cómo hemos llegado a dotarnos de "alma" jurídica?, ¿cómo hemos incorporado ese elemento, objeto de multitud de análisis, consideraciones, especulaciones, tratamientos?, ¿cómo hemos llegado a reconocernos en ese elemento sobre el que un psiquiatra dictamina y un juez decide?, ¿sobre ese elemento que varias instituciones están dispuestas a acoger, a custodiar, a corregir... a transformar?.

Para que el alma penetre en el espacio jurídico-penal son precisas una serie de transformaciones -minuciosas y lentas- que no vamos a referir. Foucault lo hace con notable éxito. Es precisa una nueva economía del delito que posibilite responder en términos de castigo y no en términos de venganza, es preciso también que aparezcan nuevos tipos de delincuencia (que afectarán más a los bienes que a las personas), que cambie el reparto económico y se produzcan transformaciones en la estructura política, es preciso que se especifique el objetivo de prevenir el delito. Es preciso, en suma, que las nuevas relaciones de poder-saber dibujen otro perfil: no ya el de una tecnología política cuyo ejercicio comienza en la ofensa y culmina en la venganza (a través del suplicio) sino el de otra tecnología, que Foucault denomina disciplinaria, que individualiza al infractor e interroga por los hilos que le unen al delito, que aspira a corregir, a normalizar.

Las características de la tecnología disciplinaria son analizadas por Foucault de forma minuciosa y reposada, no tanto desde el punto de vista de su constitución histórica como desde el punto de vista de su funcionamiento localizado en algunas instituciones representativas. Es preciso tan sólo apuntar que, a pesar del análisis de funcionamiento de instituciones que Foucault realiza en Vigilar y Castigar y que culmina con la prisión, no es tanto la

institución lo que interesa sino la tecnología disciplinaria: que incorpora instituciones mientras ninguna institución la contiene por completo o de forma privilegiada.

En cuanto tecnología (conjunto de relaciones poder-saber) la disciplina se basa fundamentalmente en la vigilancia, la sanción normalizadora y el examen<sup>117</sup>, con vistas a hacer del individuo humano un objeto moldeable, utilizable y eficaz. El punto de vista de la utilidad y de la eficacia impone una serie de relaciones entre el cuerpo, el tiempo y el espacio, que Foucault resume en el principio siguiente: "A cada individuo un lugar y en cada lugar un individuo". Tecnología, por lo tanto, que precisa los emplazamientos espaciotemporales, no por los espacios mismos, sino por las consecuencias individualizantes que se persiguen a través de la gestión de espacios y el control de tiempos. La disciplina es el marco genuino de los "cuerpos dóciles". A esta tecnología -discreta y silenciosa, eficaz y ordenada- le repugna el fragor y el desorden de la multitud al pie de los patíbulos, su griterío al paso de "la cadena" de condenados; pero no sólo este tipo de aglomeración indiferenciada. Es preciso privar a la cárcel de la dignidad de institución disciplinaria modélica. Foucault, que más de una vez ha lamentado algunas efusiones retóricas, quizá se haya arrepentido de la expresión "archipiélago carcelario" utilizada en Vigilar y Castigar. Puesto que la prisión no es el "primum analogatum" cuando de disciplinas se trata, tal vez sea preferible hablar de continuo disciplinario: con ello se alude a la extensión homogénea de una tecnología de poder. El hospital moderno, lo mismo que la escuela, la fábrica, el cuartel militar no son cárceles; son, sin embargo, instituciones que incorporan la tecnología disciplinaria en el mismo grado que la prisión. Todas ellas se basan en el mismo criterio de individualización objetivadora y desarrollan similares métodos de gestión del espacio, cálculo del tiempo y control del movimiento; todas ellas racionalizan su actividad a través de la

---

<sup>117</sup> Véase MOREY, M.: Lectura de Foucault. Ed. Taurus, Madrid 1.983, pp. 288 ss.; DREYFUS/RABINOW: Op. cit., pp. 156 ss.

vigilancia, la sanción normalizadora y el examen.

A estos tres mecanismos, que componen el esqueleto de la tecnología disciplinaria, hay que concederles más atención que la de una mera referencia. Su ejercicio simultáneo e ininterrumpido:

- a) Permite hablar de la tecnología disciplinaria en términos de sistema homogéneo cuyo dominio se expande a todos los rincones del conjunto social.
- b) Caracteriza a las disciplinas como un tipo de poder a la vez totalitario e individualizante.
- c) Asegura la continuidad entre este tipo de poder y una determinada forma de saber del que las ciencias humanas son indudablemente deudoras.

Veamos con más detenimiento estos puntos:

a) Tanto en las fábricas como en las escuelas, los hospitales, los cuarteles y academias militares o las prisiones se practica una observación rigurosa, no sólo de todos sino también de cada uno de los internos. Foucault reproduce reglamentos de comportamiento, códigos de conducta y planos de construcción<sup>118</sup> que indica cómo la vigilancia se convierte en uno de los principales objetivos de todas estas instituciones y cómo, para lograrlo, se efectúa toda una serie de correcciones arquitectónicas que permiten la localización continua de cada uno de los individuos y aseguran la visibilidad. Las instituciones características de la tecnología disciplinaria se convierten así en instrumentos ópticos, en máquinas de visibilidad cuyo modelo ideal es un

---

<sup>118</sup> VC., pp. 14 s.; 153 s.; planos f.nales.

ingenio atribuible a la fértil imaginación socio-política de Jeremías Bentham<sup>119</sup>: el panóptico. Obviamos la descripción física de este edificio, sobradamente conocida. Interesa, sin embargo, ver cómo el propio Bentham alude a su utilidad, sus principios característicos y sus ventajas. La primera, la utilidad esencial del panóptico es "la facultad de ver con una mirada todo lo que se hace en él"<sup>120</sup>; de entre los principios característicos seleccionamos dos: "1) Presencia universal y constante del gobernador del establecimiento; 2) Efecto inmediato de este principio en todos los miembros del establecimiento: la convicción de que viven y obran incesantemente bajo la inspección perfecta de un hombre interesado en toda su conducta"<sup>121</sup>; en cuanto a las ventajas, son, a juicio de Bentham las siguientes:

- "1) Aplicación de este principio general a todos los casos en que un gran número de hombres debe estar constantemente bajo la inspección de unos pocos, sea para el simple encierro de las personas acusadas, sea para el castigo de los culpados, sea para reformar a los malos, sea para forzar a los perezosos al trabajo, sea para facilitar la asistencia de los enfermos, sea para hacer fácil la enseñanza y llevar el poder de la educación a un punto inconcebible hasta el día.
  
- 2) Establecimientos a que por consiguiente es aplicable: a) casas de seguridad; b) cárceles; c) casas de corrección; d) casas de trabajo; e) hospitales; f) manufacturas; g) escuelas"<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> BENTHAM, J.: El Panóptico. Ed. La Piqueta, Madrid 1.979.

<sup>120</sup> Ibid., p. 37.

<sup>121</sup> Ibid., p. 75.

<sup>122</sup> Ibid., pp. 80-81.

Apenas hay nada que comentar; el Panóptico es una máquina de observación perfectamente consciente de sus principios, utilidades y ventajas. Aunque nace como proyecto de prisión -alejado de la tétrica imaginación de las Carceri de Piranesi- extiende sus posibilidades a todas las instituciones que componen el continuo disciplinario. Lo que Foucault denomina "panoptismo" da a todas esas instituciones una fisonomía común.

Pero no sólo se practica la vigilancia, no sólo se persigue la transparencia o la inclusión de todos y cada uno de los individuos en un campo de visibilidad. Se ejecuta también un tipo de intervención al que Foucault denomina sanción normalizadora. No se trata ya de los grandes castigos propios de una tecnología del poder polarizada entre la ofensa y la venganza, castigos caracterizados por el fasto, la exhibición y el derroche. Aquí se trata de una atención meticulosa -micropenalidad, la llama Foucault- que penaliza los pequeños despistes de un estudiante, las nimias distracciones de un trabajador, las pequeñas negligencias, las malas posturas, los breves abandonos. El individuo, fijado a un espacio determinado, observado de forma constante, es objeto de estas intervenciones analíticas destinadas fundamentalmente a corregir las actitudes en un tiempo y espacio útiles. Más que una economía política del fasto, rige una economía política del ahorro y la inversión.

El panoptismo y la micropenalidad se combinan en el examen. A través de distintos métodos se examina a los alumnos, a los enfermos, a los presos, a los locos. El examen acomete la tarea de vigilancia y penalización. Esta es una de sus ventajas, después consideraremos otras. A través del examen se conoce pormenorizadamente, se observa eficazmente, se pregunta específicamente; en una palabra, se extiende el campo de visibilidad. Pero a través del examen se premian ciertas conductas en detrimento de otras, se clasifica a los individuos, se construye jerarquía. Instrumento útil, se usa en todas las instituciones a las que nos venimos refiriendo: es la base de su

funcionamiento. De la importancia del examen no puede haber duda: su universal implantación, su vigencia, su utilidad múltiple, su constante desarrollo y transformación lo caracterizan como uno de los inventos mayores de la historia reciente.

b) Tal y como los hemos descrito, la vigilancia, la sanción y el examen, no sólo aseguran la continuidad de la tecnología disciplinaria en instituciones diversas. Aseguran también una fisonomía común, un funcionamiento concertado, incluso un intercambio posible (y más de una vez realizado: intercambio de métodos, traspaso de personal, intercambio de información...). Aseguran, por lo tanto, un continuo disciplinario, un tipo de poder que tiene dos características principales: es totalitario e individualizante<sup>123</sup>. Se trata de un tipo de poder que no tolera omisiones ni lagunas, que se ejerce sobre todos y cada uno. El examen, como combinación de vigilancia y sanción, aporta las condiciones necesarias para el desarrollo de la tecnología disciplinaria al extender la visibilidad sin perder capacidad de concentración en cada uno de los individuos. Foucault alude, en este sentido, a una nueva óptica y una nueva mecánica del poder: "De entrada, una nueva óptica: órgano de vigilancia generalizada y constante; todo debe ser observado, visto, transmitido; organización de una policía, institución de un sistema de archivos (con fichas individuales), establecimiento de un panoptismo. Una nueva mecánica: aislamiento y reagrupamiento de los individuos; localización de los cuerpos; utilización óptima de las fuerzas; control y mejoramiento de los rendimientos; brevemente, erección de toda una disciplina de la vida, del tiempo, de las energías"<sup>124</sup>. Para este tipo de poder, al que le incumbe el todo localizado en cada una de sus partes (individuos) el examen es el método

---

<sup>123</sup> Esta doble caracterización, recurrente en la obra tardía de M. Foucault, puede verse ampliada y pormenorizadamente analizada en TY, pp. 95-140; DREYFUS/RABINOW, Op. cit., pp. 208-216; y Résumé des cours (RC), ed. cit., pp. 29-51.

<sup>124</sup> RC., p. 49.

propicio<sup>125</sup>.

c) La caracterización de las disciplinas como tecnología, en el sentido anteriormente especificado, supone la implicación de un cierto tipo de saber y un cierto tipo de poder. El segundo lo hemos descrito con suficiente detenimiento. Queda por lo tanto explicitar el primero.

La disciplina es una tecnología orientada a la utilidad y la eficacia más que a la exhibición. Por ello, hemos dicho, desdeña los rituales, las grandes celebraciones, y se aplica a la corrección de pequeños defectos, a la modificación de conductas. A tales efectos sirven el examen, la vigilancia y la sanción normalizadora que, si bien forman la espina dorsal de la tecnología disciplinaria, no son meros operadores de poder. El funcionamiento simultáneo y combinado de estos tres métodos-instrumentos produce, incrementa y distribuye el poder, pero también un excedente de saber que el poder reutiliza. Sería un error pensar que de los individuos observados, localizados, objetivados por la tecnología disciplinaria se extrae sólo o principalmente fuerza productiva o que tan sólo se regula su comportamiento social. Se extraen masivamente informaciones y conocimientos. La observación analítica que proporciona la vigilancia y la expansión constante y concreta de la visibilidad que garantiza el examen introducen al individuo en un poderoso campo documental. Así es como el individuo, reacio desde Aristóteles a ser objeto de la ciencia, es objetivado por la disciplina. Ciencia del individuo, pues cada individuo es un caso al respecto del cual se acumulan informaciones. Nuevos tipos de saber se configuran en las máquinas de observación y examen que son el hospital, la escuela, la prisión, el psiquiátrico. Nuevas formas que, en cualquier caso, vuelven a esas mismas instituciones en la forma de pedagogías, psicologías varias, programas médicos o de higiene, etc. Todas las ciencias humanas deben mucho a la tecnología disciplinaria (así

---

<sup>125</sup> Para un desarrollo pormenorizado del nacimiento y evolución del examen véase VFJ., pp. 91-114.

como ésta a aquellas). No quiere esto decir -una vez más- que la disciplina explique la emergencia de las ciencias humanas o viceversa. Quiere tan sólo decir que el desarrollo de ambas está vinculado; que, aunque resulte incómodo reconocerlo, existen lazos de unión -perfectamente empíricos, rigurosamente comprobables- entre unas y otras. Quiere, en suma, decir que no se explican las unas sin las otras.

El tipo de saber que se genera en la tecnología disciplinaria -bajo su techo y, en buena parte, a su servicio- no es ya el saber de la especulación, de la summa o de los grandes sistemas. Es el saber acumulativo y comparativo que tiene sus lugares privilegiados de exposición en el dossier y en el historial (clínico o delictivo); es el saber minucioso, meticuloso que se obtiene a través de la observación pertinaz, del interrogatorio, del "test", del "chequeo". Todo ese saber al respecto del individuo no se pierde sino que es cuidadosamente acumulado, registrado, codificado. Desde el acta de nacimiento hasta el acta de defunción un individuo (un sólo individuo) genera una considerable información que se guarda en archivos escolares, clínicos, militares, en registros civiles (y eclesiásticos), eventualmente en archivos de clínicas mentales e instituciones penitenciarias.

No es posible negar que a esta prodigiosa memoria, a este banco de datos de notables proporciones, deben su vigor determinadas ciencias (pedagogía, psicología, sociología...) No es posible negar que estas ciencias entregan a las instituciones disciplinarias métodos de análisis de intervención.

Entre el saber y el poder, en la tecnología disciplinaria, se da, por consiguiente, un continuo intercambio de informaciones, una ininterrumpida circularidad. No se trata con ello de decir que el saber es poder, que el psiquiatra es un policía o simplezas por el estilo. Todo el trabajo de Foucault a este respecto consiste en distinguir: hay saber y hay poder; entre saber y poder siempre hay relaciones que es preciso determinar; en el marco de la

tecnología disciplinaria esas relaciones se especifican al situar al individuo como objeto de conocimiento e intervención e incorporar ciertos métodos como son el examen, la vigilancia y la sanción. Para concluir que saber y poder son lo mismo, no hubiese hecho falta un análisis tan prolongado, tan meticuloso, como el que Foucault ha realizado a lo largo de una decena de libros. Postular la identidad saber-poder hubiera sido más fácil. También falso.

Así pues, en el ámbito de la tecnología disciplinaria, el individuo es el objeto de ciertos saberes y para ciertos poderes; es objeto de observación, análisis e intervención. La tecnología disciplinaria mantiene al individuo continuamente a la vista y continuamente localizado. No siempre encerrado, no siempre asilado. Es obligatoria la inscripción en uno o varios registros, es obligatoria la respuesta al censo, es previsible una inspección de hacienda, es aconsejable la inspección médica. En cuanto a las instituciones, el paso por algunas es obligatorio (escuela, ejército), el internamiento en otras es puntualmente necesario (hospitales), y, finalmente, el ingreso en otras es siempre posible (reformatorio, prisión). Hablar de tecnología disciplinaria es, por consiguiente, mucho más amplio y complicado que referirse a una serie de instituciones. Mucho más, sin duda, que centrarse en la prisión. Es aislar un tipo de relación de poder-saber en el que el hombre comparece individualizado como objeto de determinadas prácticas y de otros tantos discursos: "La disciplina no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una "física" o una "anatomía" del poder, una tecnología"<sup>126</sup>.

En el seno de esta tecnología, a la vez homogénea y múltiple, es fácil adivinar el lugar de la prisión. No es probable que constituya su origen, es indiferente que sea o no la institución más representativa. Lo cierto es que, cuando en el marco disciplinario se especifica la división normativa

---

<sup>126</sup> VC., p. 218.

permitido/prohibido, entonces aparece la cárcel como lugar polivalente de educación, corrección, transformación y prevención. El individuo objetivado por los procedimientos disciplinarios, sujeto de/a las disciplinas, no puede sino reconocer en la cárcel el instrumento legítimo de tratamiento de la penalidad. Tal vez esto explique la pervivencia de las prisiones a pesar de sus evidentes fracasos. Existe un pacto, apenas secreto, entre el individuo que somos y la institución carcelaria: ambos pertenecen a la tecnología disciplinaria, ésta les atraviesa y les cobija. Para este individuo otros castigos son inhumanos. Como contrapartida, la prisión no admite desalmados. El uso de ambas palabras, que dan entrada al hombre y al alma, no está exento de cierta ironía crítica. No nos referimos a los conceptos que conciernen a la reflexión filosófica y teológica desde sus respectivos comienzos. No es este el ámbito propicio para acometer un estudio a su respecto. Aquí, el hombre y el alma son realidades sobre las que se aplican una serie de procedimientos disciplinarios y sobre las que se emiten una serie de discursos (bien pueden ser los de las ciencias humanas). El alma, el hombre -así considerados- son realidades, pero no realidades intemporales. Nacieron con las disciplinas, se han desarrollado con ellas. Tal vez no puede ni debe predecirse su fin.

Lo que interesa a una reflexión histórica cuyo objeto son los métodos punitivos insertados en tecnologías del poder en la medida en que se concibe como parte de una más amplia ontología de nosotros mismos, es establecer la contemporaneidad del hombre, el alma y la cárcel referidos a una común matriz disciplinaria. En ella, puesto que se trata de corregir, de transformar, y prevenir, el cuerpo es insuficiente. En este sentido, sí cabe afirmar que los métodos punitivos en la época medieval (y aún más allá) eran desalmados. Efectivamente, existían el crimen y el castigo. Y el cuerpo era suficiente para mediar entre la ofensa y la venganza. Del cuerpo se extraía la verdad por medio de la tortura y en el cuerpo se resarcía el crimen por medio del suplicio.

La tecnología disciplinaria incorpora el alma. No es que el cuerpo esté

ausente, puesto que es al cuerpo al que se somete a ciertas privaciones, se corrigen posturas, se modifican hábitos. Pero hay algo más sobre lo que se trabaja y a lo que se pregunta: un alma, una conducta, una personalidad, una conciencia, una identidad.

Aquí sucede un poco lo que Pascal intuyó que sucedía con "el Dios de los filósofos y pensadores": grandes palabras encubren realidades toscas o meticulosamente fabricadas. El alma -y todas las otras realidades más o menos coincidentes- ha nacido de y con las disciplinas, se ha desarrollado considerablemente en el seno de la tecnología disciplinaria, ha evolucionado al ritmo de las técnicas de poder y de algunos discursos "científicos" hasta ser capaz de acoger manías, perversiones, desviaciones, responsabilidades, e incluso peligrosidad<sup>127</sup>.

Foucault, en un largo libro, demuestra cómo: en estas breves páginas nos interesaba mostrar que: que es posible concebir una historia política de los cuerpos como parte de una genealogía del "alma"; que es preciso situar la reflexión sobre el sujeto también en los ámbitos en los que el saber y el poder se implican en relaciones complejas; que para responder a la pregunta ¿qué somos? es necesario estudiar el nacimiento de las categorías que nos identifican en el soporte histórico (epistémico-político) en el que se generan; que para todo ello no sirve el concepto de poder tal y como ha sido elaborado por la teoría política: más que acogerse a una definición del poder que intente atrapar su presunta sustancia, estudiar tipos de poder históricamente situados, es decir modos diversos de relación entre los hombres.

No se trataba de elaborar una cronología institucional de valor más que dudoso; tampoco de criticar a la "razón en general", denunciar el Poder o

---

<sup>127</sup> Véase a este respecto el artículo de M. Foucault L'évolution de la notion d'"individu dangereux" dans la psychiatrie légale (Déviance et Société, vol. 5, nº 4, 1.981). Trad. esp. en: La vida de los hombres infames. Ed. La Piqueta, Madrid 1.990, pp. 231-264.

abolir las ciencias humanas. El estudio que Foucault emprende en Vigilar y Castigar forma parte de un proyecto más amplio, una historia crítica del pensamiento cuya implicación con el presente es el objetivo central: "Uno de mis objetivos es mostrar que muchas de las cosas que forman parte de su paisaje -la gente piensa que son universales- no son sino el resultado de cambios históricos muy precisos. Todos mis análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana. Muestran la arbitrariedad de las instituciones y muestran cuál es el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar, y qué cambios pueden todavía realizarse"<sup>128</sup>.

A modo de conclusión de una conferencia impartida en 1.979 en la universidad de Standford, hacía Foucault una declaración en la que el contenido, el método y la intención que presiden su trayectoria de pensamiento se vinculan de forma precisa y difícilmente refutable: "El problema es semejante a aquellos sobre los cuales he estado trabajando desde mi primer libro sobre la locura y la enfermedad mental. Como ya les dije anteriormente, este problema se ocupa de las relaciones entre experiencias (como la locura, la enfermedad, la transgresión de leyes, la sexualidad y la identidad), saberes (como la psiquiatría, la medicina, la criminología, la sexología y la psicología) y el poder (como el poder que se ejerce en las instituciones psiquiátricas y penales, así como en las demás instituciones que tratan del control individual).

Nuestra sociedad ha desarrollado un sistema de saber muy complejo, y las estructuras de poder más sofisticadas: ¿en qué nos ha convertido este tipo de conocimiento, este tipo de poder? ¿de qué manera se encuentran relacionadas esas experiencias fundamentales de la locura, el sufrimiento, la muerte, el crimen, el deseo, la individualidad?. Estoy convencido de que jamás hallaré la respuesta, pero esto no significa que debamos renunciar a plantear

---

<sup>128</sup> TY., p. 144.

la pregunta"<sup>129</sup>.

#### 4.- La respuesta a la pregunta por el poder.

El poder atraviesa y recorre la totalidad de las relaciones humanas siguiendo líneas direccionalmente múltiples y generando posibilidades diversas de ejercicio, sin localizarse permanente o preferentemente, en un punto que aparecería como la fuente de la que emana o el horizonte al que tiende. El poder constituye la relación administrativa, la relación penal, la relación laboral, pero también las relaciones educativas, las relaciones terapéuticas, las relaciones asistenciales. Incluso una conversación entre dos personas implica relaciones de poder<sup>130</sup> que en un lapso de tiempo pueden verse modificadas (dirigir/ser dirigido, convencer/ser convencido, etc...). Es cierto que el poder lo ocupa todo, pero no según el modelo imaginado por Orwell, es decir, irradiando constante e ininterrumpidamente desde un centro. No hay Gran Hermano. Orwell realizó en su novela la hipérbole del Estado, detentador único del poder: siempre vigilante, siempre atento, siempre presente; incesante en la amenaza e inminente en el castigo.

Podrá discutirse si la parábola orwelliana es adecuada, exagerada o decididamente reductiva. Pero tendrá que hacerlo quien considere que el Estado es el paradigma del poder. Para Foucault, más "físico" que "político", las cosas son de otro modo. Si el poder está en todas partes no es porque lo englobe todo sino porque "viene de todas partes"<sup>131</sup>.

Ahora bien, ¿cómo hacer un análisis de este poder que parece disolverse en paradojas?: inmediato y esquivo, unánime y evanescente, poder

---

<sup>129</sup> TY., p. 117 (El leve subrayado es mío P.L.)

<sup>130</sup> FOUCAULT, M.: Freiheit und Selbstsorge. Materialis Verlag, Frankfurt/M 1.985, p. 19.

<sup>131</sup> HSI., p. 113.

que -a la vez- "no existe" y se ejerce sin pausa.

La reflexión foucaultiana sobre el poder compone una prolongada trayectoria (como hemos visto, se inicia ya con Historia de la locura) en la que el pensador francés analiza ejercicios concretos, tecnologías y dispositivos: es decir, relaciones históricas de poder-saber en el seno de las cuales -y para las que- el sujeto se constituye como objeto. Esta primera afirmación instruye al respecto de la complejidad del análisis foucaultiano: sólo a efectos metodológicos se puede aislar la noción de poder (concepto, categoría o metáfora) que de facto aparece siempre interrelacionado con el saber formando unidades práctico-discursivas. Es preciso tener esto en cuenta para no cometer el error -craso- de atribuir a Foucault una inexistente teoría del poder (o una más pretenciosa teoría de la sociedad)<sup>132</sup>. El confeso "nominalismo" de Foucault (y su nada oculto "nietzscheísmo")<sup>133</sup> le impide atribuir a categorías como poder o sociedad una entidad subsistente separada de su existencia histórica: el poder se agota en el acto de su ejercicio; no hay substancia, no hay forma general del poder que transite la multiplicidad de los ejercicios concretos y al respecto de la cual se pudiera hacer teoría. En el extremo, cabe decir que la analítica de Foucault es la negación estricta de cualquier teoría del poder o de la sociedad: negación, al menos, en cuanto a su utilidad. Sólo atribuyendo al poder una cierta substancia o una forma general (violencia, consenso, opresión) se puede construir una teoría que integre los diversos ejercicios en una continuidad dócil a esquematismos,

---

<sup>132</sup> En tal error incurre -a pesar de la reiterada negativa de Foucault a considerar sus obras como teoría- una buena parte de la crítica, por ejemplo: HABERMAS, J.: Aporien einer Machttheorie en Op. cit., pp. 313 ss.; HONNETH, A.: Kritik der Macht. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1.986 (especialmente los capítulos Von der Diskursanalyse zur Machttheorie (pp. 168 s.) y Foucaults Theorie der Gesellschaft (pp. 196 ss.); BREUER, S.: Produktive Disziplin. Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft en: Die Gesellschaft des Verschwindens. Junius Verlag, Hamburg 1.993, pp. 41 ss.; véase también: FINK-EITEL, M.: Dialektik der Macht. en: Dialektischer Negativismus. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1.992, pp. 35 ss.

<sup>133</sup> Recuérdese su afirmación: "Nietzsche es el filósofo del poder, pero ha llegado a pensar el poder sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo", en MP., p. 101.

criterios generales, puntos de evolución, etc. A la monotonía de la teoría política Foucault opone la multiplicidad histórica de un poder sin perfil universal; a la inercia de la "contradicción fundamental" responde Foucault con el análisis de contradicciones diversas y variables, no susceptibles de unificación o síntesis; al postulado del "centro único" (el Estado) le inquieta Foucault mostrando la proliferación de "centros" en los que el poder se ejerce sin necesidad de cobertura estatal.

En tales condiciones, puede afirmarse que el máximo error de perspectiva consiste en atribuir a Foucault una teoría del poder. Equivocadamente o no, sus análisis no la admiten como necesaria e incluso la rechazan como posible.

El conjunto de proposiciones a través de las cuales Foucault sistematiza sus conclusiones con respecto al problema del poder no se puede separar artificialmente de sus estudios históricos: no sólo porque de ellos surge y en ellos se configura, sino también porque a ellos revierte en la forma de instrumento de análisis: esta posibilidad, que no consideran Breuer, Habermas, Honneth, etc., es sin embargo la más adecuada para afrontar el comprometido tema "Foucault y el poder". La categoría poder sobre la que Foucault trabaja casi ininterrumpidamente a lo largo de quince años no se pretende solución de un problema intemporal; Foucault busca en ella utilidad práctica, es decir, analítica. Un ejemplo a modo de verificación: la exposición más pormenorizada al respecto del poder que Foucault ofrece en sus libros<sup>134</sup> se halla en las veinticinco páginas centrales de La voluntad de saber<sup>135</sup> y se subdivide en dos apartados titulados "La apuesta" y "Método". Recordemos que el libro es la primera entrega de un proyecto finalmente interrumpido. De esa exposición -

---

<sup>134</sup> Como veremos oportunamente, en conferencias y entrevistas se expresa reiteradamente al respecto respondiendo a demandas concretas.

<sup>135</sup> HSI., pp. 99-125. Se recogen aquí también algunas líneas de reflexión sobre el poder someramente avanzadas en Vigilar y castigar.

francamente brillante- de la que multitud de críticos han deducido una completa teoría del poder, Foucault requiere utilidad práctica: se trata más bien de afinar un instrumento que permita analizar "el dispositivo de la sexualidad", su emergencia histórica, sus transformaciones, sus periodos. Analizan el poder -por lo tanto- no para gestar una categoría con valor permanente, sino para seguir analizando, para construir un instrumento que permita avanzar un paso más en la ontología de nosotros mismos. Una vez más -y siempre- puede repetirse: no es el poder, sino el sujeto el tema de las investigaciones de Foucault.

Y si, en el marco de esas investigaciones, Foucault se ve obligado a trabajar exhaustivamente sobre el problema del poder, se puede afirmar que es por dos razones de muy distinta índole:

- a) Por la convicción de que las relaciones de poder tienen un lugar preferente en los procesos de objetivación del sujeto.
- b) Por la sospecha -confirmada- de que es necesario liberarse del concepto de poder entendido en términos universales si lo que se pretende es analizar formaciones históricas concretas.

No es por ello extraño que todos los textos en los que Foucault expone sus conclusiones -siempre provisionales- al respecto del problema del poder comiencen con lo que podemos denominar -como homenaje a una cierta teología- una cratología negativa. Se trata primero de mostrar lo que no es el poder<sup>136</sup>; se trata de negar sistemáticamente la instancia única, el concepto universal, la forma general, la determinación en última instancia, etc. Y cuando finalmente los enunciados asumen forma positiva no es para recogerse en la reposada unidad de una teoría sino para señalar una serie de puntos de reflexión pendiente, una serie de instrumentos de aplicación posible.

---

<sup>136</sup> Tal vez el enunciado pudiera ser más contundente: lo que no es: el poder.

Es cierto entonces -y Foucault así lo afirma- que no cabe reunir en un listado las características generales del poder. Es preciso insistir en ello pues tal vez por no hacerlo el propio autor, de la lectura de sus textos han surgido multitud de equívocos. El poder no existe, carece, por lo tanto, de atributos generales o propios. Sólo es posible describir tipos o formas de poder históricamente situados, mostrar su funcionamiento, apreciar sus efectos, señalar sus peligros. Por ello Foucault afirma que sus estudios constituyen una analítica del poder y no una teoría: "avanzar menos hacia una "teoría" que hacia una "analítica" del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo"<sup>137</sup>. Tomada en serio -y en su sentido estricto- la analítica niega la posibilidad de la teoría. No se puede hacer analítica en ausencia de relaciones concretas de poder, en ausencia de un dominio histórico elegido y convenientemente delimitado. Cualquier afirmación -positiva o negativa- al respecto del poder encubre pretensiones teóricas (queda fuera, por consiguiente, de la óptica foucaultiana).

De todo ello se deduce que las afirmaciones de Foucault al respecto del poder tienen carácter inductivo (por cuanto surgen de la observación de procesos históricos concretos), local (por cuanto no pretenden cobijar toda forma de ejercicio del poder) y literalmente "reaccionario" (por cuanto se oponen a -reaccionan contra- modelos universales o definiciones generales y generalmente admitidas): "hacer tabla rasa", "liberarse de" son expresiones habitualmente utilizadas por Foucault<sup>138</sup> contra representaciones del poder con vocación de universalidad que impiden (o al menos dificultan) el análisis del poder en acto, tal y como se ejerce en dominios históricos limitados y al respecto de problemáticas específicas. Y es que parece casi evidente que no es el mismo tipo de poder el que se manifiesta en la relación entre un maestro

---

<sup>137</sup> HSI., p. 100.

<sup>138</sup> Por ejemplo en HSI., p. 100 (en referencia a la representación jurídico-discursiva del poder).

y su alumno en el siglo XVIII, y el que rige la relación entre un psiquiatra y su paciente en el siglo XX; no es la misma forma de poder la que se da entre un confesor y un penitente, un carcelero y "su" preso, un amante y su pareja, un gobernante y "su" pueblo, etc. Ni siquiera se puede mantener la forma general de relación gobernante-gobernados como molde de relación política. Paul Veyne muestra convincentemente -siguiendo y confirmando las hipótesis de Foucault- la diferencia entre diversas formas de "relación política" tan sólo en la época romana<sup>139</sup>.

Con lo dicho como trasfondo se deben hacer ciertas precisiones al respecto de afirmaciones de Foucault que han devenido polémicas. Es cierto que Foucault se opone al "modelo jurídico", a la "hipótesis represiva", a la "forma de la ley"<sup>140</sup>. Se opone a ellos tan sólo en cuanto se pretenden representaciones universales o formas generales. De la misma forma que se opone a definir el poder como violencia o como consenso. Esto no quiere decir que el poder nunca reprima o que no se exprese con violencia; no quiere decir que el poder no prohíba o que no se ejerza en la forma de la ley o del código. Quiere decir que no siempre, no en todos los casos, no en todas las épocas, no en cada uno de los dominios. Por lo demás, las obras de Foucault muestran de forma clara cómo el poder es ocasionalmente represivo y violento, cómo se ejerce legal y jurídicamente, etc. Resulta obvio que cuando afirma que "se trata (...) de pensar el poder sin el rey"<sup>141</sup> la frase no impide pensar la forma monárquica (las formas monárquicas) de ejercicio del poder. Lo único que implica es que la intrusión de categorías establecidas como soberanía, ley, prohibición, obstaculizan el tratamiento específico y adecuado del poder tal y como se ejerce en un dominio concreto (el de la sexualidad en la época

---

<sup>139</sup> VEYNE, P.: Foucault révolutionne l'histoire, en: Comment on écrit l'histoire, Seuil, Paris 1.978, pp. 203 ss.; véase también el pequeño apartado de este mismo libro que lleva por título Le nominalisme historique (p. 42).

<sup>140</sup> HSI., pp. 9 ss.; 100 ss.

<sup>141</sup> HSI., p. 111.

moderna, en este caso).

Todas las afirmaciones que refieren al poder persiguen el único objetivo -insistentemente expresado- de liberarse de los universales, denunciar las evidencias mostrando el lugar preciso de su emergencia histórica, mostrando que no son patrimonio de una presunta "racionalidad general", sino que son efecto, objeto e instrumento de racionalidades específicas. Un ejercicio filosófico cuyo precedente más claro en la historia del pensamiento es, sin lugar a dudas, Nietzsche: filosofar con el martillo. Y es precisamente Nietzsche (sin olvidar a Heráclito, fr. DK 53 y DK 80) quien le aporta a Foucault el modelo teórico que da coherencia a su análisis sin someter la diversidad de los ejercicios de poder a una forma general: el modelo estratégico<sup>142</sup>. Elegir el modelo estratégico supone derogar el privilegio de la teoría, renunciar a la definición general y al concepto universal. Si el poder se ejerce en la forma de la guerra y la única pauta de lectura es la estrategia, esto quiere decir que no hay criterios universales, puestos fijos o evidencias eternas. Por el contrario, la diversidad de las relaciones de poder es de la misma índole que la diversidad de los combates: se producen instantáneamente sin obedecer a una única ley de formación, no siguen un criterio único de evolución, no se ajustan a una pauta fija y definida de una vez para siempre. Y sin embargo no carecen de racionalidad propia: se eligen objetivos, se diseñan tácticas, se utilizan instrumentos, se configuran jerarquías. Ventaja para Foucault de la metáfora del combate: localización de un ejercicio de poder que se agota en el acto, que puede ser descrito pero que no genera categorías de valor universal.

La estrategia, como ciencia de la guerra, es ciencia de lo local e instantáneo, ciencia del ejercicio: no pretende comprender la historia en su conjunto sino tomar conciencia de la situación tal y como se presenta en el

---

<sup>142</sup> Al respecto del modelo estratégico la secuencia de citas posibles en la obra de Foucault es prolongada. Valga como ejemplo MP., pp. 163 ss.; MP., pp. 175 ss.; sobre el particular, el libro de H. Becker: Die Logik der Strategie. Materialis Verlag, Frankfurt/M 1.981.

momento del combate con vistas a la decisión; y la propia decisión concierne a esa situación y posiblemente sólo a ella. El estratega debe saber que cada batalla es distinta, que no puede dejarse engañar por las familiaridades epidérmicas, que es preciso conocer la relación de fuerzas tal y como se manifiesta en el momento, definir las posiciones, buscar salidas, etc. Junto a Nietzsche, Foucault cita frecuentemente a Carl von Clausewitz, el gran teórico de la guerra moderna. Clausewitz define la táctica y la estrategia -las dos palabras más utilizadas por Foucault cuando alude el marco en el que pensar el poder- de la siguiente forma: "la táctica es la enseñanza del uso de las fuerzas en el combate, la estrategia, la enseñanza del uso de los combates con miras a la guerra"<sup>143</sup>. Desde esta definición, y dado el uso habitual que Foucault hace de los conceptos en ella contenidos, se puede precisar algo más lo que este último pretende con la elección del modelo estratégico. Pretende un modelo válido para el análisis local, que otorgue a dicho análisis utilidad práctica y que no se instaure definitivamente como esquema válido sino que tenga obligatoriamente que redefinirse en función de las urgencias de la nueva situación. El modelo estratégico es, por antonomasia, el antimodelo teórico.

Hay que dar a la noción de estrategia todo el valor y toda la responsabilidad que realmente tiene en la obra de Foucault. Es cierto, como afirma G. Deleuze, que Foucault "levanta un mapa, cartografía, recorre tierras desconocidas"<sup>144</sup>. Hace todo eso, pero no con la meticulosidad propia del geógrafo, no con el interés de trazar las líneas que siempre tendrán que ser recorridas, sino al modo de quien realiza el análisis de un combate: describir correctamente la disposición de la batalla, localizar salidas, descubrir emboscadas. Los trabajos de Foucault son ensayos de aplicación del modelo estratégico. Y eso es lo que le ha permitido descubrir situaciones "nuevas" en

---

<sup>143</sup> "Die Taktik ist die Lehre vom Gebrauch der Streitkräfte im Gefecht, die Strategie die Lehre vom Gebrauch der Gefechte zum Zweck des Krieges". VON CLAUSEWITZ, C.: Vom Kriege. Weltbild Verlag, Augsburg 1.990, Buch II, cap. 1, p. 84

<sup>144</sup> DELEUZE, G.: Qué es un dispositivo en: VV. AA. Michel Foucault, filósofo. Gedisa, Barcelona 1.990, p. 155.

territorios como el de la locura, la sexualidad, la penalidad, a los que ya les habían sido aplicados multitud de teorías a lo largo de la historia del pensamiento. Y, en definitiva, en la medida en que el trabajo de Foucault se configura como historia del presente, la memoria de las "batallas" se convierte en instrumento para analizar las "nuevas luchas" cuya sumaria descripción acomete en ciertos momentos<sup>145</sup>.

Supuesto que el poder es de la misma índole que la guerra no cabe definirlo, cabe sólo presentarlo como multiplicidad en continuo movimiento, como conjunto variable de relaciones. De ahí que Foucault sustituya la pregunta habitual ¿qué es el poder? por la menos frecuente ¿cómo se ejerce?<sup>146</sup>: "¿qué es el poder?, o más bien -puesto que sería justamente el tipo de pregunta que quiero evitar (es decir, la pregunta teórica que coronaría el conjunto)-, ¿cuáles son, en sus mecanismos, en sus efectos, en sus relaciones, los diversos dispositivos de poder que se ejercen, en distintos niveles de la sociedad, en sectores y con extensiones tan variadas?"<sup>147</sup>.

La clásica pregunta por el poder -a la que es relativamente sencillo responder con una sola palabra: consenso, violencia, ley, orden, influencia- se diluye en los textos de Foucault en una multitud de mecanismos, ejercicios, efectos, etc.; se diversifica, vale decir, en una multitud de análisis posibles, todos ellos local e históricamente situados, y que no pueden generar conclusiones de valor general o conceptos de amplitud universal.

Al respecto del poder "en general" no es posible afirmar o negar nada,

---

<sup>145</sup> Por ejemplo en DREYFUS/RABINOW, ed. cit., pp. 211 s.

<sup>146</sup> FOUCAULT, M.: How is Power Exercised?. en: DREYFUS/RABINOW, ed. cit., pp. 216 ss.

<sup>147</sup> FOUCAULT, M.: Genealogía del racismo. Ed. La Piqueta, Madrid 1.992, p. 27.

porque el poder "en general" no existe<sup>148</sup>. Por el contrario, hay ejercicios de poder, hay relaciones de poder: en cada colectivo, en cada sociedad se dan tales relaciones: "una sociedad sin relaciones de poder no puede ser sino una abstracción"<sup>149</sup>.

Así pues, la primera respuesta a la pregunta por el poder -la que, sin duda, merece la pena tener en cuenta- la prolonga Foucault morosamente. Es, en definitiva, casi la totalidad de su obra, el conjunto de análisis en los que se elabora el mapa estratégico de un dominio concreto en el que se ejercen prácticas de poder, se describen las líneas de fuerza, se localizan las posiciones. Y esta primera respuesta sugiere que, en rigor, no hay otra. De hecho, como ya hemos indicado, los intentos de Foucault de hablar del poder sin apoyatura histórica (sin analizar su ejercicio) resultan confusos y se prestan fácilmente a malas interpretaciones.

Vamos a intentar, a pesar de todo, proponer -siguiendo a Foucault- los elementos fundamentales de su analítica del poder:

1.- "El poder no es una sustancia"<sup>150</sup>; "el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados"<sup>151</sup>. Es necesario, inicialmente, esquivar el peligro de definir el poder como sustancia, permanente a pesar de los cambios en la situación estratégica, idéntico a pesar de las mutaciones históricas. Es preciso también no confundir el poder con -o no reducirlo a- las formas que asume en un momento dado (el Estado o cualquier otra institución, la clase dominante,

---

<sup>148</sup> "Power apart from social formations, intersubjective dependencies, political controls, and ethical practice is a miserable abstraction". ALLEN, B.; Government in Foucault en: Canadian Journal of Philosophy Vol. 21, Number 4, December 1.991, p. 424.

<sup>149</sup> En DREYFUS/RABINOW: ed. cit., pp. 222 s.

<sup>150</sup> TY., p. 138.

<sup>151</sup> HSI., p. 113.

etc.). El poder no es algo que uno(s) tiene(n) y de lo que otro(s) carece(n). No es algo que se arrebatara, que se persigue, a lo que se aspira<sup>152</sup>; puede aspirarse a ocupar una determinada posición en el interior de las relaciones de poder, pero el poder es el conjunto de las relaciones tal y como se pueden describir para cada momento de la historia: "es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada"<sup>153</sup>. Más que entender el poder desde uno de los núcleos en los que se constela su ejercicio, hay que entender estos en función de aquel: el Estado, la clase, el rey, el código, etc., no son el poder; son, por el contrario, formas concretas que el poder adquiere y que nunca resumen la "situación estratégica en su totalidad". Quiere esto decir que, una vez definidas las características, funciones, atribuciones y legitimidad del Estado, tan sólo se ha descrito una parte de un entramado complejo. Por ello es más conveniente seguir el camino inverso: describir el conjunto de relaciones que hacen posible al Estado<sup>154</sup>, como las que hacen posible la prisión, el hospital psiquiátrico, etc. Se trata por lo tanto de analizar tipos de ejercicio del poder y localizar las formas precisas que son posibles en cada momento. Para ello es preciso "hacer tabla rasa", cuestionar la validez general de una representación dominante del poder, a la que Foucault

---

<sup>152</sup> El hecho de que el poder no sea algo a lo que se aspira explica que Foucault evite la expresión de Nietzsche "voluntad de poder" que haría pensar en una relación de exterioridad de la primera frente al segundo. Con independencia de los problemas de interpretación del giro nietzscheano la distancia de Foucault para con tan confusa expresión es manifiesta a lo largo de toda su obra.

<sup>153</sup> HSI., p. 113.

<sup>154</sup> "Conocemos qué fascinación ejerce hoy el amor o el horror al Estado; son muchos los que se ocupan de su nacimiento, de su historia, sus progresos, poder y abusos. Esta valoración excesiva del problema del Estado la encontramos paradójicamente bajo dos formas: una forma inmediata, afectiva y trágica: el lirismo del frío monstruo que se alza frente a nosotros; pero existe además otra segunda forma de sobrevalorar el problema del Estado: los análisis que consisten en reducirlo a cierto número de funciones, como por ejemplo el desarrollo de las fuerzas productivas, la reproducción de las relaciones de producción; este papel reductivo del Estado lo convierte en algo absolutamente esencial como blanco que hay que atacar o como posición privilegiada a ocupar. Pero el Estado hoy, como probablemente en el curso de su historia, no tiene esa unidad, esa individualidad, esa funcionalidad rigurosa, esa importancia sobre todo. El Estado no es más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más limitada de lo que se cree". FOUCAULT, M.: La gubernamentalidad en: VV.AA. Espacios de Poder. Ed. La Piqueta, Madrid 1.981, p. 25.

denomina jurídico-discursiva: un poder cuya expresión máxima sería la ley, cuyo efecto característico sería la prohibición y cuyo modo de dominación conduciría a la obediencia: "se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía, que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa imagen, es decir, del privilegio teórico de la ley y de la soberanía, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos"<sup>155</sup>. La última frase de esta cita tiene una notable importancia: señala la forma de investigación que Foucault realiza y para la que el privilegio de la representación jurídico-discursiva del poder constituye un obstáculo manifiesto. Precisamente el haberseliberado de esta representación dominante en la teoría política<sup>156</sup> hizo posible describir un modo de ejercicio de poder, como es el disciplinario que no se ejerce fundamentalmente en la forma de la ley sino que adopta la norma como expresión preferente; la profundización en el estudio de este modo de ejercicio le llevará a Foucault en La voluntad de saber a analizar el bio poder, tecnología de poder centrada en la vida (en su administración y gestión), cuyo desarrollo trajo como consecuencia "la creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley"<sup>157</sup>.

Tal vez este paso dado por Foucault se revele finalmente como una de sus mayores contribuciones al desarrollo de las ciencias sociales. Pues al burlar el monismo recalcitrante de la teoría política -monismo de la estructura,

---

<sup>155</sup> HSI., p. 110; véase también MP., pp. 148 ss.

<sup>156</sup> "En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido zcechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha decapitado al rey". HSI., p. 108.

<sup>157</sup> HSI., p. 174; es necesario apuntar que la emergencia de la norma no conlleva, sin más, la desaparición de la ley: "No quiero decir que la ley se borre ni que las instituciones de justicia tiendan a desaparecer; sino que la ley funciona siempre más como una norma, y que la institución judicial se integra cada vez más en un continuum de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras. Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología del poder centrada en la vida". Ibid., pp. 174 s.

de la última instancia, de la ley, de la racionalidad- propone a la reflexión sobre el poder un sinnúmero de posibilidades inéditas<sup>158</sup> que afectan a todas las instancias de la ciencia, la educación, la salud, etc. Se trata, en definitiva, de una fragmentación del ámbito político que invita a considerar racionalidades específicas<sup>159</sup>, formas de racionalidad que implican -en un espacio y en un tiempo dados- discursos y prácticas.

2.- El poder designa un tipo de relación entre los hombre que es, a la vez, específico e interdependiente. Esto equivale prácticamente a renunciar tanto a la hipótesis marxista (que reduce las relaciones de poder a relaciones de producción) como a la más moderna, que partiendo de T. Parsons reduce, de formas diferentes, es cierto, las relaciones de poder a relaciones comunicativas<sup>160</sup>. En un primer momento alude Foucault a la especificidad de las relaciones de poder con una contundencia tal vez desmedida: "estas relaciones son específicas; dicho de otra manera, no tienen nada que ver con el intercambio, la producción y la comunicación, aunque estén asociados entre ellas"<sup>161</sup>. La frase parece apuntar hacia la absoluta independencia entre los tres tipos de relaciones considerando la eventualidad de asociaciones. Pero rebaltar la independencia de forma tan taxativa como Foucault lo hace, implica el error de esquivar la interdependencia por querer evitar la dependencia. Efectivamente, como el propio autor indicará más tarde, en la historia los tres tipos de relación se ejercen simultáneamente, existen entre ellos lazos que es

---

<sup>158</sup> Los trabajos de R. Castel, J. Donzelot, F. Ewald, A. Farge, etc. son una muestra. La misma óptica se puede percibir en estudios como los de HACKING, I.: The Taming of Chance, Cambridge University Press. 1.990; o ROUSE, J.: Knowledge and Power. Toward a Political Philosophy of Science, Cornell University Press, Ithaca 1.987.

<sup>159</sup> "Pienso que el término racionalización es peligroso. Lo que hace falta es analizar "racionalidades específicas" más que invocar sin cesar los progresos de la racionalización en general". En DREYFUS/RABINOW: ed. cit., p. 210.

<sup>160</sup> Por ejemplo LUHMANN, N.: Macht, Enke Verlag, Stuttgart 1.988, pp. 10 ss.; HABERMAS, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1.988, pp. 548 ss.; HONNETH, A.: Op. cit., pp. 265 ss.

<sup>161</sup> TY., p. 138. (El subrayado es mío P.L.).

necesario desvelar, se dan influencias mutuas, no pocas alianzas y notorias discrepancias. De hecho, analizar el funcionamiento efectivo consiste en precisar cuáles son las conexiones entre esos tres tipos de relación entre los hombres: cómo dividen el espacio social, qué efectos producen, qué jerarquías constituyen, qué normas establecen, qué territorio de verdad habilitan, qué tipo de subjetividad construyen. En estos términos parece reconsiderar Foucault su postura inicial: "Relaciones de poder, relaciones de comunicación, capacidades objetivas no deben ser confundidas. Lo que no quiere decir que se trate de tres dominios separados, y que existiría, por una parte el dominio de las cosas, de la técnica finalista, del trabajo y de la transformación de lo real; por otra el de los signos de la comunicación, de la reciprocidad y la fabricación del sentido; y, por fin, el de la dominación de los medios de presión, de la desigualdad y de la acción de unos hombres sobre otros. Se trata de tres tipos de relación que, de hecho, están siempre imbricados los unos en los otros, se dan apoyo recíproco y se sirven mutuamente de instrumento"<sup>162</sup>.

Los tres tipos de relaciones, aun siendo diferentes, no se sitúan en una posición de exterioridad respectiva, que permitiría hacer de uno de ellos determinante en última instancia. Por el contrario, se sitúan en posición de inmanencia que permite el intercambio mutuo, lo cual quiere decir: tanto la confluencia como el conflicto.

La insistencia de Foucault en interrogar y describir la especificidad de las relaciones de poder es temprana<sup>163</sup>. Supuesto que Marx y la historia y teoría económicas habrían generado instrumental suficiente para analizar las relaciones de producción, y tanto la lingüística como la semiótica y la

---

<sup>162</sup> En DREYFUS/RABINOW: ed. cit., pp. 217 s.

<sup>163</sup> Ya en 1.972, en una entrevista con G. Deleuze, Foucault manifestaba: "Esta dificultad, nuestra dificultad para encontrar las formas de lucha adecuadas ¿no proviene de que ignoramos todavía en qué consiste el poder?". MP., p. 13.

hermenéutica habrían abordado el problema de las relaciones de sentido, faltaba por analizar el poder considerado como tipo específico de relación, es decir, sin reducirlo a mera superestructura, sin reducirlo a mero efecto de voluntades o intereses. Esta última afirmación implica que el poder tiene "un papel directamente productor": no sólo reduce o prohíbe, no sólo reprime. De la misma forma que hay una producción propia del sentido, o del trabajo, hay una producción propia del poder. "Qué fácil sería sin duda dismantelar el poder si éste se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprender, prohibir y castigar; pero no es simplemente un ojo ni una oreja: incita, suscita, produce, obliga a actuar y a hablar"<sup>164</sup>. Sobran los ejemplos: Foucault ha analizado de forma pormenorizada y precisa la producción de la delincuencia o la producción de la sexualidad. Ambos son efectos de poder. Es cierto que se insertan también en el circuito económico (la prostitución sería el ámbito en el que se unen) y en el de la comunicación y el sentido (a través de un discurso que presta voz y argumentos a la ciencia y a la literatura); pero no es sólo la mente, paternalista y autoritaria, de Freud la que produce la sexualidad (o la descubre puesto que para el psicoanalista siempre habría estado allí, clamando por un oído atento que acogiera su incesante susurro), ni es la clase dominante la que produce la delincuencia. Sexualidad y delincuencia se producen en espacios de poder de los que no están excluidas las relaciones de sentido y las relaciones económicas<sup>165</sup>: en el seno de un "bloque" de capacidad-comunicación-poder.

3.- El término que puede acoger la especificidad de las relaciones de poder haciéndose cargo además de la diversidad histórica de sus formas de ejercicio es el de gubernamentalidad (gouvernementalité)<sup>166</sup>. El concepto

---

<sup>164</sup> FOUCAULT, M.: La vida de los hombres infames. Ed. La Piqueta, Madrid 1.990, p. 198.

<sup>165</sup> Ambos temas los desarrolla Foucault en La voluntad de saber y Vigilar y Castigar, respectivamente.

<sup>166</sup> Con este título impartió Foucault unas conferencias en el Colegio de Francia (1.978) que han sido editadas en cinta magnetofónica por la editorial Seuil. Una parte de ellas se ha traducido en el volumen ya citado Espacios de poder. Soslayo la responsabilidad de la

elegido por Foucault solicita clarificación. Puesto que se trata de definir algo que "no existe sino en acto" no cabe privilegiar una forma de ejercicio que fuera la "primitiva, el secreto permanente y el recurso último -aquella que aparecería finalmente como su verdad-"<sup>167</sup>. Es preciso sortear la tentación de acudir a la violencia, al consenso, a la voluntad o al interés. Todas ellas son formas terminales, constituidas en el marco del poder. La noción de Gobierno - Foucault demanda para ella toda la amplitud que tenía en el siglo XVI-<sup>168</sup> designa acción sobre acciones, conducción de conductas. No sólo se refiere a las formas legítimas de sujeción política y económica sino a todo tipo de acción sobre "los otros" sean estos fieles, locos, enfermos, amantes, compañeros, etc. No apela al prestigio de ninguna institución sino que las contiene a todas; y, por otra parte, no necesita del soporte institucional. Cualquier relación -en suma- puede ser considerada desde la perspectiva del poder. Afirmaciones como las que a menudo hace Foucault al respecto de que el poder "viene de todas partes", "viene de abajo", "atraviesa todo", etc., se explican desde esta noción de gobierno convenientemente entendida. Toda relación, incluso la molecular que implica sólo a dos personas en un espacio más o menos íntimo, es relación de poder en el sentido de que es acción del uno sobre el otro (y viceversa). Hay que poner entre paréntesis el hecho de que haya o no intención de dirigir, voluntad de convencer, interés en persuadir, el hecho de que la relación asuma forma consensual o conflictiva, de que emplee la violencia o la astucia. El poder surge de todos los puntos en los que se dan relaciones y atraviesa el espacio social entero configurando espacios homogéneos, efectos de escisión, alineamientos. Se trata, por lo tanto, de sustituir la concepción deductiva del poder, que analizaría un recorrido descendente desde la cúspide (Rey, Estado...) hasta la base, por una concepción más inductiva que trataría de localizar en un espacio concreto los

---

traducción del término acogiendo el de esta edición española.

<sup>167</sup> En DREYFUS/RABINOW: ed. cit., p. 220.

<sup>168</sup> Ibid., p. 221.

puntos en los que el poder se ejerce y describir las formas del ejercicio. En una palabra, sustituir la explicación teórica por el análisis estratégico. Y, puesto que las relaciones son múltiples, el análisis estratégico tiende a establecer un sistema organizativo que incluye, según Foucault: el sistema de diferenciaciones (jurídicas, económicas, culturales...), el tipo de objetivos (mantener privilegios, conquistar posiciones, acumular beneficios), las modalidades instrumentales (amenaza de las armas, efecto de la palabra, vigilancia...), las formas de institucionalización (jerárquicas, jurídicas, fundadas en la tradición o en la costumbre...) y los grados de racionalización<sup>169</sup>.

Todo ello se resume en el postulado de que las relaciones de poder - acción sobre acciones- múltiples y diversas no se concentran en una institución ni se someten a un criterio único de racionalización. Dan, por el contrario, lugar a organigramas distintos que responden a racionalizaciones específicas y se estructuran en conjuntos institucionales variables. La insistencia en la organización, el cálculo y la racionalidad tiene en Foucault una función precisa: se trata con ello de afirmar que todas las formas de ejercicio del poder tienen su racionalidad; que no hay una forma racional del poder con respecto a la cual todas las demás serían irracionales. De lo que se trata es precisamente de describir las racionalidades diversas, con la intención de cuestionar la seguridad de una racionalidad que se pretende única: "la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta"<sup>170</sup>.

4.- El sujeto no es exterior con relación al poder. Distintos tipos de sujeto se configuran en el seno de distintos tipos de ejercicio del poder: "es una forma de poder la que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos

---

<sup>169</sup> Ibid., pp. 223 s.

<sup>170</sup> TY., p. 137.

sentidos de la palabra sujeto: sujeto sometido al otro por el control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. En los dos casos esta palabra sugiere una forma de poder que subyuga y sujeta"<sup>171</sup>.

La pregunta por el poder conlleva, por lo tanto, la pregunta por la verdad y la pregunta por el sujeto.

Esta afirmación invita a reiterar brevemente (puesto que Foucault insiste una y mil veces en recordarlo) el desplazamiento operado por Foucault con respecto a la pregunta por el sujeto. No se trata aquí del Hombre -esencial, intemporal, ahistórico- sino del sujeto históricamente constituido: sujeto a, sujeto de y sujeto para determinadas prácticas y determinados discursos. Se trata, en definitiva, de abandonar el marco cartesiano -en el que la pregunta ¿qué soy? afecta a todos, en todo momento y de la misma forma- por el marco kantiano, al que apela Foucault a partir del texto Was ist Aufklärung?. Aquí, la pregunta ¿qué somos? introduce la diferencia histórica al suscitar la cuestión del presente: qué somos en este preciso momento, en este conjunto de relaciones; qué tenemos de diferente para con los que nos han precedido, cuál es nuestra especificidad.

La pregunta (¿qué somos?), históricamente formulada -y referida al "hoy"-, es la clave de bóveda de toda la obra de Foucault, que adopta entonces apariencia de proyecto: "Lo que quise mostrar fue cómo el sujeto se constituye como loco o sano, delincuente o no delincuente a través de ciertas prácticas, juegos de verdad y mecanismos de poder"<sup>172</sup>.

Al rechazar la forma universal de la locura, de la enfermedad mental, de

---

<sup>171</sup> En DREYFUS/RABINOW: ed. cit., p. 212.

<sup>172</sup> FOUCAULT, M.: Freiheit und Selbstsorge. Materialis Verlag, Frankfurt/M 1.985, p 18.

la delincuencia, de la sexualidad, lo que aparece es una diversidad de prácticas y discursos que se aplican sobre el individuo con la pretensión de decir su verdad, normalizar sus costumbres, corregir sus actos, etc. Subjetividad, en el lenguaje de Foucault, es la forma histórica que adopta el individuo al contacto con estas prácticas y estos discursos. No cabe, en consecuencia, estudiar al sujeto contra el poder o al margen del poder. Las posturas adversas al ejercicio de determinados poderes constituyen lo que Foucault denomina resistencias, cuya situación tampoco es exterior sino que forma parte de las relaciones de poder: "donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder"<sup>173</sup>. Las resistencias son núcleos en el ámbito del poder definido en términos estrictamente relacionales. Si no hay un centro del poder, tampoco hay un centro de resistencia -un lugar del Gran Rechazo, como lo denomina Foucault-: puntos de resistencia "móviles y transitorios" se incrustan en las relaciones de poder, las desestabilizan, las cuestionan, provocan reacciones. Desde el punto de vista de la implicación sujeto-poder, la noción de resistencia hace posible una formulación con la que Foucault sale al paso de una crítica permanente: las relaciones de poder, su omnipresencia, no anulan la libertad; por el contrario, el poder siempre "se ejerce sobre sujetos libres y en tanto que son libres"<sup>174</sup>, más aún: la libertad aparece como condición de la existencia del poder. Es otra forma de decir que donde hay poder hay resistencia (al menos en grado de posibilidad). Foucault propone un ejemplo: el esclavismo no es relación de poder por el hecho de que el esclavo está encadenado (lo cual es una mera relación física) sino precisamente en la medida en que puede rebelarse, desobedecer o escapar. "No pueden separarse las relaciones entre insumisión de la libertad y poder"<sup>175</sup>. Por ello, afirma el autor, es preferible hablar de agonismo (lucha e incitación recíproca en el interior de las relaciones

---

<sup>173</sup> HSI., p. 116.

<sup>174</sup> En DREYFUS/RABINOW: ed. cit., p. 221.

<sup>175</sup> Ibid.

de poder) que de antagonismo (que sugiere una relación de exterioridad con respecto a un poder ubicado falsamente en la institución, en el "centro").

La tematización de la dialéctica poder-libertad (poder-resistencia) puede aparecer como uno de los lugares paradójicos de la obra de Foucault. Hay que recordar, sin embargo, que Foucault no concibe las relaciones de poder como sistema de dominio uniforme, como estructura homogénea de control. Si el poder es relación múltiple, variable, de fuerzas en desequilibrio inestable, se deshace la posible paradoja. Poder es tanto la acción como la reacción: la tendencia al dominio, la huida, la aceptación táctica de la ley, el desafío a la norma. Cuando Foucault afirma que el sujeto se constituye en las relaciones de poder, no afirma también que esté estructuralmente determinado por ellas, es decir, construido como objeto que no puede sino aceptar imposiciones. Constituirse como sujeto en el juego de la verdad y las prácticas de poder significa también articular resistencias que desestabilicen las relaciones.

Por cuanto Foucault no se aviene con la perspectiva del rechazo, de la "liberación" con respecto al poder, sólo resiste la posibilidad analítica, que consiste en "intentar saber cómo se han -poco a poco, progresivamente, realmente, materialmente- constituido los sujetos, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materialidades, de los deseos, de los pensamientos, etc."<sup>176</sup>. Dicho de otra forma, el análisis del poder, en la medida en que intenta "hacer un croquis topográfico y geológico de la batalla", toma a su cargo las relaciones de poder en su totalidad: descubre la forma en la que se constituye el sujeto, las categorías que enuncian su verdad, las posibles salidas, las resistencias. La respuesta a la pregunta por el poder en la filosofía de Foucault, sólo puede darse como análisis estratégico.



---

<sup>176</sup> MP., p. 143.

Se percibe así cómo la complejidad de las relaciones de poder, enfocadas desde la perspectiva del ejercicio y de las prácticas concretas, introduce la cuestión de la verdad y envía a la pregunta por el sujeto. El problema filosófico ineludible -afirma Foucault- es el del presente, el de saber qué somos en este preciso momento. En él se dan cita la pregunta histórica y la pregunta crítica: la historia crítica del presente y la ontología en nosotros mismos. "Se podría decir, para concluir, que el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos propone hoy no es el de intentar liberar al individuo del Estado y de sus instituciones sino liberarnos a nosotros mismos del Estado y del tipo de individualización que incorpora. Necesitamos promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos"<sup>177</sup>.

---

<sup>177</sup> En DREYFUS/RABINOW: ed. cit., p. 216.

## V. SEXUALIDAD

### 1.- El espacio ético.

En 1.984, pocos días antes del fallecimiento de Foucault, se publican simultáneamente dos libros que, por varios motivos, producirán una notable sorpresa y se convertirán en ocasión propicia para redefinir las líneas generales del pensamiento foucaultiano. "El uso de los placeres" y "La inquietud de sí"<sup>1</sup> se cobijan bajo un título común, Historia de la sexualidad (2 y 3, respectivamente), y así parecen proseguir una investigación que había sido iniciada ocho años antes, en 1.976, con la publicación de la obra "La voluntad de saber" (Historia de la sexualidad 1). Y, sin embargo, esto último no es del todo cierto. Algunos años de trabajo y una gran dosis de curiosidad<sup>2</sup> introducen una serie de modificaciones que hacen difícil hablar de una misma investigación. El propio Foucault, lacónico y taxativo, es consciente de ello: "Esta serie de búsquedas aparece más tarde de lo que había previsto y bajo una forma totalmente distinta"<sup>3</sup>. La razón íntima del cambio de perspectiva, un cambio -como veremos- oneroso y difícil, la enuncia Foucault con similar contundencia, el aburrimento: "un trabajo no es muy divertido si no supone al mismo tiempo una tentativa para modificar lo que uno piensa e incluso lo que uno es. Había empezado a escribir dos libros de acuerdo con mi plan primitivo, pero muy pronto comencé a aburrirme. Había cometido una

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, M.: L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2, Gallimard, Paris 1.984 (Trad. esp. El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2. Ed. Siglo XXI, Méjico 1.986, en adelante HS. II); Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3. Gallimard, Paris 1.984 (Trad. esp. La inquietud de sí. Historia de la sexualidad 3. Ed. Siglo XXI, Méjico 1.986, en adelante HS. III).

<sup>2</sup> "En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a los ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo". HS. II, pp. 11-12.

<sup>3</sup> HS. II, p. 7.

imprudencia contraria a mis propios hábitos"<sup>4</sup>.

La imprudencia habría consistido en mutilar el sentido de la búsqueda anteponiendo la seguridad del camino trazado, del plan preconcebido. Desde la óptica foucaultiana, la filosofía -"trabajo del pensamiento sobre sí mismo"- obliga a asumir el riesgo de modificar el propio pensamiento en la aventura y, en el extremo, a "desprenderse de sí mismo"<sup>5</sup>. Tal vez por ello, Foucault abandona su propósito inicial -bien establecido, prácticamente configurado- para internarse en los vericuetos de una investigación cuya novedad profunda habrá que matizar, pero cuya elaboración aleja al pensador francés de ciertos territorios que le eran sobradamente conocidos. Porque, si es cierto que los nuevos trabajos de Foucault adoptan la ya habitual forma histórica, el período elegido constituye una primera novedad. Invariablemente, los libros del autor habían rastreado el clasicismo y la modernidad; ahora son las épocas griega y helenística las que se someten a estudio. Por otra parte, si los escritos anteriores se interrogaban al respecto de la constitución del sujeto en los espacios y según las reglas de unos determinados saberes y de ciertos poderes, en estos momentos se introduce la cuestión de "la relación consigo mismo". Por fidelidad a las categorías clásicas en el discurso filosófico puede así distribuirse la obra de Foucault según tres ejes que serían el epistemológico, el político y el ético -este último es el que se incorpora en sus dos últimos libros. En todos ellos, sin embargo, el sujeto (sus posiciones, su constitución) ha sido el foco de problematización. Así lo reitera Foucault en el caso que nos ocupa: "Debo decir que me interesan mucho más los problemas que suscitan las técnicas del yo (techniques of the self) que la sexualidad... La sexualidad es muy aburrida"<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> SV., p. 229; también: "Creí morir de aburrimiento al intentar escribir esos libros: se parecían mucho a los precedentes. Para algunos, escribir un libro supone siempre arriesgar algo. No conseguir acabarlo, por ejemplo". FOUCAULT, M.: Une esthétique de l'existence. Le Monde 15-16, Juillet 1.984.

<sup>5</sup> SV., pp. 237 s.

<sup>6</sup> En: DREYFUS/RABINOW, p. 229.

Y en el curso de una entrevista mantenida el seis de enero de 1.984, respondiendo a una pregunta referente a sus "actuales" trabajos, Foucault afirmaba: "En realidad mi problema siempre ha sido el mismo, aun cuando haya formulado mis reflexiones de formas un poco diferentes. He intentado exponer cómo el sujeto es introducido en los juegos de verdad (...). El problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad lo contemplé anteriormente desde la perspectiva de las prácticas coercitivas (como en el caso de la psiquiatría o el sistema penal) o en la forma de juegos teóricos y científicos (Análisis de las riquezas, del lenguaje y de los seres vivos). En mis conferencias en el Colegio de Francia he intentado plantearlo desde algo que podría denominarse prácticas del yo (Praxis des Selbst) que constituyen, creo, un importante fenómeno desde la época greco-romana, aunque no haya sido especialmente investigado"<sup>7</sup>.

Dos indicaciones presentes en este texto requieren ser tenidas en cuenta. Primeramente, la insistencia en la problemática del sujeto como elemento central de la reflexión foucaultiana en sus distintos momentos y con sus diferentes variaciones; en segundo lugar, la razón del "viaje a Grecia" de Michel Foucault: se trata de encontrar las primeras formulaciones de las prácticas o tecnologías del yo, cuyo estudio ocupará a Foucault en sus dos últimos libros, en sus últimos cursos, y en una serie de artículos y conferencias, que, en conjunto, constituyen un archivo documental suficiente para afrontar la postrera etapa del pensamiento del filósofo francés.

Para integrar esta última etapa es conveniente recordar -siquiera de forma esquemática- dos cuestiones fundamentales e íntimamente relacionadas que se insinúan como trasfondo de todos los análisis foucaultianos: el rechazo de una forma general de sujeto y la consecuente dedicación al estudio de las formas diversas de subjetividad según su constitución histórica y en función de determinadas prácticas y tecnologías específicas, autónomas y relativas.

---

<sup>7</sup> En: Freiheit und Selbstsorge, Ed. cit., p. 9.

El propio Foucault subraya ambos puntos:

- 1.- "En primer lugar, pienso, efectivamente, que no hay un sujeto soberano, fundador, una forma universal de sujeto que podría hallarse por doquier. Soy muy escéptico y muy hostil frente a esta concepción del sujeto. Pienso, por el contrario, que el sujeto se constituye a través de prácticas de sujeción, o, de una manera más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como en la antigüedad, a partir -quede claro- de un cierto número de reglas, estilos y convenciones que se encuentran en el medio cultural"<sup>8</sup>.
  
- 2.- "A modo de contextualización, debemos comprender que existen cuatro tipos principales de "tecnologías" y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.

Estos cuatro tipos de tecnologías casi nunca funcionan por separado, aunque cada una de ellas esté asociada con algún tipo

---

<sup>8</sup> Une esthétique.... ed. cit.

particular de dominación. Cada una implica ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en el sentido de adquisición de ciertas actitudes. Quise mostrar a la vez su naturaleza específica y su constante interacción (...). Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo"<sup>9</sup>.

La cuestión de la sexualidad -aburrida en sí misma- viene a completar un nuevo segmento en la historia de los modos de subjetivación, tomando esta vez como núcleo de análisis la relación con uno mismo y con los demás, es decir, la constitución de la experiencia ética. Y, de nuevo, Foucault se sirve de la noción de problematización -"soporte común de los estudios que he realizado desde la Historia de la locura"<sup>10</sup>- ya que de lo que se trata es de saber como algo (aquí, la sexualidad) deviene problema: "¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta "problematización"?". Después de todo, esta es la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano "problematiza" lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive"<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> TY., pp. 48 s.

<sup>10</sup> SV., p. 231.

<sup>11</sup> HS. II, p. 13.

El término problematización, que cobija explícitamente los últimos trabajos de Foucault, se halla, de hecho, implícito ya en los primeros. El propio autor confiesa que en estos tal noción no había sido suficientemente aislada. Y, sin embargo, no es difícil observar que las "historias" que construye Foucault, lo son más de los problemas que de las soluciones. Se pretende siempre estudiar las condiciones -de todo tipo- según las cuales algo (una experiencia, una actividad...) deviene problema. Ya se trate del hombre - problema para unas determinadas prácticas discursivas con pretensiones científicas- ya de la locura, la enfermedad o la delincuencia, en todo momento las formas de problematización, en las que el sujeto se integra como objeto de conocimiento y acciones, son el objeto de la búsqueda foucaultiana. "Problematización -afirma el autor- no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc...)"<sup>12</sup>.

Es preciso retener el concepto de "problematización" y elevarlo (junto con el de tecnología) a categoría fundamental del trabajo foucaultiano. La última parte del mismo consiste, precisamente, en interrogar las formas de problematización de la actividad sexual en el seno de las cuales el ser humano se da a sí mismo como objeto de reflexión y de análisis. Esto quiere decir, de entrada, que la sexualidad no constituye un problema fijo y prolongado a lo largo de la historia. Quiere decir que la experiencia sexual es objeto de problematizaciones diversas, que no asumen la misma forma, que no tienen la misma intensidad ni el mismo fundamento, que no persiguen la misma finalidad. Y la diversidad de formas, fundamentos, intensidades y finalidades estatuye diferentes modos de ser del sujeto: diferentes tipos de relación del sujeto consigo mismo, con los otros, con la verdad.

---

<sup>12</sup> SV., pp. 232 s.

El término problematización, que cobija explícitamente los últimos trabajos de Foucault, se halla, de hecho, implícito ya en los primeros. El propio autor confiesa que en estos tal noción no había sido suficientemente aislada. Y, sin embargo, no es difícil observar que las "historias" que construye Foucault, lo son más de los problemas que de las soluciones. Se pretende siempre estudiar las condiciones -de todo tipo- según las cuales algo (una experiencia, una actividad...) deviene problema. Ya se trate del hombre - problema para unas determinadas prácticas discursivas con pretensiones científicas- ya de la locura, la enfermedad o la delincuencia, en todo momento las formas de problematización, en las que el sujeto se integra como objeto de conocimiento y acciones, son el objeto de la búsqueda foucaultiana. "Problematización -afirma el autor- no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc...)"<sup>12</sup>.

Es preciso retener el concepto de "problematización" y elevarlo (junto con el de tecnología) a categoría fundamental del trabajo foucaultiano. La última parte del mismo consiste, precisamente, en interrogar las formas de problematización de la actividad sexual en el seno de las cuales el ser humano se da a sí mismo como objeto de reflexión y de análisis. Esto quiere decir, de entrada, que la sexualidad no constituye un problema fijo y prolongado a lo largo de la historia. Quiere decir que la experiencia sexual es objeto de problematizaciones diversas, que no asumen la misma forma, que no tienen la misma intensidad ni el mismo fundamento, que no persiguen la misma finalidad. Y la diversidad de formas, fundamentos, intensidades y finalidades estatuye diferentes modos de ser del sujeto: diferentes tipos de relación del sujeto consigo mismo, con los otros, con la verdad.

---

<sup>12</sup> SV., pp. 232 s.

La originalidad del trabajo foucaultiano puede constatarse ya en este punto: veinte siglos de cristianismo, y, sobre todo, dos siglos de modernidad y uno de psicoanálisis nos han acostumbrado a pensar la sexualidad desde la instancia de la ley y el ejercicio de la prohibición. La historia que bajo esos signos máximos se traza ha sido mil veces repetida; es manifiestamente esquemática, su relato es simple: la sexualidad habría vivido una era dorada, de relativa libertad, en la época grecolatina. La ley habría sido flexible, apenas perceptible; las prohibiciones tenues. A esta época dorada de la libertad sexual, siguen dieciocho o veinte siglos de oscuridades, dogmatismos, estrictas legalidades, abusivas prohibiciones. El cristianismo sería la época del recato obligado, del pudor necesario, la época del imperio legal que habría convertido a la sexualidad en pecado y delito. De esa tiniebla nos liberamos ahora -con trabajo, con cautela-. Nos desembarazamos de los viejos fantasmas para ingresar en una segunda época dorada, tal vez umbral de la definitiva liberación.

Pero puede que las cosas sean más complejas. De hecho, Foucault ya se había expresado contra la retórica monótona de la prohibición y de la ley. Ya -en La voluntad de saber- había mostrado que la forma única del código no es la más adecuada para investigar las formas de problematización de la experiencia sexual. El contexto y la dirección del estudio eran manifiestamente distintos: se trataba de estudiar el "dispositivo de la sexualidad" tal y como se configura en la modernidad. Ahora, cuando se pretenden tejer los hilos de otra historia, Foucault desbarata, con una indicación precisa, el esquema libertad-prohibición-libertad que hemos mencionado: "lo que me ha asombrado en el transcurso de esta Historia de la sexualidad es la relativa estabilidad de los códigos de restricciones y de prohibiciones a través del tiempo: los hombres no han sido más innovadores para sus prohibiciones que para sus placeres. Pero pienso que la forma según la que integraron esas prohibiciones

en relación consigo mismos es enteramente diferente"<sup>13</sup>.

Aquí se explicita la dirección que va a tomar el trabajo foucaultiano. No se trata de relatar las peripecias de la ley, las transformaciones de lo prohibido o las mutaciones del código. Se trata de una historia "no de la ley moral sino del sujeto moral"<sup>14</sup>. Una historia en la que las problematizaciones diversas de la experiencia sexual muestra las diferentes relaciones éticas, es decir, los diferentes modos de relación del sujeto consigo mismo y con los otros<sup>15</sup>, las técnicas según las cuales el sujeto se constituye en tales relaciones, las formas que rigen la búsqueda y la expresión de la verdad.

En cuanto historia de las problematizaciones, la Historia de la sexualidad de Foucault se convierte en una verdadera genealogía de la moral. Sabemos que el título había sido requerido por el autor en otra ocasión. Por pudor o cautela no reitera ahora la demanda; en varias ocasiones, sin embargo, reclama la denominación de "historia de la moral"<sup>16</sup> para referirse a sus últimas investigaciones. Pero la cuestión del título no es, sin duda, de mayor importancia. Sirve el de Historia de la sexualidad siempre que se prevengan dos peligros implícitos: interpretarla como una historia de los comportamientos o como la narración de un costoso proceso en el que finalmente la sexualidad toma su forma epistemológicamente correcta y su modo auténtico de ejercicio.

---

<sup>13</sup> En DREYFUS/RABINOW, p. 230; también: "No suponemos que los códigos carezcan de importancia ni que permanezcan constantes. Pero podemos observar que finalmente dan vueltas alrededor de algunos principios bastante sencillos y bastante poco numerosos: quizá los hombres no inventan mucho más en el orden de las prohibiciones que en el de los placeres". HS II, p. 32.

<sup>14</sup> En: DREYFUS/RABINOW, (edición francesa), p. 336; "Los grandes cambios que han tenido lugar entre la moral griega y la moral cristiana no se han producido en el código, sino en eso que yo denomino la ética, que es la relación con uno mismo". Ibid., p. 335.

<sup>15</sup> Véase: The Foucault Reader, (Edited by P. Rabinow), Penguin Books, London 1.991, p. 387.

<sup>16</sup> P. ej. "Le retour de la morale". Les Nouvelles, Juin-Juillet, 1984.

El punto de partida consiste en privar a la sexualidad del carácter de fuerza invariable y primigenia, de la dignidad que enhebran la universalidad y la constancia. No hay una sexualidad, hay sexualidades<sup>17</sup> puesto que se trata de diversas experiencias históricas. Y una experiencia, tal y como ahora la define Foucault<sup>18</sup> es un conjunto, un complejo variable: "la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad"<sup>19</sup>.

De los tres ejes que constituyen la experiencia, Foucault toma ahora uno. No por desidia, sino con el fin de completar un proyecto cuyos dos primeros tramos ya había transitado. Efectivamente, las temáticas del saber y del poder habían sido abordadas por Foucault en distintos momentos y al respecto de experiencias diversas (prácticas discursivas, locura, poder punitivo...). En ambos vectores se habían obtenido resultados satisfactorios: "el análisis de las prácticas discursivas permitía seguir la formación de los saberes evitando el dilema de la ciencia y la ideología; el análisis de las relaciones de poder y de sus tecnologías permitía contemplarlas como estrategias abiertas, evitando la alternativa de un poder concebido como dominación o denunciado como simulacro"<sup>20</sup>.

El estudio de la experiencia histórica de la sexualidad se anuncia como ocasión propicia para recorrer el tercer eje: el de las formas de subjetividad, "las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como

---

<sup>17</sup> Véase al respecto: VV.AA. Sexualidades occidentales. Paidós, Barcelona 1.987.

<sup>18</sup> Recurrente en Foucault, la categoría de experiencia sufre continuas reelaboraciones en su obra. Recordemos que en Historia de la locura sugería cierto inmediateismo, que el autor mismo denunciaría posteriormente. Los textos finales de Foucault entregan un concepto de experiencia pulcra y meticulosamente elaborado.

<sup>19</sup> HS, II, p. 8.

<sup>20</sup> Ibid.

sujetos de esa sexualidad"<sup>21</sup>.

Los cambios operados al inicio de esta nueva etapa de la filosofía foucaultiana son cuantiosos y de importancia: desplazamiento cronológico, desplazamiento del ámbito de referencia, desplazamiento del eje según el que se observa la constitución del sujeto. Pero sólo el despiste o la mala intención harían posible hablar de una "nueva filosofía", de un cambio profundo de perspectiva. Se trata mucho más de proseguir el mismo proyecto general desde una óptica diferente: puesto que el sujeto no es una superficie plena y constante sino una figura poliédrica y variable, es preciso diseñar ahora otra de sus caras tal y como se constituye -de formas diferentes- en diversos marcos de pensamiento y acción.

Para consumir este paso es necesario -según Foucault- tomar distancia con respecto al espacio moderno y sus categorías rectoras (sujeto, deseo, prohibición, ley). Es preciso buscar un ámbito sin tantos compromisos, un ámbito -en definitiva- que ponga de manifiesto distintos problemas de los que hoy nos resultan habituales, evidentes incluso. De ahí el recurso a Grecia. No se trata -ya lo hemos insinuado- de retratar un inexistente paraíso de libertades. Tampoco de buscar un modelo de recambio para nuestra sexualidad -culpabilizada o patologizada- en el pasado remoto. Foucault es taxativo al respecto: los griegos no eran envidiables, tampoco imitables; el modelo viril, el aristocratismo, la postergación de la mujer, etc..., se erigen en temas y usos que no provocan nostalgia<sup>22</sup>. Por otra parte, formular la pregunta en términos de nostalgia o mimetismo, de seducción del pasado<sup>23</sup>, es malentender radicalmente tanto la intención como el resultado de los análisis foucaultianos. En ningún caso se trata de rescatar del pasado un modelo -teórico o de

---

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> "Le retour de la morale". ed. cit., p. 38.

<sup>23</sup> Así, en las entrevistas citadas: Le retour..., ed. cit., p. 38 y On the Genealogy of Ethics, en DREYFUS/RABINOW, pp. 229 ss.

comportamiento- y proponerlo como alternativa (la misma aseveración vale para el resto de los trabajos de Foucault). Una historia realizada en términos de problematización rechaza a priori ofrecer soluciones pretéritas a problemas actuales: "No busco una solución de recambio, no se encuentra la solución de un problema en la solución de otro propuesto en otra época por hombres distintos. Lo que quiero hacer no es una historia de las soluciones"<sup>24</sup>.

Lo que Foucault pretende es -como ya sabemos- una perpetua reproblematicación, que consiste en "presentir el peligro que amenaza en todo lo que es habitual y problematizar todo lo que es sólido"<sup>25</sup>. Reconocemos los rasgos de lo que Foucault denomina Historia crítica del presente. Es, evidentemente, nuestra actualidad la que se ve cuestionada al mostrar las condiciones según las cuales otros hombres, en otra época, hicieron problema de su sexualidad y configuraron así otra ética. Son nuestras categorías las que sufren menoscabo, son nuestras evidencias teóricas y nuestros valores los que se confrontan con otra experiencia que pone en duda su presunta necesidad, su presunta universalidad: "Pienso -afirma Foucault- que no hay valor ejemplar en un período que no es el nuestro... No se trata de retornar a un estado anterior. Pero nos hallamos ante una experiencia ética que implicaba un fuerte acento en el placer y su uso. Si comparamos esta experiencia con la nuestra, en la que todo el mundo -el filósofo tanto como el psicoanalista- explica que lo importante es el deseo y que el placer no es nada, entonces podemos preguntarnos si esta separación no ha sido un acontecimiento histórico sin necesidad alguna y no tiene ningún vínculo ni con la naturaleza humana ni con cualquier necesidad antropológica"<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> DREYFUS/RABINOW, p. 231; Véase también "The Foucault Reader". ed. cit., p. 250: "Pienso que la historia nos protege de cierta ideología del retorno (...) La Historia nos protege del historicismo: de un historicismo que acude al pasado para resolver las cuestiones del presente"; sobre el concepto de problematización, véase "The Foucault Reader". pp. 388 ss.

<sup>25</sup> DREYFUS/RABINOW, p. 232 (y edición francesa, p. 326).

<sup>26</sup> Ibid., p. 234.

La intención de Foucault es manifiesta. No discrepa de la que le impulsó a iniciar estudios al respecto de las prácticas discursivas o sobre los espacios de poder y modos de dominación. El propósito en todos los casos: acabar con la ilusión de lo universal, desatar -a través de una investigación histórica- el nudo de la necesidad, interrogar al presente sobre todo aquello que se considera seguro, probado, eterno.

Ahora bien, en el ámbito de la ética -y tal vez más aún cuando ésta se refiere a la sexualidad- resiste una serie de convicciones previas ampliamente difundidas. Por una parte se subraya la existencia cuasi universal de determinadas interdicciones, de determinados tabúes (el incesto, por ejemplo), avalada por estudios antropológicos y por investigaciones médicas más o menos probatorias, así como -históricamente- por fidelidades a mandamientos religiosos. Por otra parte, existe la convicción de la "epocalidad" de los valores e incluso del "progreso" que ha mitigado las prohibiciones (con respecto al adulterio, la homosexualidad, la masturbación, etc...) <sup>27</sup>. Quede en suspenso el juicio tanto al respecto de la mencionada cuasi universalidad de los tabúes como al respecto de la epocalidad (eventual progreso) de los criterios de valoración. Es preciso, en primer lugar, que nos preguntemos sobre el carácter moral de la sexualidad: por qué y cómo la actividad sexual ha sido objeto de leyes, prohibiciones, tratados y prácticas en los que se percibe un compromiso moral; por qué y cómo la sexualidad se ha insertado en el dominio ético de forma privilegiada en comparación con otras actividades tan importantes como la nutrición o la higiene <sup>28</sup>, por lo menos si se atiende a la "duración", a la persistencia de la actividad sexual en el dominio ético-moral.

Y para ello, es preciso clarificar previamente lo que significa la palabra

---

<sup>27</sup> Hay, evidentemente, interpretaciones en términos de "degradación", relajación de las costumbres, pérdida de valores, etc.

<sup>28</sup> Foucault menciona momentos en los que la alimentación o la higiene han generado más problemas morales que la sexualidad. (DREYFUS/RABINOW, pp. 229-232).

moral, sus diferentes usos y el tipo de análisis que tolera o exige en la filosofía de Foucault.

Porque, de hecho, el concepto de moral rechaza la claridad, o, para decirlo con mayor exactitud, la univocidad. Cuando se pretende iniciar una investigación que toma por objeto las formas morales tal y como se configuran a lo largo de la historia, un grupo -amplio y difuso- de categorías con pretensiones descriptivas y evaluativas, se insinúa insistentemente en el horizonte inmediato. Algunas de ellas remiten la moral a formaciones ideológicas, políticas o religiosas (paganismo, cristianismo, socialismo); otras operan cortes epocales y aspiran (más o menos en secreto) a disponer tales cortes según un gradiente de evolución o progreso (medieval, victoriana, moderna); finalmente, ciertas categorías incorporan una "distribución sectorial", atendiendo a la(s) actividad(es) sometida(s) a tratamiento o estudio (moral sexual, moral social, etc...). En todas estas clasificaciones (que no son vanas, ilusorias o manifiestamente equivocadas) laten, a juicio de Foucault, diversas definiciones de "moral". Precisamente por ello tales categorías resultan poco adecuadas para un análisis histórico: ellas mismas son, en rigor, susceptibles de ser sometidas a tal análisis.

Foucault descubre tres grandes usos del término moral. Son los que ahora vamos a proponer aquí. Pero no sin antes indicar que no se trata de establecer una jerarquía o de encontrar el "significado auténtico". No hay tal. Los tres usos que Foucault distingue -todos ellos adecuados, todos ellos válidos- sugieren posibilidades analíticas distintas y complementarias. Lo justo es pensar que una genealogía o una historia de la moral que se pretenda exhaustiva tiene que asumir en su instancia propia los segmentos históricos que tales usos inauguran y definir las interrelaciones (entre ellos) que, en los diferentes momentos históricos, configuran el universo moral.

Un primer uso del término moral alude al "conjunto de valores y reglas

de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos"<sup>29</sup>. Tales valores y reglas se organizan en conjuntos con distinto grado de articulación, con formas diferentes de dependencia institucional y de capacidad vinculante. Se trata, en cualquier caso, de lo que habitualmente denominamos "código moral", siempre que debilitamos el carácter estricto que evoca el código para adecuarlo, flexibilizándolo, a los diferentes conjuntos prescriptivos, muchos de ellos difusos, latentes, sobreentendidos, no escritos. Es evidente que esta definición del término moral incita a análisis tanto sistemáticos como históricos: análisis en los que se intente definir el grado de coherencia, organización, sistematicidad o articulación del código; o bien las variaciones que, al nivel del código, ha experimentado la gestión moral de las conductas.

Un segundo uso del término moral incluye "el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen"<sup>30</sup>. En los aledaños del código y bajo su signo se despliegan las acciones concretas de los individuos y de los grupos. Tales acciones son susceptibles de evaluación moral con respecto a las reglas que -más o menos explícitamente- rigen las conductas. Acciones que muestran sometimiento (total o parcial, sincero o táctico...), acciones que, por el contrario, manifiestan discrepancia, reserva, disidencia o franco desacato. Entre la obediencia sumisa y el abierto desafío, se despliega una pléyade de respuestas activas al conjunto de reglas. Tal multiplicidad es también analizable. La forma que tomará el estudio a ella asociado será la de una "moral de los comportamientos": tomando en cuenta los actos y manteniendo el código como obligada referencia, tratará de definir los límites dentro de los cuales se desarrolla la observancia (más o menos crítica) y más allá de los cuales florece la transgresión.

---

<sup>29</sup> HS. II, p. 26.

<sup>30</sup> Ibid.

Estas dos primeras definiciones del término moral y las posibilidades analíticas que generan son, en cierto sentido, el lugar común de la teoría moral. La originalidad no radica, por lo tanto, en su descripción sino en el hecho de que Foucault propone una tercera definición y a partir de ella abre una nueva línea de análisis: "En efecto una cosa es una regla de conducta y otra la conducta que con tal regla podemos medir. Pero hay algo más todavía: la manera en que uno debe "conducirse" -es decir la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código"<sup>31</sup>. La hipótesis de Foucault es clara: en los intersticios del código y entre el ramaje de los comportamientos se constituye el sujeto como sujeto moral. El término conducta, el modo de conducirse, alude a algo evidentemente relacionado pero moderadamente autónomo con respecto al sistema de reglas y las acciones concretas que en su seno se despliegan. Esto quiere decir que bajo la cobertura del mismo código, y aun realizando las mismas acciones, son posibles distintos tipos de conducta, distintas formas de constituirse a sí mismo como sujeto moral de las propias acciones. El ejemplo que propone Foucault es suficientemente demostrativo: "Sea un código de prescripciones sexuales que ordena expresamente a los dos esposos una fidelidad conyugal estricta y simétrica, al igual que la subsistencia de una voluntad procreadora; aun dentro de este marco tan riguroso habrá muchas maneras de practicar esta austeridad, muchos modos de ser fiel"<sup>32</sup>.

A la vista de los diferentes modos de conducta que toleran el código y los comportamientos, se abre un campo para el análisis histórico que no coincide ni con el de estos ni con el de aquel y que, sin embargo, tiene relaciones con ambos. Se tratará de definir, para un ámbito concreto de actividad (aquí es la sexual, pero podría ser la económica, política, etc...) no

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 27.

<sup>32</sup> Ibid.

las modificaciones de las reglas o de las "costumbres" - de los comportamientos efectivos- sino las modificaciones a nivel de sujeto: cómo el sujeto se percibe, se conoce y se transforma en el espacio abierto entre los códigos y los comportamientos.

Esto permite entender en su sentido preciso una indicación de Foucault anteriormente citada (y sorprendente a primera vista): el hecho de que los códigos hayan permanecido "relativamente estables" en materia sexual, el hecho de que los comportamientos no muestren a lo largo de la historia una discrepancia absoluta ("quizá los hombres no inventen mucho más en el orden de las prohibiciones que en el de los placeres") no indica la misma estabilidad en el nivel de subjetivación. Lo que Foucault muestra es que, precisamente, la "experiencia de sí" no es la misma en la época griega y en la nuestra.

Localizar los puntos en los que se asienta la diferencia cobra entonces una importancia radical. Si dejamos al margen la variación de las reglas y de las acciones, resiste tan sólo la conducta como espacio analítico. Y en ese nivel de la conducta Foucault va a ubicar el espacio ético, especificando cuatro puntos que exigen ser estudiados cuando se trata de hacer una historia de la constitución del sujeto como sujeto moral:

- 1.- "Determinación de la sustancia ética, es decir la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral"<sup>33</sup>. Esto implica que no es siempre la misma parte de nosotros mismos la que se somete a la moral. Para una sociedad, para una cultura, para una época, la materia o sustancia ética se sitúa al nivel de los sentimientos, para otras se sitúa al nivel de las acciones, de los deseos, de las intenciones. Aquello que requiere la atención de la moral constituye -para una época- la sustancia ética. En el ámbito de

---

<sup>33</sup> Ibid.

la experiencia sexual -afirma Foucault- los griegos ubican la sustancia ética en los actos (aphrodisia), lo que determina una sustancia diferente de la carne (cristiana) o de la sexualidad (moderna). Poco importa aquí que los mismos comportamientos estén permitidos o prohibidos en los tres modelos mencionados; la sustancia ética -la parte de sí que se toma como objeto de observación, evaluación y trabajo moral- es totalmente distinta. Un ejemplo aportado por Foucault puede adjuntar claridad: "Para los griegos en tanto un filósofo está enamorado de un muchacho pero rehusa tocarle, su actitud tiene un alto valor moral, el problema era tocar al muchacho o no hacerlo. La sustancia ética de su conducta es el acto vinculado al placer y al deseo. Para San Agustín es evidente que, cuando recuerda su relación con su joven amigo a los dieciocho años, lo que le inquieta es conocer exactamente el tipo de deseo que le afectaba. Se percibe que la sustancia ética ha cambiado"<sup>34</sup>. Lo mismo podría decirse, evidentemente, al respecto de la fidelidad matrimonial, de la abstinencia sexual, etc... Por debajo de los comportamientos hay algo con respecto a lo cual tales comportamientos son evaluados: la sustancia ética.

- 2.- "Las diferencias pueden también llevar al modo de sujeción, es decir, a la forma en que el individuo establece su relación con estas reglas y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerlas en obra"<sup>35</sup>. El modo de sujeción es distinto si se apela a la ley divina, a la ley natural o a la ley racional; es diferente si se trata de reconocerse como parte de un grupo en el que la regla opera, o de proponerse como ejemplo a seguir, o de

---

<sup>34</sup> DREYFUS/RABINOW, p. 228; el episodio del "joven amigo" al que Foucault alude, en S. Agustín: Las Confesiones. Libro IV, cap. 4ss.

<sup>35</sup> HS. II, pp. 27 s.

diferenciarse de aquel mismo grupo; es también diferente si se apoya en una tradición ancestral, en la vocación o "en criterios de gloria, de belleza, de nobleza o de perfección".

El ejemplo propuesto de la fidelidad matrimonial puede servirnos también en este caso. El comportamiento fiel puede responder a criterios de racionalidad (estoicismo) o de obediencia a un mandamiento (cristianismo). Pero puede estar vinculado a otros modos de sujeción. Foucault refiere el caso del rey de Chipre, Nicocles, citado por Isócrates, en él se evidencia el dominio de sí mismo como condición moral para dirigir a los otros; se trata de otra forma de sujeción. En este contexto enuncia Nicocles el fundamento de su fidelidad matrimonial: "Porque soy rey, y porque soy alguien que domina y gobierna a los otros, debo mostrar que soy capaz de gobernarme a mí mismo"<sup>36</sup>.

El modo de sujeción define un criterio según el cual la regla tiene sentido y el comportamiento valor. El hombre se constituye a sí mismo como sujeto moral en relación a la regla y al comportamiento en la medida en que conoce y asume tal criterio que es de conducta y no de código. Sucede aquí como en el punto anterior: los comportamientos aparentemente iguales que responden a mandatos o prohibiciones similares dejan sitio a diferentes modos de sujeción en función de los cuales el sujeto se percibe y se conduce de distinta forma aunque el resultado -a nivel de comportamientos- no muestra diferencias.

- 3.- "También hay diferencias posibles en las formas de elaboración, del trabajo ético que realizamos en nosotros mismos, y no sólo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada

---

<sup>36</sup> DREYFUS/RABINOW, p. 239; HS. II, p. 157-162.

sino para intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestras conductas"<sup>37</sup>. Se trata aquí de los medios a través de los cuales un individuo deviene sujeto moral, estiliza su conducta. La meditación o el ejercicio, la renuncia total o gradual a los placeres, la observación detallada y minuciosa de los deseos, el control de las reacciones, la imitación de determinados modelos de dominio, esfuerzo o santidad, etc... Se trata de prácticas del yo diferentes que tienen sus motivos, su complejidad e, indudablemente, su historia. Se trata, y es sin duda mucho más importante, de un tejido de posibilidades o exigencias en función de las cuales el sujeto se constituye encauzando su conducta. Una nómina, amplia pero no inabarcable, como es el santoral cristiano, daría suficientemente cuenta de la multiplicidad de medios de subjetivación moral, de la diversidad de prácticas del yo que tolera un mismo ámbito religioso.

- 4.- "Otras diferencias conciernen a lo que podríamos llamar la teleología del sujeto moral ya que una acción no sólo es moral en sí misma y en su singularidad, también lo es por su inserción y por el lugar que ocupa en el conjunto de una conducta; es un elemento y un aspecto de esta conducta y señala una etapa en su duración, un progreso eventual en su continuidad"<sup>38</sup>. La teleología del sujeto moral apunta al objetivo que integra la totalidad de las acciones. La pregunta se formula a la conducta en general y a lo que el sujeto, a su través, persigue. Porque es diferente que el sujeto persiga la pureza, la inmortalidad, fortalecer y asegurar el dominio sobre los otros, etc... La

---

<sup>37</sup> HS. II, p. 28.

<sup>38</sup> Ibid.

fidelidad a un determinado objetivo da al sujeto moral un modo de ser característico, autónomo con respecto a las reglas y a los comportamientos.

Sustancia ética, modo de sujeción, trabajo ético y teleología del sujeto moral son los cuatro puntos en torno a los cuales se configura una Historia de la moral que no se fija preferentemente en los códigos o en los comportamientos -aunque deba tenerlos necesariamente en cuenta- sino en los diferentes modos de constitución del sujeto moral. Foucault no prescinde de las reglas, no postula la irrelevancia del código, su carácter superfluo o supraestructural. Tampoco incita a postergar el comportamiento efectivo, a minusvalorar los actos. Lo que afirma, por el contrario, es que la moral no se agota en las relaciones entre el código y el comportamiento sino que implica una determinada relación del sujeto consigo mismo, que toma la forma de constitución del hombre como sujeto moral. Quiere esto decir que el individuo somete una parte de sí mismo y de sus actos a la circunscripción moral; que sobre esa parte de sí aplica una serie de procedimientos que tienden a conocer, asumir, transformar, mejorar, mitigar o anular; que realiza todo ello con vistas a un determinado objetivo que rige la totalidad de la conducta. Sobra indicar que, ni la parte del individuo que se entrega, ni el trabajo que sobre ella se realiza, ni, finalmente, el objetivo que tal actividad persigue, se mantienen constantes, idénticos, o describen una línea continua a lo largo de la historia. Las "subjetividades" en el ámbito de la moral están vinculadas -al igual que en el ámbito del saber y del poder- a una complejidad determinada y específica. Lo cierto, es que una historia de la moral no puede reducirse al estudio de los comportamientos o de las reglas si pretende ser exhaustiva: "no hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin "modos de subjetivación" y sin una "ascética" o "prácticas del sí" que los apoye. La acción moral es indisociable de estas formas de actividad sobre sí que no son menos diferentes

de una a otra moral que el sistema de valores, de reglas y de interdicciones"<sup>39</sup>.

Es evidente que nos hallamos ante sistemas complejos en cuyo interior los vínculos están muy apretados; que no se puede operar una separación artificial entre reglas, comportamientos y modos de subjetivación. Cabe tan sólo hacer una elección metodológica que -considerando la complejidad- especifique uno de los tres elementos como objeto privilegiado de análisis. Y eso es precisamente lo que hace Foucault. Su Historia de la sexualidad pretende ser un segmento (programático) de una historia de los modos según los cuales los individuos se constituyen en sujetos de conducta moral: "es lo que podríamos llamar historia de la "ética" o de la "ascética", entendida como historia de las formas de subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla"<sup>40</sup>.

Queda así definido lo que Foucault entiende por espacio ético: el espacio en el que se define, a través de determinadas prácticas, el modo de ser del sujeto. "Pienso -afirma- que la ética es una práctica; el ethos es una forma de ser"<sup>41</sup>. Entre el código y el comportamiento por él regulado se abre el espacio propio de la ética: el ámbito en el que -por referencia a ambos- el individuo se constituye en sujeto moral.

Pero la constitución del sujeto moral no es independiente de la circunstancia; no es el fruto de una decisión libre del contexto. Por el contrario, se localiza en un soporte de hábitos, tradiciones, actitudes y reglas.

Foucault establece dos grandes modelos de subjetivación en el ámbito

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 29.

<sup>40</sup> Ibid., p. 30.

<sup>41</sup> The Foucault Reader, ed. cit., p. 377.

moral que se hallan en estricta correlación con lo anteriormente dicho.

Existen, en primer lugar, morales que ponen el acento en el código, en el sistema de reglas. Se destaca en ellas la coherencia de las reglas, su capacidad para imponer modos de conducta, para no dejar huecos en la malla y "cubrir todos los dominios del comportamiento". Definir estos paisajes morales lleva necesariamente a considerar las instancias de autoridad, vigilancia y sanción. En estas condiciones "la subjetivación se hace, en lo esencial, en una forma casi jurídica: el sujeto moral se relaciona con una ley, o con un conjunto de leyes, a la que debe someterse bajo la pena de culpas que lo exponen a un castigo"<sup>42</sup>. Al privilegiar el código, la instancia jurídica, la autoridad, en este tipo de morales la subjetivación consiste en el sometimiento a la norma. El código no anula, por lo tanto, el proceso de subjetivación: lo somete a cauces estrechos, introduce un estricto cálculo de sanciones y culpas que mide las conductas.

Hay sin embargo otro tipo de morales: "morales en las que el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí"<sup>43</sup>. En oposición diametral con respecto a lo que hemos comentado para el modelo anterior, en este tipo de morales no desaparece el código, pero se desdibuja, se mitiga, se debilita. El sistema de reglas no está tan presente, ni su malla es tan apretada. La falta de autoridad del código transfiere entonces al individuo la responsabilidad de convertirse en sujeto moral. Y el punto central es entonces la relación consigo mismo, las formas que esta relación adquiere, los procedimientos y técnicas que utiliza para conocer(se) y transformar(se). Más que de someterse a la norma, se trata aquí de dar forma a esa relación.

---

<sup>42</sup> HS. II, p. 30.

<sup>43</sup> Ibid.

La historia, indica Foucault, presenta casos suficientes tanto de morales orientadas hacia el código, como de morales orientadas hacia la ética. Tolera también intersecciones.

Puede, a grandes rasgos y sin excesiva precisión, aventurarse que nuestra historia reciente ha descansado sobre las primeras. Lo que pretende Foucault es describir un ejemplo de las segundas, de las morales "orientadas hacia la ética", donde ética -ya lo hemos insinuado- es la búsqueda de la forma (frente al sometimiento a la norma) que el sujeto se da a sí mismo, a su vida y a su conducta: "Se constituye -afirma W. Schmid- sobre el ethos, la acción de los individuos y no la sujeción a las normas"<sup>44</sup>. Un modelo que privilegia, por lo tanto la actividad en la constitución de la subjetividad moral (puesto que se basa en la iniciativa consciente y el ejercicio constante) frente a la pasividad que proponen las morales del código (que se asientan en el sometimiento a la norma).

Aquí es preciso insertar dos reflexiones: una primera que, retrospectivamente, se dirige a las obras precedentes de Foucault; una segunda que introduce el problema del presente. Comenzamos por esta última.

Cuando Foucault opone a "nuestras" morales (orientadas hacia el código) un ejemplo de moral orientada hacia la ética, cuando describe minuciosamente el esquema moral de la antigua Grecia abandonando su periodo histórico más familiar (el de la época clásica y moderna) lo que hace es dotarse de un instrumental teórico capaz de suscitar un punto de vista que permita analizar, y eventualmente transformar, nuestras actuales relaciones en el ámbito moral. No se trata -ya lo hemos subrayado- de buscar una solución de recambio. No hay soluciones. Hay problemas diversos y formas múltiples de problematizar. Lo que (se) pregunta Foucault es, precisamente, si la complejidad del esquema griego no puede darnos ciertas pautas para enfocar

---

<sup>44</sup> SCHMID, W.: op. cit., p. 225.

nuestros actuales problemas: "Me pregunto si nuestro problema hoy no es, de una cierta forma, el mismo (que el de los griegos, P.L.), ya que la mayor parte de nosotros no cree que una moral pueda estar fundada sobre la religión y no queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal e íntima. Los movimientos de liberación actuales sufren por no encontrar un principio sobre el que fundar una nueva moral. Necesitan una moral, pero no encuentran otra sino la que se funda sobre un presunto conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente, etc."<sup>45</sup>. El esquema griego de conducta sexual incluye gestos y convicciones que no es posible ni conveniente reactivar. Ahora bien, el modelo de subjetivación que se instala en ese esquema, la responsabilidad que al individuo se le confiere, la relativa independencia con respecto a religiones, teorías científicas, codificaciones estrechas y "fundadas", incorpora un punto de vista, una perspectiva que puede resultar oportuna cuando de lo que se trata es de los problemas actuales.

A Foucault le asiste razón, de nuevo, al incorporar a la moderna reflexión moral un asidero útil. Pues tal vez no se trate de incrementar exponencialmente las soluciones (éticas normativas, consensuales, comunicativas, con pretensiones universales...: propuestas en las cuales, los matices que las separan quizá no sean tan importantes como la amplia base común) sino de volver a pensar los focos de problematización y el modelo que permite hablar de "problema moral", de crisis o de déficit de moral.

Al comparar modelos alejados en el tiempo, como son el griego y el moderno, siempre habrá quien -de manera fatua y poco informada- atraiga viejas soluciones para nuevos problemas: alguien entonará el canto lírico de la pederastia helénica como hay quien jura por la democracia ateniense. El propósito de Foucault no es, sin embargo, provocar arrebatos de nostalgia sino incitar a la reflexión. Y, en el caso que nos ocupa, no tanto hacer pensar el

---

<sup>45</sup> DREYFUS/RABINOW, p. 231.

sistema de valores, de prohibiciones y culpas, sino cuestionar el modo de subjetivación moral que nos constituye, la forma según la cual nos reconocemos y constituimos como sujetos de nuestras propias acciones.

La mención del sujeto atrae una segunda reflexión que exige considerar la totalidad de la obra de Foucault. Sabemos que en ella se contiene un prolongado ensayo de problematización del sujeto. Sabemos que tal problematización alcanzó formas agresivas para con determinadas formas de subjetividad (p. ej. la subjetividad epistémica en la época moderna). Desde la etapa final de la reflexión foucaultiana se pueden valorar de forma más adecuada tanto el camino recorrido como los territorios conquistados. Y así puede observarse que el trabajo de Foucault ha consistido en erosionar las formas fuertes, fijas, presuntamente acabadas de subjetividad. Frente al hombre de las ciencias humanas y la antropología, frente al hombre modelado por determinados sistemas jurídico-penales, frente al hombre definido, constituido de una vez para siempre sitúa Foucault al individuo en perpetua constitución. No es aventurado pensar que el mar -cuya evocación cierra Las palabras y las cosas- en el que se ahoga el hombre de la epistème moderna sea el símbolo de una apertura, de una salida, un espacio en el que nadar, un espacio abierto a la experiencia.

Esta última indicación no ha de pasar desapercibida. En varias ocasiones señala Foucault que el hombre es un "animal de experiencias"<sup>46</sup>. No sólo de experiencia acumulada, de la que aprende, de la que se nutre, a la que se remite en determinados momentos. El segundo significado del término francés expérience es experimento. Y este es precisamente el significado que Foucault destaca<sup>47</sup>. Que el hombre es animal de experiencias significa que puede experimentar sobre sí mismo, sobre su propio pensamiento y su propia

---

<sup>46</sup> Véanse testimonios y valiosos comentarios en SCHMID, W., op. cit., pp. 235 ss.

<sup>47</sup> Ibid.

conducta, que puede cuestionar las normas que se le imponen, los códigos que le determinan, las instancias que le fundamentan. En el experimento se cobija la transformación posible.

La propuesta del último Foucault -todavía no hemos llegado a ella- se formula abiertamente como estética de la existencia: se trata de dar estilo a la propia vida, de convertir la vida en obra de arte. Se trata al menos de enunciar tal posibilidad. Para ello era preciso separar al sujeto de determinadas instancias discursivas y no discursivas que le definen y le confinan; también era preciso cuestionar universalidades y fundamentos. "Nada es fundamental"<sup>48</sup> afirma Foucault: el individuo se constituye como sujeto en complejos relacionales que es necesario problematizar, redefinir, rearticular, desarticular, poner permanentemente a prueba.

El sujeto no es una sustancia, es una forma; consecuentemente, es posibilidad de transformación, de metamorfosis. Lo que Foucault había experimentado frente a la literatura de Klossowski, Blanchot o Bataille, lo que le sugería la filosofía de Nietzsche, se resume ahora en el concepto de expérience: no la experiencia que se tiene sino la experiencia que se hace. Con el concepto de experiencia vincula Foucault no sólo las líneas mayores de su trabajo sino -en buena parte- los temas mayores de la filosofía: el yo y los otros, la teoría y la praxis. De estos últimos cabe decir que no se trata de conceptos enfrentados sino ciertamente entrelazados: "Partir de la experiencia significa abrir el camino a una transformación, a una metamorfosis que no es simplemente individual sino accesible a los otros. Esto significa que la experiencia debe, en cierto sentido, ser remitida a una Praxis colectiva y a un tipo de pensamiento"<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> "The Foucault Reader". ed. cit., p. 247.

<sup>49</sup> "Colloqui con Foucault". ed. cit., p. 23.

Habiendo llegado a este punto se puede responder a una pregunta latente a lo largo de toda la obra de Foucault: ¿Qué es el sujeto?. Es cierto que la respuesta se ha ido elaborando trabajosamente, de forma balbuceante, contradictoria incluso ("uno -dice el propio autor- se aproxima siempre a lo esencial a bandazos: las cosas generales son las que aparecen en último lugar"<sup>50</sup>). El sujeto es forma, relación consigo mismo y con los otros que se constituye en ámbitos epistémicos, políticos y morales en los que el individuo hace la experiencia de sí mismo, de su pensamiento y su acción.

A esta definición hay que añadir todavía algo: en cuanto forma, relación y experiencia, el sujeto no tiende a la realización de la identidad, no tiende al acabamiento en una figura que sería la de su secreta perfección, la de su oculta autenticidad. La única autenticidad posible es la transformación la metamorfosis, el mar abierto a la nueva experiencia. Ecos rilkeanos se perciben en este párrafo: "Nuestra vida se agota en transformación"<sup>51</sup>, afirma el poeta; y más adelante: "Las cosas nos desbordan. Las ordenamos. Se disgregan. Las ordenamos nuevamente y nosotros nos disgregamos"<sup>52</sup>; y aún "¿Qué es, sino transformación tu imperioso mensaje?"<sup>53</sup>. El "ansía la transformación" con el que Rilke comienza uno de sus "Sonetos a Orfeo"<sup>54</sup> vale como divisa poética del pensamiento foucaultiano con respecto al sujeto.

No se trata, por lo tanto, de una filosofía sin sujeto. Se trata de abrir -filosóficamente, críticamente- un espacio para que el sujeto se constituya como relación y experiencia. Relación con el pensamiento, relación con los otros, relación consigo mismo. Es posible que Foucault no formulase esta

---

<sup>50</sup> SV., p. 231.

<sup>51</sup> RILKE, R.M.: Duineser Elegien, VII.

<sup>52</sup> Ibid., VIII.

<sup>53</sup> Ibid., IX.

<sup>54</sup> RILKE, R.M.: Die Sonette an Orpheus. Zweiter Teil, XII.

cuestión de forma tan clara y contundente como lo hace en sus últimos escritos. Pero ¿no había estado presente desde el comienzo? ¿no estaba ya presente en los ensayos sobre literatura? ¿no se halla implícita en aquel párrafo de "Las palabras y las cosas en el que se indica que sólo en el hueco que deja el hombre desaparecido es posible pensar? ¿no incita esa frase a otra relación con el pensamiento, a otra experiencia de pensamiento, distintas de las que custodiaba ferreamente el humanismo?.

Sin duda alguna, ya desde "Prefacio a la transgresión" se apuntaban las líneas de fuerza de una filosofía que instaba a "pensar de otro modo", que instaba al experimento y a la transformación. Porque en el marco teórico que ahora estamos explicitando no sólo el sujeto es experiencia, sino que la propia filosofía se entiende como posibilidad de pensar algo distinto: "Pero ¿qué es hoy la filosofía -quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿No consiste, en vez de en legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?"<sup>55</sup>.

El propio Foucault cultivó esta forma de filosofía en la que el pensamiento (el propio) se arriesga y busca caminos en los que extraviarse: "¿se imaginan ustedes que me tomaría tanto trabajo y tanto placer al escribir, y creen que me obstinaría, si no preparara -con mano un tanto febril- el laberinto por el que aventurarme, con mi propósito por delante, abriéndole subterráneos, sepultándolo lejos de sí mismo, buscándole desplomes que resuman y deformen su recorrido, laberinto donde perderme y aparecer finalmente a unos ojos que jamás volveré a encontrar?. Mas de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige

---

<sup>55</sup> HS. II, p. 12.

nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir"<sup>56</sup>. En esta frase brillante, airada, irónica, prematura con respecto a los trabajos que ahora analizamos, se resumen una trayectoria de pensamiento, una concepción del sujeto y una forma de hacer la filosofía. Escribir para perder el rostro, pensar para huir de nosotros mismos: fragmentos emblemáticos de un pensamiento que cuestiona todo tipo de necesidad, de identidad, de universalidad; fragmentos emblemáticos, también, de un pensamiento convertido en experimento.

En la trayectoria de Foucault el espacio ético, que aparece propiamente al final de la misma, requiere el apoyo de los cuestionamientos y análisis anteriormente realizados. Un cambio de postura ha provocado la emergencia de otro campo de visibilidad, de otra perspectiva. La pregunta por el sujeto, al ubicarse en el ámbito moral, al especificar como lugar propio el de la relación del sujeto consigo mismo, permite extender el concepto de experiencia, no sólo al pensamiento o a los comportamientos, sino al propio yo.

Por ello y para ello era necesario "ir a Grecia", salir del ámbito de las morales orientadas hacia el código y mostrar otro paisaje: no envidiable, no imitable. La moral griega -es notorio que Foucault restringe el estudio a la actividad sexual- problematiza otros aspectos (diferentes a los de la moral moderna), pero, por encima de todo, la relativa debilidad del código exige al sujeto que se convierta en artífice de su propia conducta. Tal exigencia desentierra prácticas y tecnologías del yo, hermenéuticas del sujeto: un dominio con historicidad propia, relativamente autónoma, que Foucault pretende recorrer. ¿Con qué propósito?. Con el mismo de siempre: socavar la seguridad del presente, cuestionar la necesidad de las técnicas modernas, describir una moral extraña a la nuestra y mostrar, a la vez, el carácter contingente de ambas. No se trata propiamente de una Historia de la

---

<sup>56</sup> AS., p. 29.

sexualidad; tampoco de una historia de la moral, sino de una pieza -cuyo valor es incalculable- para una genealogía de la moral.

## 2.- Dominio de sí, tecnologías del yo y hermenéutica del sujeto.

La sexualidad no es una invariante, tampoco una fuerza elemental o una presencia inmediata. La sexualidad es un dispositivo<sup>57</sup>: un conjunto de discursos y prácticas en cuyo seno cobran sentido y significado el cuerpo y los placeres, el deseo y los actos. Una Historia de la sexualidad debe, por lo tanto, comenzar en el momento en el que se fragua ese dispositivo que todavía nos domina y nos constituye como sujetos dotados de deseo; debe describir una irrupción, un acontecimiento, una ruptura.

Foucault, en La voluntad de saber, anuncia el propósito de narrar esa historia: acomete el esfuerzo de ubicar la sexualidad en su espacio propio (un espacio múltiple, no sólo cronológico, sino también teórico y práctico). El proyecto -ya lo sabemos- se interrumpe bruscamente: queda el volumen en el que se exponen sus líneas generales, y el apunte de cinco problemáticas susceptibles de análisis<sup>58</sup>.

Ocho años después, en 1.984, publica Michel Foucault dos volúmenes en los que también el cuerpo, los placeres, los actos llamados sexuales son objeto de estudio. Pero, contra lo que el título anuncia, aquí no se habla de sexualidad.

Desde la perspectiva más común, puede parecer que el tema es "el mismo". Desde la perspectiva foucaultiana, por el contrario, el primer elemento de reflexión toma la siguiente forma: los griegos no tenían

---

<sup>57</sup> Véase, HS. I, pp. 93 ss.

<sup>58</sup> Ibid., pp. 140 ss.

sexualidad. Es evidente que tenían órganos genitales, que se entregaban a los placeres: es cierto que pensaron sobre el momento propicio para el coito, que se interrogaron sobre lugares y posturas. El sexo, sin embargo, no existía. La afirmación no debe sorprender: si Foucault había escrito ya sobre la emergencia de la locura, sobre el nacimiento del hombre, sobre la irrupción de la delincuencia, ¿por qué no pensar que la sexualidad tiene su propia historia, que nació en un determinado momento, que desaparecerá?

De hecho, el nuevo paisaje que transita Foucault entrega un ámbito de experiencia que implica sus propias posibilidades analíticas y se rebela contra la imposición del dispositivo de la sexualidad<sup>59</sup>. En ese paisaje -que es el griego antiguo- podemos hallar una línea de pensamiento y acción que se teje en torno a las problemáticas suscitadas por el cuerpo y los placeres: reflexiones filosóficas y médicas, consejos, advertencias, etc. Lo que no hallaremos, sin embargo, es un discurso científico que tome por objeto la inexistente sexualidad; tampoco un código moral unitario que reúna prohibiciones y amenace con sanciones.

Lo que atrae<sup>60</sup> a Foucault es, precisamente, esta última cuestión: frente a las habituales morales (orientadas hacia el código) la experiencia moral griega se orienta hacia la ética, es decir, obliga al individuo a constituirse en sujeto moral al margen de un sistema de reglas autoritario, vinculante, obligatorio y coercitivo.

Alguna de las posibilidades y exigencias que entraña la orientación de la moral hacia la ética (y el consiguiente compromiso de autoconstitución del sujeto moral) son las que vamos a considerar aquí. Justificamos previamente esta elección.

---

<sup>59</sup> HS. II, p. 35.

<sup>60</sup> Atracción significa aquí curiosidad, en el sentido anteriormente explicitado.

En los textos que Foucault escribe entre los años 1.976 y 1.984 se pueden distinguir dos líneas de fuerza o dos ejes -autónomos e implicados- que exigen tratamientos diferentes. El eje más explícito describe la "sexualidad" griega, es decir, las prácticas eróticas y los núcleos problemáticos que éstas generan en la Grecia clásica y en la época helenística. Se trata de un estudio de carácter preferentemente histórico; importante, sin duda alguna, pero tal vez no fundamental.

El segundo eje, que quizá en algunos textos permanezca latente u oculto, se aplica al descubrimiento de lo que Foucault denomina tecnologías del yo: las reflexiones, medios e instrumentos a través de los cuales el sujeto se hace cargo de su propia conducta, configurándose así como sujeto moral. La importancia de esta segunda temática no radica sólo en el hecho de que sostiene a la primera ofreciendo su contexto filosófico adecuado, sino en el hecho, para nosotros clave, de que concluye una investigación, realizada a lo largo de más de treinta años, en la que la constitución del sujeto se insinúa como tema (y problema) principal.

Más que describir una serie de comportamientos y las problemáticas que suscitan, Foucault describe -nos atrevemos a sugerir- un conjunto de tecnologías con las que el individuo se comprende y se construye a sí mismo como sujeto moral. Es lo que nosotros vamos a analizar aquí.

a) La austeridad griega. El dominio de sí.

Se tiende a pensar que, en cuestiones de "sexo", los griegos eran más tolerantes que nosotros, más "liberales". La homosexualidad no estaba explícitamente prohibida, la práctica sexual no se circunscribía legalmente al matrimonio legítimo: constataciones de este tipo pueden abonar la opinión de que los griegos convivían aporoblemáticamente con su sexualidad, daban rienda suelta a sus instintos.

La opinión, sin embargo es errónea. Primeramente, porque los griegos no tenían ni sexualidad ni "instinto sexual". En segundo lugar, porque su relación con los placeres -aún sin apoyarse en interdicciones y decretos- siempre fue problemática.

Los documentos de la Grecia clásica, sobre los que Foucault trabaja, descubren pronto algunos puntos discutidos: la vida del cuerpo y su relación con los actos sexuales, la institución matrimonial, el amor entre hombres, el sexo y la sabiduría<sup>61</sup>. Sobre estos puntos se elabora una reflexión constante, se constituyen, cuando menos, en temas de preocupación. Esos mismos temas serán tratados en la época helenística y, con muy pocas variantes, los volveremos a hallar en la moral cristiana. Se detecta así una curiosa continuidad temática: cuando de sexualidad y moral se trata, los mismos temas tienden a constituirse en problemas, reclaman reiteradamente la atención. La coincidencia no acaba aquí: de forma más o menos insistente, las exigencias de austeridad en materia sexual se repiten en los tres momentos mencionados (griego, helenístico, cristiano). En ninguno de ellos se incita sin precaución al uso de los placeres y en todos ellos se pretende evitar el abuso. Ciertos temores aconsejan la abstinencia sexual<sup>62</sup>, ciertos esquemas de comportamiento invitan a la prudencia<sup>63</sup>, determinadas imágenes (como la del afeminado) previenen contra el exceso<sup>64</sup>, determinados modelos se proponen como ideal de conducta basado en la austeridad, en la fidelidad, tal vez incluso en la renuncia<sup>65</sup>. Pues bien, lo que Foucault descubre es que los

---

<sup>61</sup> "Hay que pensar que muy pronto, en la reflexión moral de la Antigüedad, se formó una temática -una "cuadritémica- de la austeridad sexual, alrededor y a propósito de la vida del cuerpo, de la institución del matrimonio, de las relaciones entre hombres y de la existencia de sabiduría", HS., II, p. 23.

<sup>62</sup> Ibid., pp. 17 s.

<sup>63</sup> Ibid., pp. 18 ss.

<sup>64</sup> Ibid., pp. 20 s.

<sup>65</sup> Ibid., p. 22.

temores, los esquemas, las imágenes y los modelos se repiten (con matices) tanto en la Grecia clásica como en el Cristianismo.

Para una lectura superficial, la continuidad temática que se observa, la insistencia en la austeridad o la abstinencia, llevarían a la conclusión de que la moral griega no es sino el preámbulo -débil, indeciso, incompleto- de la moral cristiana.

No es esa la idea de Foucault. Si niega la opinión de un paganismo "sexualmente liberado", desinhibido y aproblemático, no es para proponer la alternativa de una moral homogénea y en desarrollo continuo. Lo que hay que concluir es que la discontinuidad no se produce al nivel de los problemas (su persistencia así lo indica) sino a un nivel más profundo que atañe a las formas de problematización e implica al sujeto moral. La pregunta que se debe formular no es ¿Qué se problematiza?, sino ¿cómo determinados usos, determinadas prácticas, devienen problema?. Si la primera pregunta descubre una continuidad más o menos estricta, la segunda permitirá describir distintas morales bajo la continuidad temática: distintos modos de relación entre el sujeto y los placeres, distintas experiencias, distintas formas de constituirse en sujeto moral.

En primer lugar cabe apreciar que mientras la pastoral cristiana se afirma en una moral "cuyos preceptos eran constrictivos" y de alcance universal, por el contrario, "en el pensamiento antiguo las exigencias de austeridad no estaban organizadas en una moral unificada, coherente, autoritaria e impuesta por igual a todos; eran más bien un complemento, algo así como un "lujo" en relación con la moral admitida comúnmente"<sup>66</sup>.

Pero no sólo falta la regla con carácter autoritario y universal. En ausencia de código articulado y de institución, la reflexión que enfrenta los

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 23.

problemas suscitados por la actividad sexual en la Grecia antigua procede de instancias diversas, sin organización ni pretensión unitaria: movimientos religiosos, escuelas filosóficas y médicas. De tales instancias emanen comentarios que, si bien se aplican a los mismos núcleos temáticos y tienen como horizonte común la austeridad, ponen de manifiesto diversidad de estilos: "la austeridad pitagórica no era la de los estoicos, que a su vez era muy distinta de la recomendada por Epicuro"<sup>67</sup>.

La ausencia de una red apretada, la "pluralidad de estilos", define hasta cierto punto el paisaje moral griego. Pero no completamente. Porque, observando con mayor detenimiento, se perciben unas constantes -apenas explícitas- que funcionan como presupuestos de la reflexión:

- Se trata de una moral viril, "una moral pensada, escrita y enseñada por hombres y dirigida a los hombres, evidentemente libres"<sup>68</sup>. Esto quiere decir que la mujer no entra en el ámbito de la reflexión moral sino a título de objeto.

- Se trata de una moral que no versa sobre actos prohibidos sino sobre actos y usos que, precisamente por estar permitidos, por entrar dentro de las legítimas atribuciones del hombre libre y poner en juego la relación del individuo consigo mismo y con los otros, se constituyen en problema.

Sobre estos dos presupuestos se soporta el edificio de la moral antigua. Se toman en consideración dos elementos: el individuo (masculino) y su conducta (sus actos). La ley apenas aparece como tenue telón de fondo<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid., p. 24.

<sup>69</sup> Ibid., p. 31.

la autoridad -como tal- no existe. "El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo"<sup>70</sup>. Es el individuo libre -y libremente- el que acepta, según pautas diversas, problematizar la relación consigo mismo y con sus actos. Es el hombre el que participa en las reflexiones y se dota de una serie de conocimientos y reglas para estilizar su conducta.

Un concepto se sugiere, a juicio de Foucault, como categoría central que resume -tolerando distintas intensidades y formas- la elaboración moral de los periodos antiguo y helenístico: epimeleia heautou (cuidado de sí, inquietud de sí). Se trata de algo más que de una temática reiterada y de temprana aparición. Es el principio que unifica las diversas problematizaciones en cuanto refiere al individuo la responsabilidad de construirse como sujeto libre y soberano.

De hecho, la cuestión de los placeres deviene problemática porque -y cuando- su abuso puede hacer peligrar la soberanía del sujeto. Esto nos indica ya algo al respecto del sesgo que la inquietud de sí toma en la Grecia antigua.

El marco en el que la epimeleia se inserta es político (o político-social) y en él el estilo de vida queda definido por el dominio, por la soberanía. De ello son testigos los Diálogos de Platón, la Política de Aristóteles, los escritos de Isócrates o Jenofonte. Es cierto que la cuestión del dominio no sólo afecta a las prácticas sexuales: se pone de manifiesto en todos los actos de la vida cívica, en el deporte, en el ejército, en la higiene, en la alimentación... Como ideal de vida (del hombre adulto, varón y libre) tiende a regular, de una forma

---

<sup>70</sup> Ibid.

bastante difusa, la totalidad de las conductas.

La verificación de este ideal al nivel de las prácticas sexuales es, sin embargo, lo que a Foucault describe. Y tal descripción muestra cómo y por qué los placeres devinieron problema: no porque habitaran más allá del límite de lo prohibido, tampoco porque fueran intrínsecamente malos o amenazasen la vida en el más allá; los placeres son problemáticos porque en ellos se prueba el dominio del hombre sobre sí mismo y se examina la capacidad de dominar a los otros.

Renunciamos a reproducir la larga y documentada presentación que Foucault hace de los problemas que plantea el uso de los placeres (chrésis aphrodisión), la relación conyugal y el amor a los "muchachos" (amor homosexual e intermasculino). Basta con indicar las cuestiones fundamentales.

En lo que respecta al uso de los placeres, al griego le interesa más la dinámica que la morfología, el ejercicio que la naturaleza<sup>71</sup>: la actividad sexual desencadena una fuerza susceptible de desbordamiento. Lo que se trata de prevenir es el exceso, puesto que si el ejercicio moderado mitiga ciertas necesidades del organismo, el exceso, por el contrario, ocasiona desequilibrios y debilidad. El buen uso obliga a tener en cuenta las necesidades, el momento (pues hay edades, estaciones y horas en las que el ejercicio sexual resulta perjudicial) y la conveniencia o la adecuación al sujeto (hay placeres excesivos para unos que no lo son para otros). Por otra parte, existe un principio general que condiciona el uso del placer: la enkrateia. "forma activa de dominio de uno mismo, que permite resistir o luchar, y asegurar su dominio en el campo de los deseos y de los placeres"<sup>72</sup>. Tal principio implica una relación agonística que toma la forma de una batalla por

---

<sup>71</sup> Ibid., pp. 35-91.

<sup>72</sup> Ibid., p. 62.

el poder. Lo que en ella se decide es si el sujeto domina a los placeres o, por el contrario, es dominado por ellos. Pero, puesto que los placeres, las necesidades y los deseos no son algo extraño al sujeto, la batalla es, propiamente, un combate contra uno mismo. Se trata, en definitiva de dominar-se, de que el sujeto se convierta en dueño de sí mismo. "La más vergonzosa de las derrotas, la más ruin -dice Foucault citando a Platón- consiste en ser vencido por uno mismo"<sup>73</sup>. Para tal combate se precisa entrenamiento, ejercicio, aprendizaje: una askésis que enseña y practica el dominio de sí mismo como condición para gobernar a los otros. Este tipo de "ascetismo" -reiteradamente presente en, y dignamente representado por, Sócrates- se desarrollará en la época helenística constituyéndose en rasgo definitorio. En la época clásica la ascética se inserta en (y forma parte de) la paideia que aspira a la formación del hombre-ciudadano: el que se gobierna a sí mismo y puede, por lo tanto, gobernar la ciudad: "para el pensamiento griego de la época clásica, la "ascética" que permite constituirse como sujeto moral forma parte íntegramente, hasta en su propia forma, del ejercicio de una vida virtuosa que es también la vida del hombre "libre" en su sentido pleno, positivo y político del término"<sup>74</sup>. Finalmente, la actitud de dominio de sí tiende a la sóphrosyné: libertad con respecto a los deseos, soberanía que constituye la felicidad y sigue los dictados de la razón<sup>75</sup>. De esta forma, y a través de la relación con los deseos y los placeres, el hombre austero prueba su virilidad: el dominio de sí mismo que le convierte en sujeto moral y sujeto de conocimiento al mismo tiempo. La templanza pone de manifiesto el autodomínio y la sabiduría del sujeto, tal y como enseña Platón en el Gorgias: el hombre viril no se deja dominar, el hombre que conoce la verdad no se deja engañar y arrastrar por los placeres. Si Alcibiades da, en más de una ocasión, muestras de sometimiento al placer y al deseo, esto mismo prueba su íntima

---

<sup>73</sup> Ibid., p. 67. El texto de Platón en Leves I, 626 d-e.

<sup>74</sup> HS. II, p. 76.

<sup>75</sup> Ibid., pp. 84-89.

debilidad y su escasa sabiduría. Sócrates se le opone como modelo de templanza: de dominio de sí y de conocimiento.

Se percibe de qué modo es problematizado el uso de los placeres: sólo en cuanto puede cuestionar la virilidad del sujeto, sólo en cuanto puede evidenciar su incapacidad para gobernarse y gobernar, sólo en cuanto puede hacer dudar, por lo tanto, de su libertad con respecto de los placeres y los deseos.

De ahí que la reflexión griega en relación al uso de los placeres tome forma de régimen<sup>76</sup>, que intenta prevenir el exceso y la entrega. De ahí que el régimen se convierta en arte de vivir. "toda una forma de constituirse como un sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo"<sup>77</sup>. Se trata, en cualquier caso, de controlar la cantidad y las circunstancias, de evitar el gasto excesivo de fuerza, de que la violencia del acto sexual no perturbe la relación del individuo consigo mismo. Si la sexualidad es una fuerza, es preciso dominarla, aprovechar sus efectos positivos e incrementarlos; pero también es necesario evitar ser dominado y extenuado por ella.

En la relación con los deseos y los placeres el sujeto se constituye en dueño y señor de su propia conducta: modela su vida de acuerdo a criterios de soberanía, belleza y verdad. Se dota de un estilo propio, es decir, por él elegido y meticulosamente trabajado. A esto es a lo que Foucault denomina arte de uno mismo o estética de la existencia<sup>78</sup>.

La epimeleia, entendida como dominio, que aconseja la moderación, la

---

<sup>76</sup> Ibid., pp. 93 ss.

<sup>77</sup> Ibid., p. 102.

<sup>78</sup> Por ejemplo en HS. II, p. 131. Véase también: "Une esthétique de l'existence". ed. cit.

decidida templanza e incluso una cierta austeridad, se incorpora también a dos escenarios del placer como son el hogar conyugal y el amor intermasculino. En ninguno de los dos casos hallaremos algo así como una prohibición. En el sentido que hoy damos a las palabras, tanto la práctica sexual extramatrimonial como las prácticas homosexuales estaban "permitidas". Ello no quiere decir que no constituyesen problema. Más bien al contrario, se erigieron en foco de preocupación, se rodearon de prevenciones, de ciertas cautelas, y, en cualquier caso, convocaron multitud de reflexiones<sup>79</sup>. Pero el problema, la preocupación, se manifiestan en los mismos términos que ya hemos definido para el uso general de los placeres: la inquietud de sí, la cuestión del dominio. En el ámbito conyugal la cuestión del dominio de sí afecta al gobierno del hogar: gobernar el oikos supone poder dominarse a sí mismo. El buen orden de la casa se apoya, por lo tanto, en el autogobierno de cada uno de los esposos. Sabemos que no se trata de una relación de equilibrio. El sujeto moral es el hombre: él gobierna y él ha de probar su autodomínio. Se trata de evitar tensiones que provoquen inestabilidad en el hogar, amenacen con debilitarlo, y, en el extremo, extinguirlo. Por ello la reflexión al respecto de la templanza, que ya hemos apuntado anteriormente, muestra, en ciertas ocasiones, modelos de fidelidad. No se intuye aquí un primer esbozo de lo que más tarde sería el matrimonio cristiano sino una extensión del dominio de sí: en cuanto gobernante de la casa -que sólo se debe a sí mismo, que tiene todos los derechos- el marido prueba el dominio sobre sí mismo al renunciar a placeres que no le están prohibidos, al gobernar y someter sus deseos. No hay, por lo tanto, una premonición vaga de la conyugalidad posterior: hay una ética que reflexiona, desde el dominio de sí, la conducta adecuada del hombre que ha de gobernar su casa, a su mujer y a sus esclavos.

---

<sup>79</sup> HS. II, pp. 137 ss.

La reflexión sobre la "homosexualidad"<sup>80</sup> se efectúa en base a parámetros similares. La cuestión del dominio se coloca también en el centro y hace problema de una relación difícil. Veamos en qué radica la dificultad y la especificidad de la relación sexual intermasculina.

Inicialmente, hay que observar que el griego no hace problema de toda relación homosexual. La problemática se plantea sólo (o de forma más insistente) en relación a lo que nosotros denominamos pederastia: el amor de los muchachos (supuesto que no sean esclavos o de baja condición). Por otra parte, el problema no se plantea al nivel de la naturaleza o estructura del deseo, de la "inclinación": no sólo porque el deseo del muchacho, la inclinación sexual hacia el adolescente, carezca de rasgos "perversos" o "anormales", sino porque tal deseo o inclinación no se diferencia (natural o estructuralmente) del apetito que despierta el sexo femenino<sup>81</sup>.

Si la relación sexual con los muchachos deviene problemática es porque: a) no puede ser estable sino que necesariamente se caracteriza por su corta duración, b) se produce en una situación de desequilibrio que afecta tanto al dominio de sí de cada uno de los amantes como al dominio de uno sobre el otro, c) implica a un adolescente en vías de formación, es decir, en proceso de constitución como sujeto libre, como ciudadano.

El amor de los muchachos se inscribe en un registro múltiple, a la vez físico, pedagógico y político<sup>82</sup>, que hace de él objeto de preocupación

---

<sup>80</sup> El término homosexualidad, que permite localizar inmediatamente un dominio de comportamientos, no puede utilizarse sin reservas. En cualquier caso, como en breve veremos, el problema griego con respecto a la relación sexual entre individuos del mismo sexo poco tiene que ver con el problema moderno frente a la homosexualidad.

<sup>81</sup> HS. II, pp. 172.

<sup>82</sup> Nos referimos aquí tan sólo a los aspectos que atañen a la reflexión de Foucault. Es evidente, por otra parte, que la homosexualidad Griega puede ser enfocada desde otros puntos de vista, p. ej. religiosos, rituales o simbólicos. Sobre esto último véase el importante libro de B. Sargent La homosexualidad en la mitología griega. Ed. Alta Fulla.

constante, de comentario habitual y de seria reflexión... Pues, precisamente porque no se ve afectado por ningún tipo de prohibición, precisamente porque es una práctica habitual, da lugar a una teorización exhaustiva: una filosofía de la pederastia cuyo objetivo es determinar los peligros y prevenir las consecuencias negativas que entraña para el ciudadano libre una práctica que en sí no es mala pero que contiene elementos de riesgo.

La idea que preside la reflexión sigue siendo -y aún de forma más acentuada- la del dominio. Pero las variantes que aquí presenta son más complejas que las que adquiriría en el uso general de los placeres y en el ámbito del hogar: en el primero se trata tan sólo del autodomínio (dominarse, dominar las pasiones); en el segundo se trata del dominio de sí y de los otros, pero de unos otros (la mujer, los esclavos) que pertenecen al grupo de los dominados por naturaleza. Aquí, teniendo en cuenta el elemento tiempo, la constante del dominio se divide en dominarse, dominar y ser dominado (a la vez por los deseos y por el otro).

Efectivamente, teniendo en cuenta que la reflexión se elabora exclusivamente sobre el esquema de la penetración, vinculado necesariamente a un juego de posiciones que se precipita en la polaridad activo-pasivo, se perciben de forma casi inmediata las implicaciones ético-políticas que adquiere la pederastia: la mácula del ciudadano, del hombre viril y libre, es la pasividad, manifestación y prueba de debilidad, entrega y sometimiento. En la relación sexual entre un hombre (adulto) y un adolescente, es -en principio- el segundo el elemento pasivo, lo que está en concordancia con su edad y situación. Ahora bien, hay que evitar la aquiescencia inmediata, hay que cultivar la

---

Barcelona 1.986; al respecto de la función pedagógica son interesantes -aunque llenas de prejuicios- las consideraciones de H.-I. Marrou en su Historia de la educación en la Antigüedad, EUDEBA, Buenos Aires 1.976 (3), sobre todo el capítulo "De la pederastia como educación", pp. 31-42; un gran libro de conjunto es el de K.J. Dover Greek Homosexuality, Duckworth, London 1.978; interesante asimismo el texto de J. Boswell Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Chicago 1.980 (Trad. esp. Muchnik Ed. Barcelona 1.982).

resistencia. De lo que se trata es de que el muchacho, que llegará a ser adulto, no adquiera hábitos de debilidad y entrega. El esquema es complejo por cuanto el adulto ha de mostrar el dominio que tiene sobre sí y sus pasiones y, a la vez, el dominio "pedagógico" sobre el muchacho; éste a su vez debe, a base de resistencias y elecciones, mostrar su criterio y su tendencia a no ser dominado y simultáneamente debe apuntar condiciones de autodomínio y dominio de sus deseos. Todo ello conduce la reflexión a un cálculo de frecuencias, tiempos y posiciones, a unos criterios para la elección del compañero-amante. La pederastia se convierte así en un arriesgado ejercicio en el que el sujeto se constituye como dueño de sí y ciudadano: la preocupación proviene del riesgo que suponen las elecciones mal hechas, la pasividad mantenida más allá de sus límites legítimos y la posibilidad -siempre presente- de que las pasiones y los deseos dominen a los amantes.

Como vemos, la práctica "homosexual" se inscribe -al margen de todo código- en el esquema de una moral orientada hacia la ética, una moral reflexionada en la que la inquietud de sí (epimeleia heautou) entendida como dominio de sí y de los otros se ejercita como medio y fin del proceso de constitución del hombre en sujeto (moral). No cabe concluir, por lo tanto, que los griegos fueran más o menos tolerantes con respecto a la "homosexualidad" o la "pederastia". El problema se plantea en el ámbito de una moral distinta: una moral que problematiza los actos y la relación que -a través de ellos- el sujeto tiene consigo mismo.

Foucault entiende que el horizonte teleológico de esa moral está constituido por un ideal de belleza en la realización de los actos que conlleva la belleza del sujeto que a su través se configura. La preocupación y el dominio de sí, la reflexión y el ejercicio, completan una ética concebida como estética de la existencia. Su objetivo: dar estilo a la libertad<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> HS. II, p. 92.

En este esquema -predominante en la moral griega clásica- Platón (o más bien el Sócrates de Platón) supone un principio de desplazamiento. Sin abandonar definitivamente el modelo, sin esquivar la cuestión de la inquietud y el dominio de sí, Platón se escapa de la concepción físico-dinámica para insertar la reflexión en un contexto ontológico-filosófico en el que la pregunta ya no es ¿cómo amar? (a quién, en qué tiempo, con qué frecuencia, en qué posición...) sino ¿qué es el amor?. Se desarrollará a partir de aquí toda una temática que vincula la austeridad, la templanza, y -en el extremo- la total abstinencia ascética, a la búsqueda de la verdad: búsqueda y amor de la verdad, filosofía como amor verdadero.

Pero ese tiempo todavía no ha llegado -y aún tardará en llegar-. Constituye otro problema, otra forma de entender, elaborar y valorar la actividad sexual, la renuncia y el ascetismo.

De lo que se trataba aquí era de ubicar el "problema griego", más adecuadamente, la forma clásica de problematizar los placeres. Se trataba de cuestionar la ilusión óptica de la tolerancia y la aproblematicidad inscribiendo el tema de la actividad sexual y los placeres, así como la cuantiosa reflexión al respecto, en su contexto moral propio. La imagen del griego despreocupado se desvanece entonces y es sustituida por la del individuo que piensa los actos (sexuales) en relación consigo mismo y con su constitución como sujeto moral, que inscribe su reflexión en un escenario cívico-político cuya característica fundamental es no tolerar abismo entre lo privado y lo público. El principio que articula la reflexión y rige la actividad es el de la inquietud de sí: "su historia" comienza con Sócrates, tal vez incluso antes, pero no concluye en la época griega clásica. Veremos como se matiza y se desarrolla en la época helenística.

Todo ello se encamina hacia una moral que pretende austeridad y templanza, y que propone un marco teórico y una serie de ejercicios cuyo

objetivo es fundamentar y conseguir el dominio de sí.

Y, sin embargo, la prolongada reflexión no configura un código de actos permitidos y prohibidos, la austeridad no se convierte en principio obligatorio, universal y vinculante. En el fondo de la moral griega clásica resiste la elección: es el individuo el que elige y, a partir de aquí, reflexiona y modela su conducta. Moral de hombres. Moral aristocrática. Diferente a las nuestras, en cualquier caso, no tanto por los resultados a los que llega, por las conclusiones comportamentales que ofrece, sino por los principios de los que parte. Fundamentalmente uno: la ética no es cuestión de norma sino de forma: no es cuestión de obediencia sino de elección. No se basa en la secuencia prohibición-vigilancia-sanción sino en una especie de principio estético que invita al trabajo continuo sobre la propia vida, sobre el individuo y sus actos para construir una forma coherente y bella, virtuosa en el más amplio y antiguo sentido del término.

La epimeleia heautou, el cuidado y dominio de sí, -sanciona Foucault- no se elabora como moral de la sumisión sino como estética de la existencia.

b) Tecnologías del yo.

En el universo moral griego no existe una tabla normativa, obligatoria y vinculante; se desarrolla, por el contrario, toda una reflexión tendente a proponer medios para lograr la constitución del sujeto. Es lo que Foucault denomina tecnologías o prácticas del yo. Tales tecnologías generan un dominio de historicidad propio, susceptible de ser investigado en términos de racionalidad práctica<sup>84</sup>: la historia de cómo los individuos actúan sobre sí mismos para constituirse en sujetos según criterios y finalidades determinados y, sin duda, múltiples. Foucault jamás llegó a escribir esa historia; sí manifestó

---

<sup>84</sup> "The Foucault Reader", ed. cit. p. 255.

la intención de dedicarse a ella<sup>85</sup>, y también elaboró algunos textos que descubren la dirección que el análisis debiera haber tomado.

La idea de una tal historia culmina la filosofía de Foucault y encuentra en ésta misma filosofía su condición de posibilidad: se integra en una prolongada investigación que anteriormente ha dado cuenta de otro tipo de tecnologías (de saber y poder)<sup>86</sup> y se basa en la concepción foucaultiana del sujeto: "De la idea de que el sujeto no nos es dado, pienso que se deriva sólo una consecuencia práctica: tenemos que crearnos a nosotros mismos como una obra de arte"<sup>87</sup>.

Se pueden señalar asimismo dos precedentes históricos, ambos muy presentes en la obra de Foucault: el pensamiento de Nietzsche, tal y como se expresa -en este caso- en el aforismo 290 de La Gaya Ciencia<sup>88</sup>, y la filosofía de la época helenística, que, además le sirve al filósofo francés para iniciar su análisis histórico de las tecnologías del yo.

---

<sup>85</sup> TY., p. 49; DREYFUS/RABINOW, pp. 229 ss.

<sup>86</sup> TY., pp. 47 ss

<sup>87</sup> DREYFUS/RABINOW, p. 237.

<sup>88</sup> Reproducimos un fragmento del mismo: " Sólo es necesaria una cosa: "Imprimir estilo a su carácter", es un arte con que rara vez tropezamos. Lo practica aquel que percibe en conjunto la suma de fuerzas y de debilidades que ofrece su índole para adaptarlas luego a un plan artístico, de modo que cada cosa resulte con su arte y su razón de ser y hasta las debilidades hechicen a los ojos. Aquí se añade una gran porción de segunda naturaleza, allá se suprime una gran porción de la condición primera, y en ambos casos la obra se ha llevado a cabo con lenta preparación y trabajo cotidiano. Aquí lo leo que no podía ser eliminado se disfraza, allá se transforma en sublime. Muchas cosas bajas que se resistían a tomar formas han sido reservadas y utilizadas para las perspectivas lejanas; deben producir efecto a distancia, en la lejanía, en lo inconmesurable. Y cuando, al fin, la obra esté terminada, se advertirá cómo lo que ha dominado y moldeado lo grande y lo pequeño ha sido la presión de un mismo gusto. La calidad del gusto; el que haya sido bueno o malo, importa mucho menos de lo que se cree; lo esencial es la unidad del gusto. Los espíritus fuertes y dominadores son los que encuentran deleite más sutil en esa presión, en esa sujeción y ese perfeccionamiento bajo una ley propia. La pasión de su voluntad potente se calma ante el espectáculo de lo natural sometido a estilo, de toda naturaleza vencida y domada; hasta cuando tienen que construir palacios o plantar jardines repugnan dejar en libertad a la Naturaleza".

Efectivamente, pensadores como Séneca, Epicteto, Musonio Rufo, Plutarco, Marco Aurelio o Sexto Empírico dan a la propia filosofía el carácter de arte de vivir o técnica de vida (techné tou biou, techné peri bion, ars vivendi, ars vitae)<sup>89</sup>. Estos mismos autores -y algún otro- dan a Foucault la pauta para proseguir su Historia de la sexualidad refiriéndola a la autoconstitución del sujeto moral y fijándose especialmente en las prácticas que se desarrollan con vistas a que el individuo actúe sobre sí mismo.

Porque el hecho más característico de la época helenística, a cuyo análisis dedica Foucault el libro La inquietud de sí, es que la epimeleia se afilia menos al marco socio-político en cuyo interior se había confinado en la Grecia clásica para especializarse más en el "cultivo de sí", intensificando las formas de relación del individuo consigo mismo y valorándolas de una manera diferente de como fueron valoradas en la época anterior<sup>90</sup>. El cultivo de sí (cura sui) se convirtió en una especie de temática común a todas las filosofías (sin conformar por ello un cuerpo doctrinal vinculante): se halla entre los platónicos, entre los epicúreos, entre los estoicos, etc.<sup>91</sup>

Pero no se detecta sólo -en el paso de la Grecia clásica al helenismo- una universalización del cuidado de sí, una especie de consenso que reúne, respetando su especificidad propia, a las distintas escuelas filosóficas. Se puede descubrir también una generalización del concepto que permite hablar de una época centrada en el cultivo o cultura del yo<sup>92</sup>. Y esto en la medida en que el cuidado de sí se ofrece como tarea potencialmente válida para todos (aún sin ser obligatoria para nadie) y que debe ocupar al individuo a lo largo de toda su vida y en cada uno de los momentos de la misma.

---

<sup>89</sup> Véanse al respecto los valiosos comentarios de W. Schmid en op. cit., pp. 253 ss.

<sup>90</sup> HS. III, pp. 41 s.

<sup>91</sup> Ibid., pp. 44 ss.; TY., p. 61.

<sup>92</sup> Que nada tiene que ver con actuales formas de culto al yo o culto a la personalidad.

La epimeleia se intensifica, se universaliza y se generaliza, por lo tanto. Al comienzo de la época helenística, se convierte en el marco legítimo en el que se reflexionan los actos, en el ámbito moral por excelencia. Foucault estudia pormenorizadamente cómo los núcleos problemáticos constituidos en torno a la actividad sexual en la Grecia clásica se transforman (o se matizan) en este nuevo paisaje moral. Aquí, nos interesa fundamentalmente analizar, no las transformaciones, sino el conjunto de técnicas que nacen del cuidado de sí y que hacen a tales transformaciones comprensibles y necesarias.

Para ello hay que comenzar señalando la mayor diferencia que la inquietud de sí presenta en la época imperial con respecto a la época clásica. Foucault toma como modelo de la segunda un texto característico en el que Sócrates introduce la cuestión del ocuparse de sí mismo (epimelésthai seautou). Recordemos que Sócrates se presenta -en la Apología- como maestro de la preocupación por sí mismo: un dios le ha conferido tal misión, que, además es importante en grado sumo para la vida cívica. En el texto que Foucault trae a colación, Alcibiades <sup>93</sup>, Sócrates insta a Alcibiades a ocuparse de sí mismo como condición para ocuparse de los otros. El contexto es decididamente político: entre la epimeleia heautou y la actividad política existe una relación de previdencia, continuidad e isomorfismo. Se trata, por otra parte, de una actividad circunscrita a una determinada etapa de la vida: la juventud; Sócrates urge a Alcibiades para que no deje pasar el tiempo, puesto que llegado un determinado momento "sería demasiado tarde". Finalmente, la práctica de sí se subordina al conocimiento de uno mismo: el conocido frontispicio del oráculo de Delfos indica la condición fundamental de la epimeleia.

En la época helenística encontramos una relación totalmente distinta entre el cuidado de sí y los tres elementos que aparecen en el texto de Platón. En primer lugar, parece haber una incompatibilidad entre la relación con uno

---

<sup>93</sup> TY., pp. 55 ss.; HS. III, p. 43.

mismo y la actividad política<sup>94</sup>: el cuidado de uno mismo requiere dedicación exclusiva si es posible, preferencial en cualquier caso. De ahí que la pregunta en multitud de textos en la época imperial sea ¿cuándo, cómo y en qué condiciones debe uno alejarse de la política para dedicarse a sí mismo?. Recuérdese, en este sentido, la insistencia de Séneca en las Cartas a Lucilio para que éste abandone la actividad política y se vuelva sobre sí mismo (epistrophé heautou). En segundo lugar, la epimeleia no se restringe a una determinada época de la vida: debe ocupar en todo tiempo y ocupar todo el tiempo. Epicuro, Epicteto, el mismo Séneca, Marco Aurelio dan testimonios suficientes al respecto de que nunca es pronto y nunca es tarde para comenzar a ocuparse de sí mismo. Se pasa con ello, de un modelo pedagógico (restringido a la juventud) a un modelo administrativo (que se prolonga sin descuido a lo largo de toda la vida). Finalmente, el cuidado ni se limita ni se somete al conocimiento: contempla toda una serie de prácticas y ejercicios que no sólo buscan la verdad<sup>95</sup>.

En el seno de esta nueva concepción de la epimeleia -generalizada y globalizante- es donde tiene lugar una intensificación de los procedimientos, prácticas o tecnologías del yo: la preocupación, convertida en cuidado, ha de desarrollar todos los medios para que el sujeto se configure a sí mismo; en este sentido "puede decirse que en toda la filosofía antigua, la inquietud de sí ha sido considerada a la vez como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados"<sup>96</sup>.

Es conveniente destacar alguno de estos procedimientos:

---

<sup>94</sup> TY., p. 60.

<sup>95</sup> Ibid., pp. 60 ss.

<sup>96</sup> FOUCAULT, M.: Résumé des cours, ed. cit., p. 149.

El primero de ellos es lo que Foucault denomina la escritura de sí. Se propicia en la época helenística que el individuo tome nota de todos sus actos -incluso de los más nimios-. Se escriben cartas que han de ser releídas y recordadas, se envían a amigos o maestros (así Séneca o Marco Aurelio) para ayudarles o dejarse aconsejar por ellos. Esto provoca el surgimiento de toda una literatura del yo que promueve la vigilancia de uno mismo. El compromiso de escribir es la condición de no olvidar, pero también de estar atento, de estar siempre en guardia, de que nada pase desapercibido.

Otra técnica habitual e importante es el examen de conciencia (vinculado también a la dirección de conciencia). Se trata aquí de ejercer un control exhaustivo, meticuloso, de las representaciones, se trata de tener en cuenta las intenciones, los deseos, los pensamientos: pero no con actitud de desciframiento, de búsqueda de algo que esconderían en su interior, que sería su profunda verdad o su más íntimo secreto<sup>97</sup>. El examen establece un modelo administrativo (no hermenéutico) en la relación del individuo consigo mismo: puesto que el hombre se constituye como sujeto a través de los pensamientos, los deseos, las acciones, lo que se pretende es contabilizarlos, distribuirlos, ejercer sobre ellos un control.

Pero tal vez la técnica más completa, la que mejor da cuenta de la constitución del sujeto en la época helenística es la askesis. Se trata de un ejercicio complejo que poco tiene que ver con la ascética cristiana: no se pretende aquí renunciar al propio yo sino, por el contrario, "una consideración progresiva del yo, o dominio sobre sí mismo, obtenido no a través de la renuncia a la

---

<sup>97</sup> TY., pp. 70 ss.

realidad sino a través de la adquisición y la asimilación de la verdad"<sup>98</sup>.

La askesis estoica se compone de dos elementos: meditación (melete) y ejercicio (gymnasia)<sup>99</sup>. Ambos tienden a comprender la verdad, ejercitarla y convertirla en virtud, es decir en modo de vida. La melete (meditatio) trata de encadenar acontecimientos posibles a partir de una suposición. Tiene como objetivo estar mentalmente preparado para cualquier cosa que pueda suceder. La forma más habitual de melete es la praemeditatio malorum, según la cual el individuo imagina que puede suceder lo peor y se pone mentalmente en la situación de que ya ha sucedido. A través de la meditación de la desgracia, el individuo pretende convencerse de que lo malo no es tal, sino acontecimiento, suceso puro que, como tal, debe ser aceptado. De lo que se trata es de que el individuo esté en disposición de sobreponerse a la adversidad, de no dejarse dominar o someter por los acontecimientos por más desagradables que estos sean.

La meditación se acompaña del ejercicio (gymnasia). Lo que se hace es una especie de "teatro" que lleva a vivir la situación presuntamente desagradable. Ejercicios de abstinencia alimenticia y sexual, privación de comodidades, etc. son los casos más habituales. Séneca le escribe a Lucilio contándole su preparación para las Saturnales: se sienta ante una mesa repleta de exquisitos manjares, los contempla detenidamente, después se los da a los esclavos y él se alimenta con la comida preparada para ellos.

Con este tipo de ejercicios lo que se pretende entrenarse (no ya sólo convencerse) para soportar y dominar la eventual desgracia. No se trata, por lo tanto, de un ejercicio de renuncia o sacrificio, en el sentido que tales

---

<sup>98</sup> Ibid., p. 73.

<sup>99</sup> Ibid., p. 74; Résumé des cours, ed. cit., pp. 155 ss.

palabras adquirirán con el cristianismo. Tampoco se trata de un ejercicio de purificación. Es propiamente un entrenamiento físico que se acompaña y completa la meditación. A través de ambos el sujeto se prepara para la situación posible: no sólo se preocupa por dominar y dominarse en situaciones reales sino que extiende el dominio a toda situación imaginaria.

La culminación de todos estos ejercicios y meditaciones es la meditación de la muerte (melete thanatou, meditatio mortis)<sup>100</sup>. Marco Aurelio describe tal ejercicio como la culminación de la moral, como la prueba máxima de la autonomía y el dominio del sujeto. Y Séneca le muestra a Lucilio la necesidad (moral) de "vivir cada día como si fuese el último; de vivir toda la vida como si transcurriera en un día y de vivir cada día como si éste fuera la totalidad de la vida".

No pensemos que este conjunto de técnicas constituyen una especie de aparato ornamental y superfluo en el marco de la filosofía helenística. Son, por el contrario, parte integrante fundamental de una moral que se entiende a sí misma como ética en el sentido que Foucault da a esta última palabra.

El hilo conductor de la filosofía en la época imperial lo constituye la idea del cuidado de sí. y esta idea necesita ser concretada en técnicas y procedimientos que atraviesan de parte a parte la vida del individuo y se convierten en soporte continuo de su conducta, tanto pública como privada. La conclusión se impone: la subjetividad del hombre de la época helenística, su ethos, su relación consigo mismo y con los demás se elabora continuamente a través de una serie de tecnologías del yo.

Pero la importancia de las tecnologías y prácticas del yo sería escasa, meramente local, si éstas restringieran su presencia y su función a una determinada época. Lo que Foucault insinúa es que, por el contrario, para todo

---

<sup>100</sup> Résumé des cours, ed. cit., pp. 164 ss.

momento de la historia se pueden describir técnicas y procedimientos que el individuo -voluntariamente o haciendo un acto de obediencia- aplica sobre sí mismo. Lo cual equivale a decir que la constitución del sujeto se soporta siempre sobre un cierto número de tecnologías del yo de distinto tipo y carácter. Una historia del sujeto, como la que Foucault intenta realizar, debe contener, por lo tanto, una historia de las tecnologías según las cuales el individuo actúa sobre su propia conducta.

La hipótesis foucaultiana parece fácil de probar en el marco de lo que él denomina "morales orientadas hacia la ética". Acabamos de ver un modelo. Puesto que en ellas "el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí"<sup>101</sup> la necesidad de un conjunto de técnicas está indicada en la propia definición.

Las "morales orientadas hacia el código" parecen resistirse más, en principio, a aceptar el concurso de las tecnologías y prácticas del yo.

Esto, sin embargo, no es cierto. Prácticas y tecnologías no implican necesariamente ausencia de código, de conjunto de reglas y normas que se imponen a la conducta (o pretenden imponerse). En las morales orientadas hacia el código se pueden encontrar también tecnologías del yo que se relacionan con el conjunto normativo tanto en términos de aceptación y obediencia como en términos de resistencia.

De hecho, el sujeto construye su relación consigo mismo (aun cuando el objetivo sea la renuncia al yo) sobre tecnologías y prácticas de diversa índole. Las experiencias griega clásica y helenística nos muestran un modelo de contraste frente a otro tipo de técnicas que comienzan a elaborarse en el ámbito de la moral cristiana y cuyo desarrollo y mutaciones llegan hasta nosotros. A ese conjunto de técnicas (para analizar el cual Foucault dejó unos

---

<sup>101</sup> HS. II, p. 30.

pocos apuntes) es al que vamos a referirnos ahora brevemente. Se insertan en otra experiencia moral, tan prolongada, tan compleja, que sería más indicado referirse a ella en plural. Acaso recorran, en sus distintas formas, todo el período que va desde la Antigüedad tardía hasta la Modernidad, desde la protofilosofía y prototeología cristianas hasta nuestras Ciencias Humanas.

Esa experiencia moral genera técnicas que aspiran más a la comprensión, a la introspección y a la interpretación. En dos direcciones mayores: renunciar al yo y "constituir positivamente un nuevo yo"<sup>102</sup>. El nombre bajo el que Foucault analiza ese tipo de técnicas, y la forma de sujeto que persiguen y constituyen es el de hermenéutica del sujeto.

c) Hermenéutica del sujeto.

"El título que podrían y deberían tener estas conferencias es "Acerca del comienzo de la hermenéutica del yo"<sup>103</sup>. Así, inicia Foucault una serie de ponencias en la Universidad de Berkeley que, con escasas variantes, repetiría en varias universidades americanas en el otoño de 1.980. De hecho, tales comunicaciones, junto a un pequeño texto titulado El combate de la castidad<sup>104</sup>, constituyen la única indicación publicada de lo que Foucault

---

<sup>102</sup> TY., p. 94.

<sup>103</sup> En: FOUCAULT, M.: About the Beginning of the Hermeneutics of the self (Two Lectures at Dartmouth), *Political Theory*, vol. 21 n° 2, May 1.993, pp. 198-227. El texto, establecido y editado por Mark Blasius recoge el contenido de dos conferencias en el Dartmouth College y las variantes introducidas por Foucault en sus comparecencias en Berkeley. Constituye un documento de inapreciable valor para analizar la última época del filósofo francés, que completa las ya editadas conferencias en la universidad de Vermont (Tecnologías del yo, ed. cit.).

<sup>104</sup> FOUCAULT, M.: El combate de la castidad, en: ARIÉS, Ph.; BÉJIN, A; FOUCAULT, M. y otros: Sexualidades occidentales, Ed. Paidós, Barcelona 1.987, pp. 33-50. (Reproducido también en SV, pp. 167-183).

anunció como volumen final de su Historia de la sexualidad<sup>105</sup>.

El tema que introducen, el que el prometido volumen tendría que analizar reposadamente, es el de los procesos de subjetivación moral en el cristianismo primitivo. Y su mayor novedad consiste en descubrir un procedimiento de constitución del sujeto cuya importancia para la cultura occidental no puede ser soslayada: "declarar en voz alta y de forma inteligible la verdad al respecto de uno mismo"<sup>106</sup>. El enunciado parece remitir a la práctica cristiana de la confesión. E indudablemente lo hace. Pero no sólo a ella; confesar, o mejor confesar-se, es un ejercicio habitual y requerido por instancias diversas en nuestra cultura: instancias jurídicas, por supuesto, pero también médicas, psicoanalíticas, etc. Se puede decir que a lo largo de unos cuantos siglos se ha fraguado -cambiando, evidentemente, de formas y criterios- un importante dispositivo que exige la observación, el análisis y la exposición de la propia subjetividad. A este dispositivo lo denomina Foucault hermenéutica del yo. Los trazos a través de los cuales se configura en los primeros siglos del cristianismo es lo que queremos presentar aquí.

Es preciso previamente recordar que la importancia de "conocerse a sí mismo" se remonta, por lo menos a la Grecia clásica. Es, no sólo la famosa (y difícilmente interpretable) consigna el Oráculo de Delfos, sino también uno de los temas socráticos por excelencia. Por otra parte, tanto en la época clásica griega como en el helenismo se desarrollaron técnicas de conocimiento de sí: parece que el examen de conciencia y el control de las representaciones fue común a pitagóricos, platónicos, epicúreos y estoicos; también la interpretación de los sueños remite a fuentes tempranas<sup>107</sup>. Pero, tanto en

---

<sup>105</sup> En varias ocasiones (p. ej.: DREYFUS/RABINOW, p. 230) anuncia Foucault la "inminente" publicación de un cuarto volumen de su Historia de la Sexualidad cuyo título sería Les aveux de la char.

<sup>106</sup> About the beginning...., ed. cit., p. 201.

<sup>107</sup> Véase el análisis de la Clave de los sueños de Artemidoro, en HS III, pp. 7-37.

la antigüedad como en la época imperial el yo al que tales técnicas se aplican no es algo dado al conocimiento sino algo por construir. El conocimiento se supedita al cuidado (epimeleia), a la elaboración continua y activa del sujeto de acuerdo a ciertas reglas.

El cristianismo incorpora una dimensión de profundidad que se revela en los más tenues movimientos (co-agitaciones)<sup>108</sup> del alma, en los pensamientos, y que es preciso conocer: "el material primario para el escrutinio y el examen del yo es un ámbito anterior a las acciones, por supuesto, anterior a la voluntad, incluso anterior a los deseos"<sup>109</sup>. La profundidad que acecha -y que quizá sea todavía constitutiva del yo moderno- induce a un permanente análisis interpretativo, a una incansable hermenéutica, a un desciframiento que pretende descubrir el secreto que late bajo las representaciones que sobrevienen a la conciencia. Esa misma profundidad señala la diferencia entre los procedimientos de constitución del sujeto en la antigüedad y los que se inauguran con el cristianismo: "Las tecnologías del yo en el mundo antiguo no estaban vinculadas a un arte de la interpretación sino a artes como la mnemotecnia y la retórica. Auto-observación, auto-interpretación, auto-hermenéutica no intervienen en las tecnologías del yo antes del cristianismo"<sup>110</sup>.

Al comienzo de la época cristiana, por lo tanto, se produce un cambio importante al nivel de la concepción del sujeto y de las técnicas de constitución del mismo: se inaugura una "voluntad de saber" que afecta al propio yo, a la profundidad que en él se manifiesta; una obligatoriedad de que cada uno conozca quién es y lo que ocurre dentro de sí. Se trata aquí de descifrar -o construir- la verdad en uno mismo: no una verdad que se mide por

---

<sup>108</sup> About the beginning... ed. cit., p. 217 (también TY., p. 89).

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ibid, p. 255.

la adecuación a las cosas o a las reglas que rigen el universo sino la verdad que habita -oculta- en el interior del propio individuo. El noli foras ire o el qui facit veritatem venit ad lucem agustinianos<sup>111</sup> atestiguan esta nueva profundidad pletórica del sujeto. Podría decirse que, a partir de aquí, el délfico conócete a ti mismo incrementa su protagonismo en la forma de un: "obsérvate a ti mismo: examina, interpreta, descifra lo otro dentro de ti". La urgencia y la necesidad de esta actitud de desciframiento se incrementan por el hecho de que en la profundidad recién incorporada, en ese repliegue interior al individuo, se percibe la inminencia de un implacable poder y del mayor de los peligros: el Diablo, el Enemigo -podría ser el inconsciente-, lo que obliga al hombre "a quedar consigo mismo en un estado de vigilia permanente en cuanto a las más mínimas inclinaciones que se puedan producir en su cuerpo y en su alma"<sup>112</sup>.

Es importante percibir que la certeza del peligro interior no genera, ni inmediata ni primariamente, un código de actos permitidos o prohibidos -no se desarrolla según una vertiente jurídica- sino un nuevo modo de relación entre el sujeto y la verdad, una nueva relación con el pensamiento que se produce como hermenéutica del yo -según una vertiente epistémica y ética-: el sujeto queda implicado en una inacabable red de desciframiento y expresión de su propia verdad, una red que liga al individuo consigo mismo a través del conocimiento y con los otros a través de la expresión.

Reconocemos aquí el esquema de la confesión y el sacramento de la penitencia tal y como lo contempla todavía la Iglesia católica (incluye examen de conciencia y decir los pecados al confesor). Un esquema de conocimiento, reconocimiento y comunicación, que exige conocer-se como sujeto pecador, reconocer-se como sujeto pecador y expresar-se o exponer-se como sujeto

---

<sup>111</sup> Ibid., p. 211; (TY., p. 81).

<sup>112</sup> El combate de la castidad, ed. cit., p. 46.

pecador<sup>113</sup>.

Tal esquema -que supone al individuo poseedor de una verdad íntima y poderosa que es necesario descifrar y comunicar- se desarrolla, a juicio de Foucault a partir de dos formas de descubrimiento y expresión de la verdad del yo características de los primeros siglos del cristianismo: la exomologesis y la exagoreusis<sup>114</sup>.

La primera de ellas, la exomologesis (Tertuliano traduce el término por publicatio sui)<sup>115</sup> exige reconocerse públicamente. En un primer momento tiene el sentido de saberse íntimamente y reconocerse públicamente cristiano. Pero en su acepción más común adopta carácter penitencial: exige conocerse, aceptarse y presentarse como pecador. No es suficiente, afirma Tertuliano, que el reconocimiento se produzca en la conciencia sino que es preciso un acto que manifieste la condición de pecador<sup>116</sup>: proclamar, por lo tanto, la verdad de la propia condición. Hay que insistir en que no se trataba de un acto de expresión oral de ciertas faltas sino de acogerse a un estatuto, el estatuto de penitente, que, una vez adquirido, se conservaba de por vida: el penitente, incluso después de haberse producido la reconciliación, "no podía casarse ni ordenarse sacerdote"<sup>117</sup>. La exomologesis es el proceso por el cual se constituye el sujeto ante los ojos de los otros "es el reconocimiento dramático

---

<sup>113</sup> Con ligeras variantes en el esquema, podría sustituirse "pecador" por "enfermo" o "culpable".

<sup>114</sup> TY., pp. 82 ss.; About the beginning... pp. 213 ss.

<sup>115</sup> TERTULIANO; De paenitentia, cap. X (Texto de Ch. Munier, éditions du CERF, Paris 1.984, p. 182).

<sup>116</sup> TERTULIANO, op. cit., cap. IX, p. 180: "Huius igitur paenitentiae secundae et unius, quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio, ut non conscientia sola praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus, qui magis graeco uocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est (...). Itaque exomologesis prosternendi et humiliandi hominis disciplina est, conuersationem iniungens misericordiae inlicem, de ipso quoque habitu atque uictu".

<sup>117</sup> TY., p. 82.

del estatuto propio de penitente"<sup>118</sup>.

Quizá lo más sorprendente de esta tecnología del yo -y sin duda lo que la diferencia externamente del examen practicado en la época helenística- sea el carácter dramático y público, la obligatoriedad de la exposición. Para los estoicos, por ejemplo, el examen de conciencia era una práctica fundamentalmente privada. Y aun cuando se hiciera partícipe de él a alguien elegido como maestro o corresponsal -el caso de Marco Aurelio, o del propio Séneca-, lo que se buscaba era consejo y ayuda, dentro de los límites de una discreta intimidad compartida.

En el cristianismo primitivo, por el contrario, la ciudad es testigo del sufrimiento, la vergüenza y la humillación de quien se ha descubierto pecador en su conciencia y expresa de forma voluntaria, pública y dramáticamente, su condición de sujeto penitente<sup>119</sup>.

De hecho, la mostración, la revelación de uno mismo es lo más importante de la exomologesis. A través de ella se produce la reconciliación (el perdón de los pecados) y la paradójica constitución del sujeto al renunciar a sí: Ego non sum ego<sup>120</sup>. A tres modelos recurrían los autores cristianos para explicar la necesidad de la expresión. Un modelo terapéutico: es preciso mostrar las heridas al médico si se desea que sean curadas<sup>121</sup>; un modelo jurídico: al juez se la aplaca al confesar las faltas; y, finalmente, el modelo del martirio: el mártir que se enfrenta al escarnio, al dolor y a la muerte y en ese

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 83.

<sup>119</sup> Véase TERTULIANO, op. cit., caps. IX-XII.

<sup>120</sup> El punto décimo del capítulo IV (De los instrumentos de las buenas obras) de la Regla de San Benito explicita la necesidad de "negarse a sí mismo".

<sup>121</sup> El propio San Benito en la Regla (p. ej.: caps. XXVII y XXVIII) presenta al abad como "sabio médico".

acto da prueba pública de su fe<sup>122</sup>. El penitente, como el convicto o el paciente, rompe con su identidad pasada; como el mártir, se aferra, aun en el sufrimiento, a la identidad que la fe confiere. Se trata de un procedimiento de subjetivación por renuncia. Lo que afirma, asegura y hace válida tal renuncia no es la convicción interna sino la demostración abierta del nuevo estatuto.

La segunda tecnología que Foucault estudia y propone como inicio de lo que denomina hermenéutica del yo es la exagoreusis. Se trata propiamente de un ejercicio oral, de la verbalización de las propias inquietudes, pensamientos y actos. Tal práctica, que tiene resonancias senequistas, se desarrolla fundamentalmente en el ámbito del monacato y se inicia con el examen de conciencia. Juan Casiano, tanto en las Instituciones cenobíticas como en las Conferencias<sup>123</sup> evidencia la importancia del examen permanente, no sólo de los actos pasados -como sucedía en Séneca- sino de los pensamientos presentes, de las co-agitaciones del espíritu en perpetuo movimiento. Lo que se pretende es que el monje no se someta a los vaivenes de la conciencia puesto que alejan de la contemplación de Dios y turban la inmovilidad que tal contemplación requiere. Para ello el monje debe estar atento, analizar, interpretar, descifrar y distinguir: es lo que los padres latinos denominaban discretio y los griegos diacrisis. Es preciso asegurar el origen de los pensamientos porque, en la profundidad en la que se enraízan, acecha el espíritu del mal, el Enemigo, que induce a la tentación y al pecado. Como el molinero que selecciona los granos, como el jefe militar que separa los soldados buenos de los malos, como el cambista que pesa, examina y comprueba las monedas, que se asegura de la veracidad de la efigie que las autentifica y, con ello, de su valor, el monje ha de seleccionar y separar sus pensamientos, ha de certificar que la imagen de Dios está grabada en ellos y repudiar los malos, los falsos, aquellos que no pueden evidenciar la

---

<sup>122</sup> TY., p. 85; About the beginning... pp. 214 ss.

<sup>123</sup> Sobre todo en Instituciones cenobíticas. VI y Conferencias. XII.

autenticidad de su origen<sup>124</sup>.

El esquema de examen que presenta Juan Casiano -procede del monacato sirio y egipcio- tiene aún reminiscencias estoicas, aunque evoluciona pronto en un marco, como es el de la vida monástica, profundamente ajeno al estoicismo. En este marco, drásticamente jerarquizado, la relación con uno mismo que propicia el examen de conciencia, se somete y se supedita a la obediencia. No sólo es necesario el control de los pensamientos y representaciones sino también la verbalización, la confesión al superior, que, finalmente se erige en criterio de interpretación. El monje traba una relación hermenéutica consigo mismo a través del examen y de la expresión. Los dos momentos no son independientes, no son separables. El individuo, por sí mismo, no puede dar cuenta de la validez del análisis: la comunicación oral, obligatoria<sup>125</sup>, es el único marco legítimo de desarrollo de la hermenéutica del yo. Ya para Juan Casiano la verbalización tiene, por sí misma, carácter hermenéutico, pues el exponer los pensamientos, el sacarlos a la luz es ya un acto de discretio que garantiza la verdadera relación del individuo (en este caso el monje) consigo mismo en el marco de una relación con los otros.

El principio que rige la práctica de la exagoreusis es que todo debe ser oralmente expresado, todo debe ser dicho, nada debe quedar oculto y agarrado a la inquietante profundidad que, en el interior del individuo, se insinúa como peligrosa. El autocontrol y el autoconocimiento son -evidentemente- necesarios, pero por sí mismos configuran una hermenéutica incompleta. Es en el acto de decir donde se asegura la relación sana y auténtica del individuo con su propio yo. Lo no expresado, lo que se guarda en silencio tiene todavía el estigma de la mentira y del pecado.

---

<sup>124</sup> TY., pp. 90 s.; JUAN CASIANO, Conferencias I (18-22).

<sup>125</sup> En la Regla de San Benito, cap. VII (De la humildad): "Descubrir a su abad por una humilde y sincera confesión los malos pensamientos que le sobrevengan, y las faltas ocultas que hubiese cometido".

Aunque la exagoreusis es, como vemos, un proceso de autoconocimiento y autoexpresión notablemente distinto a la exomologesis, comparte con esta última un rasgo fundamental. El desciframiento y la comunicación de los pensamientos se efectúan en una relación de estricta obediencia para la que se requiere la renuncia a los propios pensamientos y a los propios deseos, en una palabra, la renuncia al propio yo. Tanto en un caso como en el otro, nos hallamos ante dos tecnologías que constituyen al sujeto, paradójicamente, en el acto por el cual el individuo renuncia a su yo, percibido como interioridad móvil, amenazante, que requiere atenta y continua vigilancia.

Dicho de otra forma, la subjetivación es inseparable del proceso que implica la objetivación indefinida de uno mismo: el sujeto se constituye como objeto de conocimiento y expresión en relación a dos alteridades que, de distintas formas, le someten: por una parte, la alteridad radical y mayúscula que habita en su interior, el Otro, el Demonio, por otra, la alteridad del superior con el que establece una relación de sumisión y obediencia<sup>126</sup>.

En este marco brevemente descrito se empieza a fraguar un nuevo tipo de relación entre el sujeto y la verdad, una relación que es, simultáneamente, epistemológica y ética ya que implica el conocimiento y, a su través, la constitución del sujeto.

Ahora bien, la importancia de las tecnologías descritas no radica, para Foucault, en su pura presencia histórica, documentalmente constatable. No se trata tan sólo de que un ejercicio de búsqueda y erudición nos muestre un paisaje extraño, pretérito y ya olvidado. Por el contrario, Foucault se refiere a los mencionados procedimientos como ejemplo de esos "mezquinos orígenes" que Nietzsche sitúa al comienzo de todas las grandes cosas (puudenta origo).

---

<sup>126</sup> El combate de la castidad. ed. cit., p. 49.

Las grandes cosas que se desarrollan a partir de estas tecnologías - mayoritariamente ignoradas- arraigan en la relación del individuo consigo mismo que con ellas, sobre todo con una de ellas, se inaugura: el yo gnoseológico (gnoseologic self) como correlato de una relación establecida en términos de conocimiento y expresión.

Efectivamente, Foucault señala cómo las dos tecnologías descritas, exomologesis y exegoreusis, han corrido históricamente distinta suerte<sup>127</sup>. Mientras la primera, que propende a la constitución dramática del sujeto, perdió muy pronto relevancia, la segunda, que se cifra en la relación cognoscitiva del individuo consigo mismo e insta a la verbalización de los deseos y los pensamientos, no ha dejado de incrementar su importancia y su significación: "esta tecnología epistemológica del yo, o esta tecnología del yo orientada hacia la permanente verbalización y descubrimiento de los más imperceptibles movimientos del yo, aparece victoriosa después de siglos y siglos, y es todavía dominante hoy"<sup>128</sup>.

A Foucault no se le oculta que esta tecnología ha variado sus formas, ha transformado sus criterios y se ha incorporado a ámbitos distintos de aquellos que precipitaron su nacimiento en los primeros siglos del cristianismo. En cualquier caso, su presencia sigue siendo perceptible no sólo en las ciencias humanas, que el pensador francés analizara en Las palabras y las cosas, sino también en la jurisprudencia, en la psiquiatría y, sobre todo, en la relación ética que el hombre occidental mantiene consigo mismo y que todavía se plantea en términos de descubrimiento, conocimiento e interpretación.

En "Las palabras y las cosas" afirmaba Foucault que la posibilidad de pensar pasaba por introducir la aberrante pregunta al respecto de si el hombre

---

<sup>127</sup> TY., p. 94; About the beginning. p. 222.

<sup>128</sup> About the beginning. p. 223.

existe. Cambiando lo oportunamente cambiabile, la pregunta sigue valiendo aquí. Se trata de preguntarse si el sujeto gnoseológico existe, si existe una profundidad irredenta que se da, ya constituida, al conocimiento y a la interpretación.

"Tal vez el problema del yo (self) no sea descubrir lo que es en su positividad, tal vez el problema no sea descubrir un yo positivo o un fundamento positivo del yo. Tal vez nuestro problema sea hoy descubrir que el yo no es sino el correlato histórico de la tecnología que lo produce"<sup>129</sup>. Entonces, la alternativa no sería la de una hermenéutica del desciframiento, fijada a la indefinida interpretación del sujeto en la positividad que lo funda, sino la de una hermenéutica creativa que asumiese como objetivo la constitución del sujeto por sí mismo; una especie de hermenéutica de artista, abierta a la creación y a la configuración del sujeto según pautas no heredadas y según posibilidades todavía inéditas<sup>130</sup>.

El esquema de una tal hermenéutica no se ha realizado. Algunos apuntes, algunas indicaciones de la misma las sugiere Foucault al enunciar la necesidad de un trabajo ético del individuo sobre sí mismo: dar estilo a la vida, constituir el propio yo como una obra de arte al margen de constricciones normativas. Es lo que el pensador francés concibe como "estética de la existencia"; es lo que, por otra parte, enunciaba vagamente cuando, desde comienzo de su trayectoria filosófica, repetía que el pensamiento y la filosofía no tienden a afirmar lo que somos, a legitimar lo existente, sino que pensar es abrir huecos, desprenderse de sí mismo, "modificar lo que uno piensa e incluso lo que uno es".

---

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> "El hombre no descubre verdad, pero atribuye un sentido, interpreta como lo hace el artista". VEYNE, P.: Le dernière Foucault et su Morale. Critique 471-472, 1.986, p. 941; Una concepción similar y más desarrollada en ORTIZ-OSES, A.: Metafísica del Sentido. Univ. de Deusto, Bilbao 1.989, especialmente pp. 103 ss. , p. 159 ss. y p. 172.

### 3. Ethos y libertad

Propiciar un tipo de relación del individuo consigo mismo que rechace y denuncie la presunta universalidad de todo fundamento, que evite asimismo que las relaciones de poder se solidifiquen como condiciones estables de dominación, que se constituya sin recurso a una verdad interior dada de antemano al conocimiento y a la experiencia y arraigada en una profundidad íntima inaccesible, es lo que Foucault, en sus últimas intervenciones, considera trabajo urgente de la filosofía. Se trata de colocar de nuevo al sujeto en el centro de la reflexión, pero un sujeto liberado de los atributos con los que le han investido el saber moderno, el poder disciplinario y normalizador y una determinada forma de moral orientada hacia el código.

El estudio de la moral griega y helenística, así como el estudio de algunas tecnologías del yo en cuyos rasgos se reconocen elementos persistentes en la moral moderna, le conducen a Foucault a pensar en clave de una moral orientada hacia la ética que no puede ni debe ser copia de la moral pagana sino que ha de configurarse según criterios quizá todavía no expresables. Lo cierto es que Foucault no pretende ofrecer un programa acabado, un diseño completo, sino mostrar la posibilidad -tal vez la necesidad- de orientar los esfuerzos de pensamiento y acción hacia la constitución de lo que él denomina estética de la existencia: "por toda una serie de razones, la idea de una moral como obediencia a un código de reglas se halla ahora en vías de desaparecer, ha desaparecido ya. Y a esta ausencia de moral responde, debe responder, una búsqueda que es la de una estética de la existencia"<sup>131</sup>. La afirmación de Foucault, sobriamente propositiva, encierra, sin embargo una toma de postura crítica frente a los intentos contemporáneos de encontrar el fundamento para una moral universal de carácter normativo. En la última entrevista concedida antes de su muerte se pronunciaba al respecto en los siguientes términos: "La búsqueda de estilos de existencia tan

---

<sup>131</sup> Une esthétique de l'existence, ed. cit.

diferentes unos de otros como sea posible me parece uno de los puntos gracias a los que la investigación contemporánea se pudo inaugurar antaño (en la Antigüedad) en grupos singulares. La búsqueda de una forma de moral que sea aceptable para todos -en el sentido de que todos deban someterse a ella- me parece catastrófica"<sup>132</sup>.

Si tenemos en cuenta que para Foucault la ética es un "modo de ser"<sup>133</sup>, la cuestión que se plantea es eminentemente práctica. No se trata de investigar el qué, de proponer un fundamento que vuelva a legitimar un código (ni aun "mínimo") sino de preguntarse al respecto del cómo: "cómo ha de constituirse el individuo en sujeto moral de sus propias acciones"<sup>134</sup>. El cómo introduce un índice de variabilidad, de transformación posible y de diversidad. Investigar el cómo conduce a encontrarse con la evidencia de que el fundamento es móvil y altamente transformable (Foucault lo ha demostrado tanto para el ámbito epistémico como para el político y el moral). Y preguntar por el cómo en relación a la constitución del individuo como sujeto de sus acciones supone aceptar la variabilidad y la diversidad, pensar la ética como creación de y desde la libertad y pensar al sujeto como "su propia obra", como obra de arte.

La reconstrucción de la moral greco-helenística que Foucault acomete en El uso de los placeres y La inquietud de sí muestra un tipo de relación del hombre consigo mismo que no se basa ni en la universalidad de un fundamento ni en una reflexión sistemática sobre el sujeto como algo preexistente, previamente dado a su conducta, a la suma de sus acciones. De hecho en la moral griega se respeta el carácter estrictamente individual de la conducta: la elección del modo de vida es una cuestión personal y la

---

<sup>132</sup> Le retour de la morale, ed. cit., p. 41.

<sup>133</sup> The Foucault Reader, ed. cit., p. 377.

<sup>134</sup> DREYFUS/RABINOW, p. 238.

elaboración, el trabajo sobre la propia vida, se apoya en una serie de técnicas (techne tou biou, ars vitae) que no tienen carácter normativo ni aspiran a organizarse en forma de código. El elemento sobre el que, por lo tanto, descansa la moral antigua es el trabajo de sí sobre sí, la ascética elevada a la categoría de matriz constitutiva del ethos, donde ethos implica relación del individuo consigo mismo, relación con los otros y relación con la verdad.

Lo que a Foucault le llama la atención de la moral antigua, el único elemento de la misma para con el que muestra una decidida afinidad es precisamente este: "el papel del trabajo de sí sobre sí, el papel de una estetización del sujeto moral"<sup>135</sup>. De la afinidad para con tal principio, varias veces expresada, nace la propuesta del último Foucault: basar la moral en la elección personal del individuo, entender el sujeto como forma que cada uno debe elaborar, trabajar y constituir según criterios de estilo y a través de tecnologías (de las cuales, las utilizadas en la Grecia clásica tan sólo son un ejemplo). Este, es en esencia, el "programa" de una estética de la existencia, totalmente ausente en sociedades como las nuestras: "Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte tan sólo tiene relación con los objetos y no con los individuos o con la vida, y también que el arte sea un dominio especializado, el dominio de ciertos expertos que son los artistas. Pero ¿no podría la vida de todo individuo ser una obra de arte? ¿Por qué un cuadro o una casa son objetos de arte pero no nuestra propia vida?"<sup>136</sup>.

Desplazar el arte (entendido como conjunto abierto y variable de técnicas de construcción y creación) del mero ámbito de los objetos al de la vida y poner ese conjunto de técnicas en manos de cada individuo para que él mismo produzca su propia forma de vida y gestione su propia libertad es una apuesta que Foucault hace no sólo desde la base de una moral (la griega)

---

<sup>135</sup> VEYNE, P.: op. cit., p. 939.

<sup>136</sup> DREYFUS/RABINOW, p. 236.

construida según estos mismos criterios, sino desde la reflexión sobre uno de los textos fundadores de nuestra modernidad: el texto de Kant Was ist Aufklärung?. En este pequeño texto, cuyo comentario acometió Foucault en más de una ocasión, se define la Ilustración como "salida del hombre de su culpable incapacidad", como madurez (Mündigkeit) para tomar y asumir las propias decisiones sin el recurso a la autoridad o al dogma. Pues bien, a juicio de Foucault, la decisión más importante, tal vez la única crucial, es la que afecta al estilo de vida de cada individuo, en el que se ven implicadas las relaciones que mantiene consigo mismo y con los otros. Asumir radicalmente el principio rector de la modernidad significa, desde esta perspectiva, poner las condiciones para que el sujeto sea artista o artífice de su propio ethos. Y si la modernidad se inauguró con un trabajo crítico, es decir con una reflexión sobre los límites del conocimiento y la acción, la prosecución de la crítica, en opinión de Foucault consiste en seguir trabajando y reflexionando sobre los límites, pero no con la intención de legitimar su condición de estructuras trascendentales, dadas a priori y consecuentemente invariables, sino con el propósito de mostrar su historicidad -su contingencia-, con el propósito de hacer posible la transgresión<sup>137</sup>.

Lo más característico del pensamiento foucaultiano se halla discretamente contenido en esta relectura del texto kantiano, relectura que implica: a) inmanentizar las condiciones trascendentales (pensarlas como condiciones históricas, contingentes y superables), b) sustituir el fundamento por la experiencia y c) ubicar al sujeto en el espacio de la experiencia, no como norma constituyente sino como forma incompletamente constituida.

Veamos brevemente estos tres puntos:

---

<sup>137</sup> Véase el texto Was ist Aufklärung en Magazine Litteraire nº 309, Avril 1.993; importante asimismo el artículo de H. Dreyfus y P. Rabinow: "What Is Maturity? Habermas and Foucault on What Is Enlightenment" en COUZENS HOY, D. (ed.): Foucault, a Critical Reader. Blackwell, Oxford 1.986, pp. 109-121.

- a) A juicio de Foucault tanto el conocimiento como la acción encuentran sus condiciones de desarrollo en sistemas de orden (epistémes, dispositivos) que son de parte a parte históricos. Tales sistemas organizan el espacio del saber y del poder (es decir, responden fácticamente a las preguntas ¿qué podemos saber? y ¿qué debemos hacer?) para un momento dado. Se sugieren, por lo tanto, como condiciones históricas de realidad.
  
- b) A partir de aquí la investigación foucaultiana no asume la forma sistemática a la que obliga la pregunta por el fundamento (entendido como substancia invariable o forma trascendental) sino la forma histórico-crítica que tiene por objeto la descripción de las distintas experiencias, las distintas correlaciones entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. El propósito de esta forma de investigación es mostrar que ni los límites del conocimiento, ni las divisiones normativas, ni las posiciones que el sujeto adquiere responder a un fundamento inconcuso o a ninguna necesidad sino que tienen carácter de acontecimiento histórico.
  
- c) El sujeto no es una invariante, una esencia fija, acabada e idéntica a sí misma sino una forma constituida en y por las experiencias históricas. Hablar de sujeto es hablar de las complejas relaciones que, en cada momento, el individuo mantiene consigo mismo, con los otros y con la verdad. El sujeto se constituye en la experiencia y a través de prácticas y tecnologías (de saber, de poder, del yo).

La propuesta de una estética de la existencia encuentra su posibilidad en este triple desplazamiento ya que si los límites del conocimiento y de la acción carecen de refrendo trascendental, si no cabe acogerse (o someterse)

al dictamen de ningún fundamento inconcuso, si, sobre todo, el sujeto no nos viene dado "sólo cabe -afirma Foucault- una consecuencia práctica: hemos de constituirnos a nosotros mismos como una obra de arte"<sup>138</sup>.

La propuesta, por otra parte, aun cuando apenas fue desarrollada por Foucault, hay que desligarla de cualquier tipo de esteticismo fatuo e inconsciente: la elección personal de la propia forma de vida, que se sitúa a la base de la estética de la existencia, no se produce en un espacio vacío sino en un ámbito de experiencia que genera un diseño en el que algunas elecciones son posibles y otras no lo son en absoluto.

Los griegos, dice Foucault, pretendían dar un estilo a su vida, utilizaban técnicas para estilizar su conducta, realizaban un constante trabajo sobre sí mismos y una constante reflexión sobre ese mismo trabajo, que implicaba a los otros y a la verdad: su ética era fundamentalmente estética del yo<sup>139</sup>. Pero la constitución del individuo como sujeto, la elección del estilo, se realizaba en un marco regido por principios y cercado por límites que se imponían como condiciones: principios y límites que, aun no siendo eternos, no son tampoco cambiables a voluntad; principios y límites, por otra parte, que no se dan completamente a la conciencia, no se entregan a la reflexión, puesto que constituyen lo impensado del pensamiento<sup>140</sup>.

Una estética de la existencia, tal y como Foucault la concibe, propicia las elecciones personales, invita a considerar la propia vida como obra de arte, propone una ética del estilo: pero sabe que el estilo, lo que, en definitiva, da coherencia a la obra, se halla posibilitado y limitado por dominios de saber y construcciones normativas que constituyen al individuo como sujeto/objeto

---

<sup>138</sup> DREYFUS/RABINOW, p. 237.

<sup>139</sup> Ibid., p. 235.

<sup>140</sup> Véase Ibid., p. 233.

de/a determinados conocimientos y poderes. La elección es posible, pero sobre el fondo del sistema, del "juego de verdad" y de los dispositivos de poder.

Esta constatación convierte a la estética de la existencia en un modelo cuyas fundamentales características son la crítica y la experimentación. Ambas son destacadas por Foucault.

En cuanto modelo crítico, encuentra su base en el hecho de que los dominios de saber y los dispositivos de poder que condicionan la experiencia y diseñan el margen de posibilidades de la época ni son necesarios ni son inmutables. Esto quiere decir que los límites impuestos se evidencian como otros tantos lugares de transgresión posible, que han de ser pensados en profundidad teniendo en cuenta su radical contingencia. Lo que la experiencia histórica muestra<sup>141</sup> es precisamente la variabilidad de los límites, la mutabilidad de los fundamentos. La elección de estilo (la estética de la existencia, el hecho de que el individuo asuma el trabajo de constituirse en sujeto y definir su propia conducta) debe cuestionar la experiencia que constituye -siempre con presunta legitimidad- el actual sistema de relaciones: "Debemos cambiar totalmente nuestro modo de ser, nuestra relación con los otros, con las cosas, con la eternidad, con Dios etc., y se producirá una verdadera revolución bajo las condiciones de ese cambio radical de nuestra experiencia"<sup>142</sup>. En este sentido, la moral del estilo no es el retiro solipsista a una individualidad aislada y autosuficiente. Tiene, por el contrario, dimensiones tanto epistemológicas como políticas. Desde la perspectiva de Foucault, el individuo no puede cambiar su "modo de ser" sin cambiar simultáneamente las relaciones consigo mismo, las relaciones con los otros y las relaciones con la verdad.

---

<sup>141</sup> Véase SCHMID, W.: op. cit., pp. 288 s.

<sup>142</sup> FOUCAULT, M.: L'esprit d'un monde sans esprit, en BRIERE/BLANCHET (eds.): Iran, La révolution au nom de Dieu. Seuil, Paris 1.979, p. 234.

En cuanto modelo de experimentación<sup>143</sup> la estética de la existencia propone someter a prueba tanto los límites impuestos a la experiencia como la propia condición de sujeto que dichos límites confieren. La "crítica permanente de nuestra época histórica (...) y de nuestro propio yo"<sup>144</sup> se presenta simultáneamente como desplazamiento de los límites y prácticas del yo. Ya hemos mencionado anteriormente la insistencia de Foucault en el criterio práctico: el ethos es una práctica<sup>145</sup>, la libertad es esencialmente práctica<sup>146</sup>, el sujeto, finalmente, ha de ser objeto de ocupación, de trabajo, no ha de ser sólo interpretado sino configurado según elecciones personales y criterios de estilo.

En el centro de la estética de la existencia se sitúa la preocupación por la libertad. Su cometido es, en palabras de Foucault, "lanzar tan lejos y tan largamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad"<sup>147</sup>. El vínculo que entre ética y libertad se establece no opone, sin embargo, un código normativo a un derecho fundamental, es decir, el objetivo de la ética no es estudiar lo que la libertad es en su esencia, establecer sus límites y definirla como derecho. La ética, por el contrario, es la reflexión de la libertad entendida como práctica. "¿Qué es -pregunta Foucault- la ética sino práctica de la libertad, la práctica reflexionada de la libertad?"<sup>148</sup>.

Con relación a la ética, la libertad es condición y objeto, pues "la libertad es la condición ontológica de la ética. Y la ética es la forma

---

<sup>143</sup> The Foucault Reader, ed. cit., pp. 42 s.

<sup>144</sup> Ibid., p. 46.

<sup>145</sup> Ibid., p. 377.

<sup>146</sup> Ibid., p. 245.

<sup>147</sup> Ibid., p. 46.

<sup>148</sup> FOUCAULT, M.: Freiheit und Selbstsorge. Materialis Verlag, Frankfurt/M, 1.985, p. 12.

reflexionada que toma la libertad"<sup>149</sup>.

Es posible que no se pueda avanzar mucho más. El inacabamiento forzado de la obra de Foucault, el hecho de que su muerte interrumpiese el trabajo justo en el momento en el que el filósofo francés se ocupaba de orientar la totalidad de su pensamiento hacia la formulación de una estética de la existencia, nos obliga a construir sobre hipótesis cuya demostración es difícil. La obra de Foucault no se cierra sobre sí misma, no adquiere -tal vez nunca lo pretendió- la forma cerrada del sistema. Se insinúa por el contrario una apertura, una brecha en la que es posible seguir pensando; con un objetivo: construir la libertad.

Que la libertad sea objeto de una construcción es algo que, en cierta medida, contrasta poderosamente con buena parte del pensamiento establecido que sirve de base tanto a las opiniones, como a la acción individual y colectiva en nuestra modernidad tardía. Desde la Revolución Francesa -cuando menos- la libertad cuenta como derecho, como algo que, en cualquier caso, se tiene o no se tiene, se pierde o se conquista. Para Foucault, sin embargo, la libertad es un proceso complejo, suma de reflexión, práctica y actitud. Y el objeto sobre el que la reflexión, la práctica y la actitud se aplican es, en cada momento, el sujeto: nosotros mismos en tanto que seres históricamente determinados en parte por relaciones de poder-saber pero, a la vez, susceptibles de transformación, capaces de franquear los límites que nos constituyen por medio de un trabajo sobre nosotros mismos, un ejercicio práctico-crítico, una estética de la existencia. Del sujeto, efectivamente, no se puede decir que es sino ubicándolo en el marco moral, epistémico y político en el que se constituye según unos límites contingentes que, en su contingencia, enuncian su transformabilidad y, por ende, la transformabilidad del sujeto mismo. En expresión, aparentemente paradójica de Ortiz-Osés: "yo

---

<sup>149</sup> Ibid.

soy el que (aún) no soy"<sup>150</sup> Se entiende así que la concepción foucaultiana del pensamiento y la filosofía excluya el refugio de la identidad y prevenga frente a la trampa del fundamento: desprenderse de sí mismo es el ejercicio práctico-crítico que erosiona los límites y desplaza el fundamento.

No es extraño, teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, que el pensamiento de Foucault acabara derivando hacia un ethos, entendido como conjunción de actitud y ejercicio: modo de relación con respecto a la actualidad, elección voluntaria de una forma de ser o tipo de relación con uno mismo, con los otros y con la verdad. Ese ethos filosófico, que "consiste en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos"<sup>151</sup>, se caracteriza por dos actitudes fundamentales, a las que Foucault denomina actitud-límite y actitud experimental.

La primera de ellas, la actitud-límite, implica una relación de análisis crítico con los límites que nos constituyen. Se trata de saber qué parte singular, contingente y arbitraria hay en todo lo que nos ha sido legado como universal, necesario y obligatorio: "se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica que asuma la forma de la transgresión posible"<sup>152</sup>. Para ello es preciso emprender un análisis, no de estructuras formales con valor universal, sino de los conjuntos históricos que nos han conducido a reconocernos como sujetos de nuestros pensamientos y acciones. Lo que se busca, lejos de asegurar la legitimidad y la pretensión universalista de cualquier fundamento, es "tratar los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como

---

<sup>150</sup> ORTIZ-OSES, A.: op. cit., p. 103.

<sup>151</sup> The Foucault Reader, ed. cit., p. 45.

<sup>152</sup> Ibid.

acontecimientos históricos"<sup>153</sup>.

A través de tal análisis debe evidenciarse la contingencia que nos hace ser lo que somos y, a partir de ella, la posibilidad de no ser, hacer o pensar lo que somos, pensamos y hacemos<sup>154</sup>.

La segunda actitud, la que Foucault denomina actitud experimental pretende complementar la crítica de los límites con un trabajo de transformación práctica, precisa y constante de la contingencia que nos constituye, a través de "un examen histórico-crítico de los límites que podemos transgredir y de un trabajo sobre nosotros mismos en tanto que seres libres"<sup>155</sup>. De hecho, el propio ejercicio de transgresión que busca extender lo posible más allá de lo presuntamente necesario se entiende como ejercicio de libertad.

El trabajo de Foucault comienza por el estudio de los dominios o ejes en los que el sujeto se constituye: el poder, el saber y la ética, o, dicho de otra forma, las relaciones con los otros, con la verdad y con uno mismo; entiende que en todos esos dominios se ejercen prácticas de dominación y prácticas de libertad<sup>156</sup>. El estudio de tales prácticas -la ontología histórica de nosotros mismos- nos indica cómo nos hemos constituido en sujetos de/a nuestro conocimiento, cómo nos hemos constituido en sujetos que ejercen y sufren relaciones de poder, cómo nos hemos constituido en sujetos morales de nuestras propias acciones<sup>157</sup>. Tal ontología de nosotros mismos no ha de ser, sin embargo, considerada como "una teoría, una doctrina o un cuerpo

---

<sup>153</sup> Ibid., p. 46.

<sup>154</sup> Ibid.

<sup>155</sup> Ibid., p. 47.

<sup>156</sup> Freiheit und Selbstsorge. ed. cit., pp. 10 ss.

<sup>157</sup> The Foucault Reader. ed. cit., p. 49.

permanente de saber"; hay que concebirla "como un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y examen de su transgresión posible"<sup>158</sup>.

Para esta filosofía entendida como ethos, la libertad es simultáneamente condición y objetivo, es, además su única garantía: "La garantía de la libertad es la libertad misma"<sup>159</sup>. Para esta filosofía entendida como ethos el presente es contingencia que nos configura y posibilidad de transgresión. Otro autor lo confirma: "Poseemos, en efecto, un sólo modelo prácticamente de vida (y muerte): ello es un error. Se trataría empero no de erradicar dicho error so pena de inanición, sino de ampliarlo en una errancia de errores (proyectos-proyecciones, lenguajes, hermeneusis) que nos posibiliten el poder errar más allá de un error convertido en única verdad"<sup>160</sup>. Para esta filosofía, finalmente, el trabajo "ascético" del individuo sobre sí mismo -que transforma sus relaciones con los otros y con la verdad- es un ejercicio de libertad que transgrede los límites de la contingencia, un ejercicio práctico-crítico por el que el sujeto se desprende de sí, convencido de que "hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de las que podemos imaginar"<sup>161</sup> en el presente que nos informa.

Nostálgica de universalismos, guardiana de fundamentos, celosa de normatividades, cierta filosofía jamás podrá aceptar el ethos sobre el que se alza el proyecto de Foucault. Mucho es, sin embargo, lo que este último asume como tarea: "el trabajo permanente sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que dé forma a nuestra impaciencia por la libertad"<sup>162</sup>.

---

<sup>158</sup> Ibid., p. 50.

<sup>159</sup> Ibid., p. 245.

<sup>160</sup> ORTIZ-OSES, A.: op. cit., p. 172.

<sup>161</sup> TY., p. 150.

<sup>162</sup> The Foucault Reader, ed. cit., p. 50.

## VI. CONCLUSION

Abordar la filosofía de Michel Foucault en términos de proyecto implica no sólo proponer un tema general en torno al cual se disponen las distintas investigaciones realizadas por el pensador francés sino también evitar ciertos lugares comunes, ciertos tópicos que la crítica reitera y cuyo fundamento tal vez sea excesivamente endeble: la discutible filiación estructuralista de Foucault, su "peligroso antihumanismo", la importancia concedida a determinados temas (poder) o a determinados métodos (arqueología), etc., han devenido más obstáculos que condiciones de posibilidad cuando lo que se pretende es dar cuenta de una trayectoria filosófica que esquivo los encasillamientos y repudia las etiquetas.

Las denominaciones bajo las que Foucault reúne finalmente la totalidad de sus trabajos, Historia crítica del pensamiento y Ontología histórica de nosotros mismos, sugieren más una dirección que una escuela, se insinúan como marco general en el que diversas trayectorias son posibles: la que traza el pensamiento de Foucault ni las agota ni las resume a todas, pero puede servir como modelo, ejemplo o instrumento.

Y esa trayectoria -la foucaultiana-, compleja en cuanto a su concepción, meticulosa en cuanto a su realización, eficaz en cuanto a su consecución, se puede resumir de forma moderadamente breve señalando los cuatro núcleos que, a nuestro juicio, se sitúan a la base de su esquema general y dan coherencia a su despliegue.

1.- En primer lugar, el problema -o el ámbito susceptible de distintas problematizaciones- vinculado a la noción de sujeto. Todas las investigaciones de Foucault, desde los breves y tempranos ensayos sobre literatura hasta la prolongada y tardía Historia de la sexualidad, enfrentan, de una u otra forma, el tema-problema del sujeto. Bien es cierto que el pensador francés no se añade a la nómina de quienes encuentran en la subjetividad trascendental el

fundamento inconcuso del conocimiento; también es cierto que rehúsa hacer del sujeto condición de posibilidad de la experiencia. Su investigación trata de estudiar las condiciones según las cuales el ser humano penetra en determinados "juegos de verdad" como sujeto de conocimientos y, a la vez, objeto de/a saberes y prácticas. Se trata de describir la historia de las formas y posiciones de sujeto, la historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en la cultura occidental. Una pregunta sirve para caracterizar la totalidad de las investigaciones de Foucault: ¿cuáles son los procesos de subjetivación y objetivación que hacen que el sujeto, en cuanto sujeto, pueda devenir objeto de conocimientos y prácticas?<sup>1</sup>. Para responder a esta pregunta es necesario, más que proponer una hipótesis general que pretenda dar cuenta de la multiplicidad de los procesos, estudiar, respetando su especificidad propia, las distintas racionalizaciones que en los ámbitos epistémico, político y ético han diseñado las condiciones según las cuales el ser humano hace las experiencias de relación consigo mismo, relación con los otros y relación con la verdad que, durante un tiempo, le constituye. Se trata, por lo tanto, de experiencias de subjetivación, es decir, procesos según los cuales "se obtiene la constitución de un sujeto o más exactamente de una subjetividad, que no es, evidentemente, sino una de las posibilidades de organización de una conciencia de sí"<sup>2</sup>.

2.- En segundo lugar, y como consecuencia de lo anteriormente dicho, la investigación de Foucault sigue tres vectores, atraviesa tres ámbitos en los que, según criterios diferentes, se consuman procesos de subjetivación. Por comodidad adoptamos las denominaciones comunes, epistemológico, político y ético, para referirnos a los tres ámbitos mencionados. En el primero de ellos se estudian las condiciones según las cuales el ser humano deviene objeto de conocimiento bien sea a título de loco, enfermo o delincuente, bien como ser vivo, productor o hablante. En todos los casos la pretensión es describir el

---

<sup>1</sup> Dph., p. 942.

<sup>2</sup> "Le retour de la morale". ed. cit., p. 41.

conjunto de transformaciones que hacen posible que el individuo se inscriba en dominios de conocimiento como sujeto y objeto de los mismos. En el ámbito político se trata de investigar las relaciones de poder que constituyen al individuo en sujeto que actúa sobre los otros: en qué condiciones y según que prácticas se diseña un campo de acción de unos individuos sobre otros, las reglas que califican las acciones y clasifican a los sujetos, etc. Finalmente, el vector ético estudia las formas de relación del individuo consigo mismo, la relación moral que constituye distintos tipos de agentes éticos.

La intención que preside las investigaciones foucaultianas en los tres ámbitos no es construir una historia de las ideas, los códigos o los comportamientos sino responder a una pregunta que tiene en el presente, en la actualidad, su punto de partida y su punto de inserción: ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? ¿a través de qué procesos hemos venido a reconocernos sujetos de conocimientos y acciones?. Por ello, cuando Foucault en sus últimas intervenciones organiza su trabajo en torno a lo que él mismo denomina "eje de la verdad", "eje del poder" y "eje moral", elige la expresión compleja Ontología histórica de nosotros mismos para aludir simultáneamente al contenido de sus investigaciones y a la pregunta por la actualidad. De esta forma resume su trayectoria:

"una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad que nos permite constituirnos en sujetos de conocimiento; una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder en el que nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos en sujetos éticos"<sup>3</sup>.

3.- El uso reiterado de la expresión ontología histórica nos conduce a un tercer punto característico del pensamiento foucaultiano. Se trata de lo que el propio autor denomina "escepticismo sistemático al respecto de todos los universales antropológicos". Preguntarse por las relaciones según las cuales

---

<sup>3</sup> En: DREYFUS/RABINOW, ed. cit., p. 237.

el sujeto se constituye obliga a una cierta cautela que se resume en no aceptar como universalmente válido, definitivamente probado, o rigurosamente necesario ninguno de los conceptos o categorías que se puedan aplicar al sujeto o aludan a la naturaleza humana. Quiere esto decir que las mencionadas categorías deben ser analizadas atendiendo al momento y a las reglas que han permitido su emergencia histórica. La investigación tomará entonces la forma de "estudio de las prácticas" de lo que efectivamente se dice y se hace, de los ejercicios concretos por los que "el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento". Escepticismo frente a la inmutabilidad de la esencia, frente a la solidez de la substancia, frente al prestigio de una presunta racionalidad general y, asimismo, frente a los derechos y deberes que a ellas se asocian y de ellas se derivan presentándose como "verdad inmediata e intemporal del sujeto".

4.- El rechazo de la universalidad de las categorías aplicadas al sujeto, el escepticismo frente a la universalidad del propio sujeto considerado como substancia, introducen una cuarta consideración que se refiere a la intención crítica de los análisis de Foucault. Lo que el filósofo francés pretende es denunciar la idea de "necesidades universales" en la existencia humana: muestra "la arbitrariedad de las instituciones y cuál es el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar, y qué cambios pueden todavía realizarse"<sup>4</sup>.

El proyecto que se alza sobre estos cuatro puntos nodales -y al que venimos refiriendo desde la introducción de este trabajo- tiene que conmovir necesariamente los cimientos de aquellas interpretaciones de la filosofía foucaultiana que continúan ubicando el problema en el espacio del saber y/o en el ámbito del poder. De hecho, poder y saber no son -para Foucault- problemas sino en la medida en que aparecen como sistemas ordenados en los que se constituyen distintos tipos de sujeto.

---

<sup>4</sup> TY., p. 144.

Y si es cierto -como el propio autor afirma y nuestro análisis ha pretendido demostrar- que el sujeto es el tema general de las investigaciones de Foucault, no será inoportuno concluir resumiendo, de forma muy esquemática, los elementos centrales del pensamiento foucaultiano con respecto al mencionado tema general:

1.- El sujeto no es una sustancia, es una forma: no hay subjetividad idéntica para todos ni idéntica consigo misma. Esto quiere decir que el sujeto se constituye en ámbitos diferentes de conocimiento y acción, que tales ámbitos son conjuntos relacionales y variables, que tal relacionalidad y variabilidad caracteriza también a los sujetos que en esos ámbitos se constituyen, y que en cada uno de los ámbitos el individuo desarrolla distintas formas de relación consigo mismo, con los otros y con la verdad. El individuo no es, por lo tanto, el mismo sujeto cuando se sitúa en el espacio del saber, cuando se piensa y actúa como sujeto del deseo, o cuando se constituye como sujeto político enfrentado a una decisión, una elección, etc.; de la misma forma que no es el mismo sujeto el que hace problema de sus actos, el que problematiza sus intenciones, o el que vigila sus pensamientos y deseos.

2.- La filosofía de Foucault no prescinde del sujeto, no se proclama "pensamiento sin sujeto". Pretende, por el contrario, investigar los distintos modos de ser sujeto en la cultura occidental, los procesos a través de los cuales los individuos han sido convertidos en sujetos de/a determinados conocimientos y determinadas acciones.

3.- La investigación de los distintos modos de ser del sujeto conduce a la crítica de un tipo de subjetividad (la subjetividad moderna, el sujeto fundador, el hombre del humanismo) que se pretende necesaria y universal. Se trata de mostrar las condiciones de su emergencia, su contingencia, su vulnerabilidad. El deseo-pronóstico de la "muerte del

hombre", -tantas veces convertido en motivo de escándalo- no enuncia sino este topos del pensamiento foucaultiano: nuestra forma de reconocernos sujetos en el marco del saber, del poder y de la moral responde a ciertas racionalidades específicas contingentes y mudables; de ellas ha nacido la idea de hombre -tal y como hoy la concebimos- que se ha convertido en "normativa, evidente y supuestamente universal". Cuestionar tal evidencia, tal universalidad, es necesario para liberar posibilidades nuevas, para constituir sujetos inéditos, para experimentar otras formas de relación.

4.- La investigación al respecto del sujeto no responde a la pregunta ¿qué es? sino a la pregunta ¿cómo se constituye?. El desplazamiento que de una a otra cuestión se produce, indica de forma suficientemente nítida que para Foucault no hay una forma universal del sujeto susceptible de ser definida con independencia de las condiciones históricas de emergencia: las reglas según las cuales se construye, para una determinada época y un determinado ámbito, la verdad del sujeto.

5.- Las condiciones históricas de emergencia de los distintos tipos de sujeto se ordenan en conjuntos práctico-discursivos dotados de racionalidad propia y específica. Foucault denomina a tales conjuntos tecnologías y distingue dos grandes modelos: tecnologías o prácticas de dominación y tecnologías o prácticas de libertad. La ontología histórica de nosotros mismos se despliega como análisis crítico de las tecnologías según las cuales se constituye el sujeto en los diversos ámbitos de ejercicio (verdad, poder, moral). El principio que la inspira puede formularse del siguiente modo: introducir el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía, dicho de otra forma, generar la posibilidad de que las prácticas de libertad controlen a las relaciones de poder.

6.- La filosofía de Foucault conduce, en definitiva, a pensar

creativamente y realizar experimentalmente una ética concebida como práctica reflexionada de la libertad: un ethos filosófico que es, a la vez, análisis crítico de los límites que nos constituyen como sujetos parcialmente determinados, experiencia histórico-crítica de esos mismos límites en cuanto pueden ser desplazados y/o transgredidos, y trabajo ascético de "nosotros mismos sobre nosotros mismos" en tanto seres libres con la finalidad de dar forma a nuestra libertad, a nuestras relaciones con los otros y a nuestras relaciones con la verdad. Este es el esquema de una ética entendida como estética de la existencia.

7.- El objetivo final del proyecto foucaultiano se puede sintetizar en una suerte de "imperativo crítico-ascético" (que tiene dimensiones epistemológicas, socio-políticas y morales): promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos impone desde hace siglos.

Equidistante del "sujeto fundador" y de la "determinación estructural", la filosofía de Foucault se insinúa como pieza clave para una historia crítica de los modos de ser del sujeto. No es teoría, ni doctrina, ni sistema; es ensayo, invitación, instrumento. Y si se enfrenta a la retórica del fundamento, si vulnera el prestigio de lo universal y lo necesario, es para descubrir -en lo que a la constitución del sujeto respecta- el territorio de lo inédito, el mar abierto de la posibilidad.

Acaso, durante un tiempo al menos, se siga oponiendo la presunta solidez trascendental del hombre a la contingencia, a la fragilidad, al dinamismo de los modos de ser del sujeto; acaso se intente restaurar el perfil de esa figura que hoy se desvanece. Será preciso recordar entonces el susurro rebelde del pisano -dirigido esta vez a un humanismo que intentó ser sistema y deviene nebulosa-: "Eppur si muove".

**BIBLIOGRAFIA****1.- OBRAS DE MICHEL FOUCAULT.**

Para una exposición pormenorizada de la bibliografía de/sobre Michel Foucault véanse:

CLARK, M.: Michel Foucault, An Annotated Bibliography, Garland, New York, 1983.

JAMBET, C.: Bibliographie. en Magazine Littéraire (207), 1984.

BERNAUER, J. and KEENAN, T.: en Philosophy & Social Criticism (12) Summer, 1987.

SEITTER, W.: Von der Subversion des Wissens. Frankfurt/M 1987.

**A.- Libros.**

Maladie mentale et personnalité. Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Initiation philosophique", 1954. (Trad. esp. Enfermedad mental y personalidad. Barcelona, Paidós, 1984).

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, Pion, 1961. (Trad. esp. Historia de la locura en la época clásica. 2 vols., Madrid, FCE. 1967).

Maladie mentale et psychologie. Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Initiation philosophique", 1962, (version modifiée: II partie et conclusion).

L'anthropologie de Kant. (Thèse complémentaire: 2 vols., dactylographiés, Paris, Sorbone), 1961: I tome: Introduction, 128 p.; II tome: Traduction et notes, 347 p. (II tome publié par Vrin en 1964).

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical. Paris, Presses Universitaires de France, coll, Galien, 1963.

(Trad. esp. El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica. Madrid, Siglo XXI, 1966).

Raymond Rousset. Paris, Gallimard, coll. Le Chemin, 1963.

(Trad. esp. Raymond Rousset. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973).

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris, Gallimard, 1966.(Trad. esp. Las palabras y las cosas. Méjico, Siglo XXI, 1968).

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.(Trad. esp. La arqueología del saber, Méjico, Siglo XXI, 1970).

L'ordre du discours. (Leçon inaugurale de Collège de France, 2 décembre 1970), Paris, Gallimard, 1971.(Trad. esp. El orden del discurso. Barcelona, Tusquets, 1973).

Ceci n'est pas une pipe. Montpellier, Fata Morgana, 1973.

(Trad. esp. Esto no es una pipa. Barcelona, Anagrama, 1981).

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX siècle, présenté par M. Foucault, Paris, Gallimard-Julliard, coll. "Archives", n° 49, 1973.(Trad. esp. Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano, Barcelona, Tusquets, 1976).

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975.(Trad. esp. Vigilar y castigar. Méjico, Siglo XXI, 1976).

La volonté de savoir, histoire de la sexualité. tome I, Paris, Gallimard, 1976.(Trad. esp. Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber. Méjico, Siglo XXI, 1977).

Herculine Barbin dite Alexina B.. Paris, Gallimard, 1978.

(Trad. esp. Herculine Barbin llamada Alexina B., Madrid, Revolución, 1985).

A verdade e as formas jurídicas. Pontificia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1978.(Trad. esp. La verdad y las formas jurídicas. Barcelona, Gedisa, 1980).

Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille. (présenté par A. Farge et M. Foucault), Paris, Gallimard-Julliard, coll. "Archives", n° 91, 1982.

L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité. tome 2, Paris, Gallimard, 1984.(Trad. esp. Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres. Méjico, Siglo XXI, 1986).

Le souci de soi, histoire de la sexualité. tome 3, Paris, Gallimard, 1984.(Trad. esp. Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí. Méjico, Siglo XXI, 1987).

Sept propos sur le septième ange. Montpellier, Fato Morgano, 1986.

B.- Prólogos.

L. Binswanger, Le rêve et l'existence. (traduit par J. Verdeaux), Introduction et notes de M. Foucault, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128.

JJ Rousseau, Rousseau juge de Jean-Jacques. Paris A. Colin, coll. "Bibliothèque de Cluny", 1962, p. VII-XXIV.

F. Nietzsche, Oeuvres philosophiques complètes, tome 5, "Le gai savoir", Fragments posthumes (1881-1882), Paris, Gallimard, 1967, pp. I-IV.

A. Arnauld et P. Nicole, Grammaire générale et raisonnée. Paris, Republications Paulet, 1969, pp. III-XXVII.

G. Bataille, Oeuvres complètes. Tome I Premiers écrits, (1922-1940), Paris, Gallimard, 1970, pp. 5-6.

Sept propos sur le septième ange, in J.-P. BRISSET, La grammaire logique, Paris, Tchou, 1970, pp. VII-XIX.

G. Flaubert, La tentation de Saint-Antoine, Paris, Livre de poche, n° 3238, 1971, pp. 7-33.

G. Jackson, Leurs prisons, Autobiographies de prisonniers américains. Paris, Plon, 1972, pp. I-VI.

S. Livrozet, De la prisons à la révolte. Paris, Mercure de France, 1973, pp. 7-14.

La force de fuir, in REBEYROLLE, Derrière le miroir. Paris, éd Maeght, 1973, pp. 1-8.

La peinture photogénique, in FROMANGER, Le désir est partout. Galeire J. Bucher, 1975, pp. I-II.

B. Cua, L'affaire Mirval ou Comment le récit abolit le crime. Paris, Presses d'Aujourd'hui, 1976, pp. VII-XI.

Les têtes de la politique, in WIAZ, En attendant le grand soir. Paris, Denoël, 1976, pp. 7-12.

My secret life. Paris, Les formes du secret. 1977, pp. 1-3.

G. Deleuze et F. Guattari, Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. New York, Viking Press, 1977, p. XI-XIV.

M. Debard et J.L. Henning, Les juges kaki. Paris, A. Moreau, 1977, pp. 7-10.

Vorwort, La volonté de savoir, (Trad. U. Rauff), Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 7-8.

G. Canguilhem, On the Normal and the Pathological, Studies in the History of Modern Science, vol. 3, Boston, Reidel, 1978, pp. IX-XX.

Avant-propos, in Politiques de l'habitat, (1800-1850), Paris, Corda (étude réalisée sous la direction de M. Foucault), 1977, pp. 3-4.

Introduction, in Herculine Babin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite, New York, Pantyheon Books, 1980, pp. VII-XVII.

P. Brückner et A. Krovoza, Ennemi de l'état. Claix La pensée sauvage, 1979, pp. 3-4.

R. Knobelspiess, Q.H.S.: Quartir de haute sécurité. Paris, Stock, 1980, pp. 11-16.

M. Duane, Photographies de 1958-1982. Paris, éd Musée d'art moderne, 1982, pp. I-VII.

C.- Artículos.

"La recherche psychologique et la psychologie". in Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et Organisation du travail scientifique en France, Toulouse, Privat, 1957, pp. 173-201.

A. KOYRE, "La révolution astronomique: Copernic, Képler, Borelli". La Nouvelle Revue Française, n° 108, 1961, pp. 1123-1124.

"Le Non du père". Critique, n° 178, mars 1962, pp. 195-209.

"Un si cruel savoir". Critique, n° 182, juillet 1962, pp. 507-611.

"Dire et voir chez Raymond Roussel". Lettre ouverte n° 4, été 1962, pp. 38-51.

"Le cycle des grenouilles". La Nouvelle Revue Française, n° 114, juin 1962, pp. 1159-1160.

"La métamorphose et le labyrinthe". La Nouvelle Revue Française, n° 124, avril 1963, pp. 638-661.

"Préface à la transgression". Critique, n° 195-196, août-septembre 1963, Hommage à G. Bataille, pp. 751-769.

"Le langage à l'infini". Tel quel, n° 15, automne 1963, pp. 44-53.

"Guetter le jour qui vient". La Nouvelle Revue Française, n° 130, octobre 1963, pp. 709-716.

"Distance, aspect, origine". Critique, n° 198, novembre 1963, pp. 931-945.

"Wächter über die nacht der Menschen". in H.L. Spegg. Unterwegs mit Rolf Italiander, Hamburg, Freie Akademie der Künste, 1963, pp. 46-49.

"La prose d'Actéon". La Nouvelle Revue Française, n° 135, mars 1964, pp. 44-459.

"Le langage de l'espace". Critique, n° 203, avril 1964, pp. 378-382.

"La folie, l'absence d'oeuvre". La table ronde, n° 196, mai 1964, pp. 11-21 (repris in Histoire de la folie à l'âge classique, nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1972, appendice 1, pp. 575-582).

"Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne". Le Monde, 22 août 1964, p. 9.

"Le Mallarmé de J.-P. Richard". Annales, revue des Lettres, septembre-octobre 1964, pp. 996-1004.

"Langage et littérature". (Conférence à l'université Saint-Louis), Bruxelles, 1964, p. 23.

"Les mots qui saignent". L'Express, n° 688, 1964, pp. 21-22.

"L'arrière-fable". L'Arc, n° 29, mai 1966, "Jules Verne", pp. 5-12.

"La pensée du dehors". Critique, n° 229, juin 1966, pp. 523-546.

"Une histoire restée muette". La Quinzaine Littéraire, n° 8, 1-15 juillet 1966, pp. 3-4; réédité in La Quinzaine Littéraire, n° 421, 16-31 juillet 1984, pp. 23-24.

"La pensée médicale". Le Concours Médical, 88 année, 22 octobre 1966, pp. 6285-6286.

"Un fantastique de bibliothèque". Cahiers de la compagnie Madeleine Renaud-Jean-Louis Barrault, n° 59, mars 1967, pp. 7-30 (repris in Travail de Flaubert, éd. par G. Genette et T. Todorov, Seuil, coll. Points-Littérature, n° 150, 1983, pp. 103-122.

"Nietzsche, Freud, Marx". in Nietzsche. Cahiers de Royaumont, Philosophie, tome VI, Seuil, 1967, pp. 183-200.

"Les mots et les images". Le Nouvel Observateur, n° 154, 1967, pp. 49-50.

"La grammaire générale de Port-Royal". Langages, n° 7, 1967, pp. 7-15.

"Une mise au point de Michel Foucault". La Quinzaine littéraire, n° 47, 15 mars 1968, p. 21.

"Réponse à une question". Esprit, n° 371, mai 1968, pp. 850-874.

"Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle-d'épistémologie". in Généalogie des sciences, Cahiers pour l'analyse, n° 9, été 1968, pp. 9-40.

"Ceci n'est pas une pipe". Cahiers du chemin, n° 2, janvier 1968, pp. 79-105.

"Lettre à J. Proust". La pensée, n° 139, juin 1968, pp. 114-117.

"Les déviations religieuses et le savoir médical". in Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle XI-XVIII siècles, Colloque de Royaumont, 27-30 mai 1962), éd. par Jacques Le

Goff, Paris, Mouton, 1968, pp. 19-29.

"Ariadne s'est pendue". Le Nouvel Observateur, n° 229, 31 mars 1969, pp. 36-37.

"En bref". Le Nouvel Observateur, n° 221, 21 mars 1969, p. 39.

"Qu'est-ce qu'un auteur?". (Société française de philosophie, 22 février 1969), Bulletin de la Société française de Philosophie, 63 année, n° 3, juillet-septembre 1969, pp. 73-95 (suivi d'une discussion: pp. 96-104). Repris in Littoral, Revue de psychanalyse, n° 9, "La discursivité". juin 1983, pp. 3-32.

"Jean Hyppolite". (1907-1968), Revue de Métaphysique et de Morale, t. 14, n° 2, avril-juin 1969, pp. 131-136.

"Médecins, juges et sorciers au XVII siècle". Médecine de France, n° 200, 1969, pp. 121-128.

"La situación de Cuvier dans l'histoire de la biologie". Revue d'histoire des sciences et de leurs applications, t. 23, n° 1, janvier-mars 1970, pp. 63-69 (discussion: pp. 70-92).

"Il y aura scandale mais...". Le Nouvel Observateur, n° 304, 7 septembre 1970, p. 40.

"Theatrum philosophicum". Critique, n° 282, novembre 1970, pp.885-908.

"Croître et multiplier". Le Monde, 15-16 novembre 1970, p. 13.

"Mon corps, ce papier, ce feu". Paideia, september 1971, (repris in Histoire de la folie à l'âge classique, nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1972, appendice II, pp. 583-603).

"Monstrosities in Criticism". Diacritics, vol. I, n° 1, Fall 1971, pp. 57-60.

"Lettre". La Pensée, n° 159, octobre 1971, pp. 141-144.

"Foucault Responds". Diacritics, vol. I, n° 2, winter 1971, p. 60.

"Le discours de Toul". Le Nouvel Observateur, n° 372, 27 décembre 1971, p. 15.

"Nietzsche, la généalogie, l'histoire". in Hommage à Hyppolite. Paris, Presses Universitaires de France, coll. "Epiméthée", 1971, pp. 145-172.

"Création d'un groupe d'information sur les Prisons". (avec J.-M. Domenach et P. Vidal-Naquet), Esprit, n° 401, 1971, pp. 531-532.

"Résumé du cours". Année 1970-1971, Annuaire du Collège de France, 71 année, pp. 245-249.

"Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre: piéger sa propre culture". Le Figaro Littéraire, n° 1376, 30 septembre 1972, p. 16.

"Les deux morts de Pompidou". Le Nouvel Observateur, n° 421, 4 décembre 1972, pp. 56-57.

"Médecine et lutte des classes. M. Foucault et les membres du G.I.S.". in "Vers une antimédecine". La Nef, n° 49, octobre-décembre 1972, pp. 67-73.

"Deux calculs". Le Monde, 6 décembre 1972, p. 20.

"Cérémonie, théâtre et politique au XVII siècle". in Proceedings of the Fourth Annual Conference of the XVII the Century French Literature, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972, pp. 22-23.

"Résumé du cours". Année 1971-1972, Annuaire du Collège de France, 72 année, pp. 283-286.

"En guise de conclusion". Le Nouvel Observateur, n° 435, 13 mars 1973, p. 92.

"L'intellectuel sert à rassembler les idées". Liberation, 26 mai 1973, p. 2.

"Un nouveau journal". Zone des Tempêtes, n° 2, mai-juin 1973, p. 3.

"Un crime est fait pour être raconté". Le Nouvel Observateur, n° 464, 1 octobre 1973, p. 80.

"Convoqués à la P.J.". (avec A. Landau et J.-Y. Petit), Le Nouvel Observateur, n° 468, 29 octobre 1973, p. 53.

"Résumé du cours". Année 1972-1973, Annuaire du Collège de France, 73 année, pp. 255-267.

"Les rayons noirs de Byzantios". Le Nouvel Observateur, n° 483, 11 février 1974, pp. 56-57.

"Sexualité et politique". Combat, 27-28 avril 1974, p. 16.

"O nascimento da medicina social". (Conférence à l'Institut de médecine sociale, octobre 1974), in R. Machado, Microfisica do poder. Rio de Janeiro, éd. Graal, 1979.

"Résumé du cours". année 1973-1974, Annuaire du Collège de France, 74 année, pp. 293-300.

"Un pompier vend la mèche". Le Nouvel Observateur, n° 531, 13 janvier 1975, pp. 56-57.

"La naissance des prisons". Le Nouvel Observateur, n° 536, 17 février 1975, p. 68 et p. 86.

"Faire les fous". Réflexions sur "Histoire de Paul". Le Monde, 16 octobre 1975, p. 17.

"Lettre à Maurice Clavel". (extrait, avril 1968), in M. CLAVEL, Ce que je crois. Paris, Grasset, 1975, pp. 138-139.

"La casa della follia", in Crimini di pace. éd. par Franco Basaglia et Franca Ongardo, Torino, Einaudi, 1975, pp. 151-169 (traduit in Les criminels de paix. Paris, Presses universitaires de France, 1980, pp. 145-160).

"Résumé du cours", Année 1974-1975, Annuaire du Collège de France, 75 année, 1975, pp. 335-339.

"Genealogia e poder". (traduction du cours du Collège de France, 14 janvier 1976), in Microfisica do poder. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

"Sorcellerie et folie". Le Monde, 17-18 octobre 1976, p. 18.

"Des questions de Michel Foucault à Hérodote". Hérodote, n° 3, juillet-septembre 1976, pp. 9-10.

"Bio-histoire et bio-politique". Le Monde, 17-18 octobre 1976, p. 5.

"L'Occident et la vérité du sexe". Le Monde, 5 novembre 1976, p. 24.

"Ils ont dit de Malraux". Le Nouvel Observateur, n° 629, p. 83.

"La politique de la santé au XVIII siècle". in Les machines à à quérir. Aux origines de l'hôpital moderne, dossiers et documents. Institut de l'Environnement, 1976, pp. 11-21.

"Résumé du cours". Année 1975-1976, Annuaire du Collège de France, 76 année, 1976, pp. 361-366.

"La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina". Educación médica y salud, t. 10, n° 2, pp. 152-170.

"La vie des hommes infames". Les cahiers du chemin, n° 29, 15 janvier 1977, pp. 12-29.

"Les matins gris de la tolérance. Points de vue sur un film de Pasolini". Le Monde, 23 mars 1977, p. 24.

"L'asile ilimité". Le Nouvel Observateur, n° 646, 28 mars 1977, pp. 66-67.

"La grande colère des faits". Le Nouvel Observateur, n° 652, mai 1977, pp. 84-86.

"Vat-t-on extradier Klaus Croissant?". Le Nouvel Observateur, n° 679, 14 novembre 1977, pp. 62-63.

"Lettre à quelques leaders de la gauche". Le Nouvel Observateur, n° 681, 28 novembre 1977, p. 59.

"Le supplice de la vérité". Chemin de Ronde, n° 1, 1977, pp. 162-163.

"Les juges kaki". Le Monde, 1-2 décembre 1977, p. 15.

"La géometrie fantastique de M. Defert". Les Nouvelles littéraires, n° 2582, 1977, p. 13.

"Corso del 7 gennaio 1976". (traduit par A. Fontana et P. Pasquino), in Michel Foucault,

Microfisica del potere. Torino, Einaudi, 1977, pp. 163-167.

"Corso del 14 gennaio" (ibid), Microfisica del potere, Torino, Einaudi, 1977, pp. 179-194.

"Wir fühlten uns als schmutzige Spezies". Der Spiegel, n° 52, 1977, pp. 77-78.

"El nacimiento de la medicina social". Revista Centroamericana de ciencias de la salud, n° 6, 1977, pp. 89-108.

"La historia de la medicalización". Educación médica y salud, t. 11, n° 1, 1977, pp. 3-25.

"Une érudition étourdissante". Le Matin, 20 janvier 1978, p. 25.

"A. Peerefitte s'explique et M. Foucault lui repond". Le Nouvel Observateur, n° 689, 23 janvier 1978, p. 25.

"Eugène Sue que j'aime". Les Nouvelles littéraires, n° 2618, 1978, p. 3.

"La gouvernementalité". (Cours du collège de France du 1<sup>er</sup> février, 1978, Aut-Aut, n° 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 12-19.

"Attention: danger". Libération, 22 mars 1978, p. 9.

"Du bon usage du criminel". Le Nouvel Observateur, n° 722, 11 septembre 1978, pp. 40-41.

"A quoi rêvent les Iraniens". Le Nouvel Observateur, n° 726, 9 octobre 1978, pp. 48-49.

"Le citron et le lait". Le Monde, n° 21-22, octobre 1978, p. 14.

"La grille politique traditionnelle". Politique-Hebdo, n° 303, 1978, p. 20.

"Réponse à une lectrice iranienne". Le Nouvel Observateur, n° 731, 1978, p. 26.

"Taccuino Persiano: l'esercito, quando la terra trema". Corriere della Sera, vol. 103, n° 228, 28 septembre 1978, pp. 1-2.

"Una rivolta con le mani nude". Corriere della Sera, vol. 103, n° 261, 5 novembre 1978, pp.

1-2.

"Sfida all'opposizione". Corriere della Sera, vol. 103, n° 262, 7 novembre 1978, pp. 1-2.

"I reportages di idée". Corriere della Sera, vol. 103, n° 267, 12 novembre 1978, p. 1.

"La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli minicassette". Corriere della Sera, vol. 103, n° 273, 19 novembre 1978, pp. 1-2.

"Il mitico capo della rivolta nell'Iran". Corriere della Sera, vol. 103, n° 279, 27 novembre 1978, pp. 1-2.

"Avete una sola verità: la bugia". L'Espresso, n° 46, 1978, pp. 153-156.

"Lettera". Unità, 1<sup>er</sup> décembre 1978, p. 1.

"Incorporacion del hospital en la tecnologia moderna". Educación médica y salud, t. 12, n° 1, pp. 20-35.

"Résumé du cours". Années 1977-1978, Annuaire du Collège de France, 78 année, pp. 445-449.

"Manières de justice". Le Nouvel Observateur, n° 743, 5 février 1979, pp. 20-21.

"Una polveriera chiamata Islam". Corriere della Sera, vol 104, 13 février 1979, p. 1.

"Réponse". Le Matin, n° 647, 26 mars 1979, p. 15.

"M. Foucault et L'Iran". Le Matin, 27 mars 1979, p. 15.

"Lettre ouverte à Mehdi Bazargan". Le Nouvel Observateur, n° 753, 14 avril 1979, p. 46.

"Pour une morale de l'inconfort". Le Nouvel Observateur, n° 754, 23 avril 1979, pp. 82-83.

"Le moment de vérité". Le Matin, 25 avril 1979, p. 20.

"Vivre autrement le temps". Le Nouvel Observateur, n° 755, 30 avril 1979, p. 88.

"Inutile de se soulever?". Le Monde, 11-12 mai 1979, pp. 1-2.

"La stratégie du pourtour". Le Nouvel Observateur, n° 759, 28 mai 1979, p. 57.

"Lettre", in G. et I. Bogdanoff, L'effet science-fiction. A la recherche d'une définition. Paris, Laffont, 1979, p. 35.

"Lettre à René Magritte". in R. MAGRITTE, Ecrits complets (éd. par A. Blavier), Paris, Flammarion, 1979, p. 521.

"Résumé du cours". Année 1978-1979, Annuaire du Collège de France, 79 année, pp. 367-372.

"Lettre". Le Nouvel Observateur, 14 janvier 1980.

"La poussière et le nuage". in L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle. Paris, Le Seuil, 1980, pp. 29-39. Postface, p. 316.

"Le vrai sexe". Arcadie, 27 année, novembre 1980, pp. 617-625.

"Toujours les prisons". Esprit, n° 1, 1980, pp. 184-186.

"La maison des fous". in F. BASAGLIA et F. ONGARDO, Les criminels de paix. Paris, Presses universitaires de France, 1980, pp. 145-160.

"Roland Barthes". Annuaire du Collège de France, 80 année, pp. 61-62.

"Le Nouvel Observateur e l'unione delle sinistre". (avec J. Daniel), Spirali, Giornale internazionale di cultura, 3 année, n° 15, 1980, pp. 53-55.

"Résumé du cours". Année 1979-1980, Annuaire du Collège de France, 80 année, pp. 449-452.

"Sexuality and Solitude". London Review of Books, III, 9, 21 may-3 june 1981, pp. 3-7.

"L'évolution de la notion d'individu dangereux, dans la psychiatrie légale". Déviance et société, vol. 5, n° 4, 1981, pp. 403-422.

"Le dossier peine de mort". Les Nouvelles littéraires, n° 2783, 1981, p. 17.

"Notes sur ce qu'on lit et entend". Le Nouvel Observateur, n° 893, 1981, p. 21.

"De la nécessité de mettre fin à toute peine". Liberation, 18 septembre 1981, p. 5.

"Omnes et Singulatim. Towards a Criticism of "Political Reason"". (Stanford University, 10-16 octobre 1979), in The Tanner Lecture on Human Values, II, éd. par S. M'cMurrin, New York, Cambridge University Press, 1981, pp. 224-254.

"Il faut tout repenser, la loi et la prison". Libération, 6 juillet 1981, p. 2.

"Résumé du cours", Année 1980-1981, Annuaire du Collège de France, 81 année, pp. 385-389.

"Des caresses d'hommes considérées comme un art". Liberation, 1 juin 1982, p. 27.

"Pierre Boulez ou l'écran traversé". Le Nouvel Observateur, n° 934, 2 octobre 1982, pp. 95-96.

"Le combat de la chasteté". in Sexualités occidentales. Communications, n° 35, 1982, pp. 15-25.

"Response to Susan Sontag". Soho News, 2 march 1982, p. 13.

"19 th. Century Imaginations". Semiotext, IV année, n° 2, pp. 182-190.

"Résumé du cours". Année 1981-1982, Annuaire du Collège de France, 82 année, pp. 395-406.

"A propos des faiseurs d'histoire". Libération, 21 janvier 1983, p. 22.

"Vous êtes dangereux". Libération, 10 juin 1983, p. 20.

"Usage des plaisirs et techniques de soi". Le débat, n° 27, novembre 1983, pp. 46-72.

"L'écriture de soi". in L'auto-portrait, Corps-Ecrit, n° 5, 1983, pp. 3-23.

"Rêver de ses plaisirs". Recherches sur la philosophie et le langage, t. 3, 1983, pp. 53-78.

"Le souci de la vérité". Le Nouvel Observateur, n° 1006, 17 février 1984, pp. 74-75.

"Qu'est-ce que les Lumières?". (extrait du cours du Collège de France, 5 janvier 1983), Magazine littéraire, n° 207, mai 1984, pp. 35-39.

"Face aux gouvernements, les droits de l'homme". (Genève, juin 1981), Libération, 30 juin-1 juillet 1984, p. 22.

"La phobie d'État". (extrait du cours du Collège de France, 31 janvier 1979), Libération, 30 juin-1 juillet 1984, p. 21.

"Deux essais sur le sujet et le pouvoir I. Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet: II. Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?", in H. DREYFUS et P. RABINOW, M. Foucault: Un parcours philosophique, Paris, Gallimard, 1984, pp. 297-321.

"La vie l'expérience et la science". Revue de métaphysique et de morale, 90 année, n° 1, janvier-mars 1985, pp. 3-14.

"About the Beginning of the Hermeneutics of the Self" (Two Lectures at Dartmouth), Political Theory, vol. 21, n° 2, may 1993, pp. 198-227.

D.- Entrevistas.

"La folie n'existe que dans une société". (avec J.-P. Weber), Le Monde, 22 juillet 1961, p. 9.

"Débat sur roman". (avec J.-P. Faye, M. Pleyne, Ph. Sollers, et al.), Tel Quel, n° 17, printemps 1964, pp. 12-54.

"Débat sur la poésie". (avec Pleyne, E. Sanguinetti, Ph. Sollers, et al.), Tel Quel, n° 17, printemps 1964, pp. 69-82.

"Nerval est-il le plus grand poète du XIX siècle?, L'oblivion D'écrire". Arts: Lettres spectacles, musique, n° 980, 11 novembre 1964, p. 7.

"Philosophie et psychologie". (avec A. Badiou), Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire, 27 février 1965, pp. 65-71.

"Les mots et les choses". (avec R. Bellour), Les Lettres françaises, n° 1125, 31 mars 1966, pp. 3-4 (repris in R. BELLOUR, Le livre des autres, Paris, L'Herne, 1971, pp. 135-144.

"Entretien avec Madeleine Chapsal". La Quinzaine littéraire, n° 5, 16 mai 1966, pp. 14-15.

"L'homme est-il mort". (avec Cl. Bonnefoy), Arts et loisirs, n° 38, 15 juin 1966, pp. 8-9

"C'était un nageur entre deux mots". (avec Cl. Bonnefoy), Arts et loisirs, n° 54, 5 octobre 1966, pp. 8-9.

"Un archeologue des idées". (avec J.-M. Minon), Synthèses, n° 245, 1966, pp. 45-49.

"Sur les façons décrire l'histoire". (avec R. Bellour), Les Lettres françaises, n° 1187, 15 juin 1967, pp. 6-9 (repris in R. BELLOUR, Le livre des autres, Paris, L'Herne, 1971, pp. 189-207.

"Conversazione con M. Foucault". Fiera Letteraria, 28 septembre 1967, (repris in P. CARUSO, Conversazioni con Claude Levi-Straus, Michel Foucault, Jacques Lacan, Milano, Mursia, 1969, pp. 91-131).

"Foucault répond à Sartre". (avec J.-P. Elkabbach), La Quinzaine littéraire, n° 46, 1 mars 1968, pp. 20-22.

"Michel Foucault explique son dernier livre". (avec J.-J. Brochier), Magazine littéraire, n° 28, avril-mai 1969, pp. 23-25.

"La naissance d'un monde". (avec J.-M. Palmier), Le Monde, 3 mai 1969, supplément, p. VIII.

"Le piège de Vincennes". (avec P. Lorient), Le Nouvel Observateur, n° 274, 9 février 1970, pp. 33-35.

"Entretien avec John K. Simon". Partisan Review, vol. 38, n° 2, 1971, pp. 192-201.

"Par delà le bien et le mal". (avec M.A. Burnier et P. Graine), Actuel, n° 14, 1971, pp. 42-47, (repris in C'est demain la veille, M.A. BURNIER, Paris, Le Seuil, 1973, pp. 19-43).

"Entrevista con Michel Foucault". (avec J.-G. Menquier et S. Rouanet), in O homen e o discurso, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, pp. 17-26.

"Sur la justice populaire. Débat avec les Maos". (avec Ph. Gavi et P. Victor), Temps modernes, n° 310, 5 février 1972, Nouveau fascisme, nouvelle démocratie, pp. 335-366.

"Les intellectuels et le pouvoir". (avec G. Deleuze). in Deleuze, L'Arc, n° 49, mars 1972, pp. 3-10.

"Table ronde". in "Pourquoi le travail social?". (avec J.-M. Domenach, J. Donzelot, Ph. Meyer, et al.), Esprit, n° 413, avril-mai 1972, pp. 678-703.

"Un dibattito Foucault-Preli". (avec M. Dzieduszycki), Bimestre, n° 22-23 septembre-décembre 1972, pp. 1-4.

"Por une chronique de la mémoire ouvrière". (avec José), Libération, 22 février 1973, p. 6.

"A propos de l'enfermement pénitentiaire". (avec A. Krywin et F. Ringelheim), Pro Justicia, Revue politique de droit, t. I, n° 3-4, 1973, pp. 5-14.

"Gefängnisse und Gefängnisrevolten". (mit B. Morawe), Dokumente, Zeitschrift für Zusammenarbeit, 29 année, n° 2, 1973, pp. 133-137.

"Entretien avec Gilles Deleuze, Felix Guattari". in Généalogie du capital, t. I: les équipements du pouvoir, Recherches, n° 13, décembre 1973, pp. 27-31 et 183-186.

"Michel Foucault on Attica". (with John K. Simon), Telos, n° 19, Spring 1974, pp. 154-161.

"Anti retro". (avec P. Bonitzer et S. Toubiana), Cahiers du cinéma, n° 251-252, juillet-août 1974, pp. 5-15.

"Table ronde sur l'expertise psychiatrique". (avec Y. Bastié, Diederichs, P. Gay, J. Hassoun, Laffon et al.) in Expertise psychiatrique et justice, actes. Cahiers d'action juridique, n° 5-6, décembre 1974, pp. 46-52. Repris in Délinquance et ordre, Paris, Maspero Petite collection, n° 213, 1978, pp. 213-228.

"Human Nature: Justice versus Power". (with Noam Chomsky et Fons Elders), in Reflexive Water: The Basis Concerns of Mankind, éd. par F. Elders, Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 133-197.

- "Des supplices aux cellules". (avec Roger-Pol Droit), Le Monde, 21 février 1975, p. 16.
- "Sur la sellette". (avec J.-L. Ézine), Les Nouvelles littéraires, n° 2477, 17 mars 1975, p. 3.
- "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode". (avec J.-J. Brochier), Magazine littéraire, n° 101, juin 1975, pp. 27-33.
- "Pouvoir et corps". Quel corps?, n° 2, septembre-octobre 1975, pp. 3-5 (repris in Quel corps?. Paris Maspéro, Petite collection, n° 207, 1978, pp. 27-35).
- "Radioscopie de Michel Foucault". (avec J. Chancel), éd. Radio-France, 3 octobre 1975. pp. 1-14.
- "A propos de Marguerite Duras". (avec H. Cixous), Cahiers de la compagnie Madeleine Renaud-Jean-Louis Barrault, n° 89, 1975, pp. 8-22.
- "La machine à penser s'est-elle détraquée". (avec M.T. Maschino) Le Monde diplomatique, n° 256, 1975, p. 1621.
- "Sade sergent du sexe". (avec G. Dupont), Cinématographé, n° 16, 1975, pp. 3-5.
- "Cnmes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs". (avec K.S. Karol), Le Nouvel Observateur, n° 585, 21 janvier 1976, pp. 34-37.
- Sur "Histoire de Paul", (avec R. Féret), Cahiers du cinéma, n° 262-263, janvier 1976, pp. 63-65.
- "L'extension sociale de la norme". (avec P. Werner), Politique-Hebdo, n° 212, 4 mars 1976, pp. 14-16.
- "Sorcellerie et folie". (avec R. Jaccard), Le Monde, 25 avril 1976, p. 18.
- "Questions à Michel Foucault sur la géographie". Herodote, n° 1, trimestre 1976, pp. 71-85.
- "Punir ou quérir". Dialogues, Radio-France, 9 octobre 1976.
- "Entretien avec M. Foucault: Moi, Pierre Rivière". (avec P. Kané), Cahiers du cinéma, n° 271

novembre 1976, pp. 52-53.

"La fonction politique de l'intellectuel". Politique Hebdo, n° 247, 29 novembre 1976, pp. 31-33.

"Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps". (avec L. Finas), Quinzaine Littéraire, n° 247, 1-15 janvier 1977, pp. 4-6.

"Non au sexe roi". (avec B.-H. Lévy), Le Nouvel Observateur, n° 644, 12 mars 1977, pp. 92-130.

"L'angoisse de juger". (avec R. Badinter et J. Laplanche), Le Nouvel Observateur, n° 655, 30 mai 1977, pp. 92-126.

"Le jeu de M. Foucault". (avec A. Grosrichard, J.-A. Miller, G. Wajeman, et al.), Ornicar, Bulletin périodique du Champ freudien, n° 10, juillet 1977, pp. 62-93.

"Une mobilisation culturelle". Le Nouvel Observateur, n° 670, 12 septembre 1977, p. 49.

"Désormais la sécurité est au-dessus des lois". (avec J.-P. Kaufmann), Le Matin, n° 225, 18 novembre 1977, p. 15.

"Pouvoirs et stratégies". (avec J. Rancière), Les revoltes logiques, n° 4, hiver 1977, pp. 89-97.

"Vérité et pouvoir". (avec A. Fontana), in "La crise dans la tête". L'Arc, n° 70, 1977, pp. 16-26. (Version abrégée de l'entretien avec A. Fontana et P. Pasquino, in Microfisica del potere: interventi politici, Turin, Einaudi, 1977).

"Des réponses aux questions". Hérodote, n° 6, avril-juin 1977, pp. 5-6.

"Enfermement, psychiatrie, prison". Dialogue avec D. Cooper et J.-P. Faye, in "La folie encerclée". Change, n° 22-23, octobre 1977, pp. 76-100. (Extrait publié sous le titre: "De la psychiatrie comme moyen d'invalider toute pensée libre". La Quinzaine littéraire, n° 265, 16 octobre 1977, pp. 17-20.

"Intervista a Michel Foucault". (avec Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino), in Microfisica

del potere. Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28.

"Die Folter, das ist die Vernunft". (mit K. Boeser), Literaturmagazin, n° 8, 1977, pp. 60-68.

"L'oeil du pouvoir", (avec J.-P. Barou et M. Perrot), in Jeremy Bentham, Le Panoptique. Paris, Belfond, 1977, pp. 9-31.

"A bas la dictature du sexe". (avec M. Chapsal), L'Express, n° 1333, 1977, pp. 56-57.

"Vijftien vragen van homoseksuele zijde san Michel Foucault". (met J. Le Bitoux, 10 juillet 1978), in M. Duyves et T. Maasen, Interviews met Michel Foucault. Utrecht, De Woelrat, 1982, pp. 13-23.

"Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici". (avec P. Pasquino) Aut-Aut, n° 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 3-11.

"Ein gewaltiges Erstaunen". (sur l'exposition Paris Berlin), Des Spiegel, 30 octobre 1978, p. 264, (traducción inglesa en New German Critique, t. 16, winter 1979, pp. 155-156.

"Un jour dans une classe s'est fait un film". (avec Y. Lefeuvre), L'Éducateur, 51 année, n° 12, pp. 21-25.

"Michel Foucault. Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le structure del potere". (avec J. Bauer), Playmen, XII année, n° 10, 1978, pp. 21-30.

"La loi de la pudeur". Débat avec J. Dinet et G. Hocquenghem (Dialogues de France Culture, 4 avril 1978), in Fous denfance. Recherches, n° 37, avril 1979, pp. 69-82.

"L'esprit d'un monde sans esprit". (avec Blanchet et Brière), in P. BLANCHET et C. BRIERE, Iran: la revolution au nom de Dieu. Paris, Le Seuil, 1979, Postface, pp. 225-241.

"Mais à quoi servent les pétitions". (avec P. Assouline), Les Nouvelles Littéraires, n° 2672, 1979, p. 4.

"Le philosophe masqué". (avec Ch. Delacampagne), Le Monde, 6-7 avril 1980, p. I et p. XVII. (repris in Entretiens avec Le Monde. Philosophies), Paris, La Découverte, 1984, pp. 21-30).

"Table ronde avec A. Farqé, Alessandro Fontana, J. Leonard, M. Perrot et al.". (20 mai 1978), in L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle. Paris, Le Seuil, 1980, pp. 40-56.

"Interview". (with M. Dillon), *Three Penny Review*, t. I, n° 1, 1980, pp. 4-5.

"Les quatre cavaliers de l'Apocalypse". (avec B. Sobel), *Cahiers du Cinéma*, n° 6, 1980, pp. 95-96.

"Es-il donc important de penser?". (avec D. Eribon) *Libération*, 30-31 mai 1981, p. 21.

"Lacan, il 'liberatore' della psicanalisi". (avec F. Fornari et J. Nobécourt), *Corriere della Sera*, 11 septembre 1981, p. 1.

"De l'amitié comme mode de vie". (avec R. de Ceccatty, J. Dante et J. Le Bitoux), *Le Gai Pied*, n° 25, 1981, pp. 38-39.

"France's Philosopher of Power". (with S. Burton et O. Friedrich), *Time*, 16 novembre 1981, pp. 58-59.

"Conversation avec Werner Schroeter". (3 décembre 1981), in Gérard Courant, Werner Schroeter. Paris, Goethe Institut, 1981, pp. 39-47.

"L'homosexualité dans l'antiquité". (avec J.-P. Joeker, A. Sanzio et M. Ouerd), *Masques*, n° 13, printemps 1982, pp. 15-24.

"Le terrorisme ici et là". (avec D. Eribon), *Libération*, 3 septembre 1982, p. 12.

"Space, Knowledge and Power". (with P. Rabinow), *Skyline, the Architecture and Design Review*, March 1982, pp. 16-20 ( P. Rabinow, The Foucault Reader. New York, Pantheon Books, 1984, pp. 239-256.

"Sexual Choice, Sexual Act". (with James O'Higgins), *Salmagundi*, n° 58-59, winter 1982, Homosexuality: Sacrilege, Vision. Politics, pp. 10-24.

"En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes". (avec P. Blanchet), *Le Nouvel Observateur*, n° 935, 1982, p. 52.

"Non aux compromis". (avec R. Surzur), Gai Pied, n° 43, 1982, p. 9.

"L'âge d'or de la lettre de cachet". (avec Y. Bersant), L'Express, n° 1638, 1982, p. 36.

"L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée". (avec G. Anquetil), Les Nouvelles Littéraires, n° 2857, 1982, pp. 8-9.

"Structuralims and Post-Structuralism". (with G. Reulet), Telos, vol. 16, n° 55, Spring 1983, pp. 195-211.

"La Pologne et après?". (avec E. Maire), Le Débat, n° 25, mai 1983, pp. 3-34.

"Michel Foucault. Entretien avec Stephen Riggins". (juin 1982), Ethos, vol. 1, n° 2, Autumn 1983, pp. 4-9.

"How we Behave?". (with P. Rabinow), Vanity Fair, vol. 46, n° 9, november 1983, pp. 62-69.

"La musique contemporaine et le public". (avec P. Boulez), F.N.A.C. Magazine, n° 15, 1983, pp. 10-12.

"The Social Triumph of the Sexual Will". (with Barbedette), in Among Men, Among Women: Sociological and Historical Recongnition of Homosocial Arrangements. Amsterdam, 1983, pp. 6.

"Politics and Ethics: An Interview". (with M. Jay, L. Lowenthal, P. Rabinow, R. Rorty, Ch. Taylor, Berkeley, avril 1983), in P. RABINOW, The Foucault Reader. New York, Pantheon Books, 1984, pp. 373-380.

"An Exchange". (with Lawrence Stone), The New York Review of Books, 30 année, n° 5, pp. 42-44.

"Un système fini face à une demande infinie". (avec R. Bono), in Sécurité sociale: l'enjeu. Paris, éd. Syros, 1983, pp. 39-63.

"Le style de l'histoire". (avec F. Dumont, A. Farge, J.-P. Lommi-Amunategui), Le Matin, 21 février 1984, pp. 20-21.

"L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté", (avec H. Becker, Paul Fernet-Betancourt, Alfredo Gomez-Müllerr, 20 janvier 1984), Concordia, Revista Internacional de Filosofía, n° 6, 1984, pp. 99-116.

"Le sexe comme une morale". (avec H. Dreyfus et P. Rabinow), Le Nouvel Observateur, n° 1021, 1 juin 1984, pp. 86-90.

"Le souci de la vérité". (avec F. Ewald), Magazine littéraire, n° 207, mai 1984, pp. 18-23.

"Polemics, Politics and Problemizations". (with P. Rabinow, mai 1984), in P. Rabinow, The Foucault Reader. Pantheon Books, 1984, pp. 381-390.

"Interview de Michel Foucault". (avec C. Baker, avril 1984), Actes. Cahiers d'action juridique, n° 45-46, juin 1984; La prison autrement?. pp. 3-6.

"Le retour de la morale". (avec G. Barbedette et A. Scala, mai 1984), Les Nouvelles littéraires, 28 juin 5 juillet 1984, pp. 36-41.

"Du pouvoir", (avec P. Boncenne, 1978), L'Express, n° 1722, 6-12 juillet 1984, pp. 56-68.

"Une esthétique de l'existence". (avec A. Fontana), Le monde aujourd'hui, 15-16 juillet 1984, pp. XI.

"A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours". (avec H. Dreyfus et P. Rabinow, Berkeley, avril 1983), in H. DREYFUS et P. RABINOW, Michel Foucault: Un parcours philosophique. Paris, Gallimard, 1984, pp. 322-346.

"Qu'appelle-t-on punir?". (avec F. Ringelheim, decembre 1983), Punir, Revue de l'université de Bruxelles, n° 1-3, 1984, pp. 35-46.

"Interview met Michel Foucault". (met J. Francois et J. de Wit), Krisis, Tijdschrift voor filosofie, 14 année, 1984, pp. 47-58.

"Pour en finir avec les mensognes". (avec D. Eribon mai 1984). Le Nouvel Observateur, n° 2228, 21-27 juin 1985, pp. 76-77.

E.- Antologías.

Scritti Litterari. (ed. C. Milanese), Milan, Feltrinelli, 1971, p. 160.

Schriften zur Literatur. (ed. A. Botond et K. von Hofer), Munich, Nymphenburger Verlagshandlung, 1974, p. 178.

M. Foucault: Von der Subversion des Wissens. (Hg. W. Seitter), Munich, Hanser, 1974, p. 184.

Mikrophysik der Macht. M. Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. (Hg. W. Seitter), Berlin, Merve, 1976, p. 117.

Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. (ed. D. Bouchard et S. Simon), New York, Cornell University Press, 1977, p. 240.

Microfisica del poder: interventi politici. (ed. A. Fontana et P. Pasquino), Turin, Einaudi, 1977, p. 194.

Microfisica del poder. (ed. J. Verela y Alvarez-Uría), Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1978, p. 192.

Dispositive der Macht: Ueber Sexualität, Wissen und Wahrheit. (Hg. U. Raulf et W. Seitter), Berlin, Merve 1978, p. 232.

Foucault: il potere e la parola. (ed. P. Veronesi), Bologna, Zanichelli, 1978, p. 160.

Sexo, poder, verdad: conversaciones con Michel Foucault. (ed. M. Morey), Barcelona, Cuadernos Materiales, 1978, p. 260.

Saber y Verdad. (ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uria), Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979.

Delle torture alle celle e altri saggi sulla microfisica del potere. (ed. G. Perni), Cosenza, Lercici, 1979.

M. Foucault: Power, Truth and Strategy. (ed. Meaghan Morris et P. Patton), Sydney, Feral Publications, 1979, p. 184.

Power-Knowledge: Selected Interviews and others Writings. (1972-1977, ed. Colin Gordon), New York, Panteon Books, 1980, p. 270.

Il sapere e la storia. (ed. M. de Stefanis), Rome Savelli, 1979.

Interviews met M. Foucault. (ed. M. Duyves et T. Maasen), Utrecht, De Woelrat, 1982.

The Foucault Reader. (ed. P. Rabinow), New York, Panteon Books, 1984, p. 392.

Epistrophe. in episteme, décembre 1984, Tokyo, p. 397.

Freiheit und Selbstsorge. (ed. H. Becker), Materialis Verlag, Frankfurt/M, 1985.

La vida de los hombres infames. (ed. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría), Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1990.

Tecnologías del yo. ed Paidós, Barcelona, 1990.

Genealogía del racismo. Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992.

Von der Freundschaft. Merve Verlag, Berlin.

## 2.- OBRAS SOBRE MICHEL FOUCAULT.

### A.- Libros.

BALL, S.J. (Comp.), Foucault y la educación. Morata, Madrid, 1993.

BAUDRILLARD, J., Oublier Foucault. Paris, Galilée, 1977.

BECKER, M., Die Logik der Strategie. Materialis, Frankfurt/M, 1981.

BURCHELL, GORDON & MILLER (Ed.), The Foucault Effect. Harvester Wheatsheaf, London, 1991.

CACCIARI, M. (et alii). Il dispositivo Foucault. Cluva, Libreria Editrice, Venezia, 1977.

CORRADI, E., Filosofia della morte dell'uomo: saggio sul pensiero di Michel Foucault. Milan, Vita e pensiero, 1977.

COTESTA, V., Linguaggio, potere, individuo. Saggio su M. Foucault, Dedalo Libri, 1979.

COUSINS, M. and HUSSAIN, A., Michel Foucault. London, Mac'Millan Educations LTD, 1985.

COUZENS HOY, D., Foucault, A critical Reader. Blackwell, Oxford and New York, 1986.

DANE, G. (et alii), Anschlüsse Versuche nach Michel Foucault. Diskoid, Tübingen, 1985.

DAUK, E.: Denken als Ethos und Methode. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1989.

DELEUZE, G., Foucault. Les editions de Minuit, 1986.

DREYFUS H. y RABINOW, P., Michel Foucault: Beyond Structuralism and hermeneutics. Chicago: The University of Chicago Press, 1982 (Trad. francesa, Gallimard, Paris, 1984).

ERDMANN, u.a.: Ethos der Moderne. Campus Verlag, Frankfurt/M, 1990.

ERIBON, D.: Michel Foucault. Flammarion, Paris, 1991.

EWALD, F. FARGUE (et alii), Foucault. Syros, Paris, 1985.

EWALD, WALDENFELS (Hsg.), Michel Foucaults Denken. Suhrkamp. Frankfurt/M, 1991.

FRANK, M., Was ist Neostrukturalismus?. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1983.

GABILONDO, A., El discurso en acción. Anthropos, Barcelona, 1990.

GIUNTOLI, F., Misticismo e figure del potere-sapere in Michel Foucault. Pisa, Pubblicaciones della Catedra Filosofia, Giardini, 1976.

GUEDEZ, A., Foucault. Psychotheque. Paris: Editions Universitaires, 1972.

HABERMAS, J., Der Philophische Diskurs de Moderne. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1985.

- HONNETH, A.: Kritik der Macht. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1986.
- JAMBET, C., Michel Foucault educateur. Paris, Grasset, 1982.
- JARAUTA, M., La filosofía y su otro. Pretextos, Valencia, 1979.
- KREMER MARIETTI, A., Michel Foucault, Archéologie et généalogie. Librairie Francaise, 1985.
- LARRAURI, M., Conocer a Foucault y su obra. Dopesa, Barcelona, 1980.
- LECOURT, D., Pour une Critique de l'Epistemologie. (Bachelard, Canguilhem, Foucault), Paris, Maspero, 1972. (Trad. cast., Mexico, siglo XXI, 1975).
- LEMERT, CH. y GILLAN, G., Michel Foucault: Social Theory and Transgression. Columbia University Press, 1982.
- MAHON, M., Foucault's Nietzschean Genealogy. State University of New York, 1992.
- MAIZ, R. (Comp.), Discurso, poder, sujeto. Universidad de Santiago de Compostela, 1986.
- MAJOR POETZL, P., Michel Foucault. Archaeology of western culture. The University of North Carolina Press, 1983.
- MARTI, U.: Michel Foucault. C.M. Beck Verlag, München, 1988.
- MOREY, M., Lectura de Foucault. Taurus, Madrid, 1983.
- NEVENHAUS, P.: Max Weber und Michel Foucault. Centaurus Verlag, Pfaffenweiler, 1993.
- POSTER, M., Foucault, Marxism and History. Oxford, Polity Press, 1984.
- RAJCHMAN, P.: The Freedom of Philosophy. Columbia University Press, New York, 1985.
- RASSAM, J., Michel Foucault. Las palabras y las cosas. Crítica filosófica, E.M.S.A., Madrid, 1978.
- RODRIGUEZ, R.M., Discurso/poder. Teoría y práctica. EDE., Madrid, 1984.

SERRANO, A., Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder. Prensas Universitarias de Zaragoza, 1987.

SHERIDAN, A., Michel Foucault: The will to Truth. London and New York: Tavistock Publications, 1980.

SMART, B., Foucault, marxism and critique. Routledge, Kegan Paul, London, 1983.

SINI, C., Il probleme della storia in Foucault. Aguila, Universita degli studi, 1973.

SCHMID, W. (Hsg.), Denken und Existenz bei Michel Foucault. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1991.

SCHMID, W., Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Suhrkamp, Frankfurt, 1991.

TRIAS, E., La filosofía y su sombra. Seix Barral, Barcelona, 1969. Filosofía y carnaval. Anagrama, Barcelona, 1971.

TRIAS, E.: Filosofía y Carnaval. Ed. Anagrama, Barcelona, 1984 (3).

V.V.A.A.: Michel Foucault, philosophe. Senil, Paris, 1989.

V.V.A.A.: Análisis de Michel Foucault. Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.

VISKER, R., Michel Foucault. Wilhem Fink Verlag, München, 1991.

B.- Artículos.

ALVAREZ URIA, F., "Foucault frente a Marx. Anatomía histórico-política del orden burgués". Revista Tiempo de Historia, 34, (1977), pp. 90-103.

AMERY, J., "Bericht über den "Gauchimus"". Merkur 29, nº 3 (1975), pp. 271-79.

"Michel Foucault Vision des Kerkeruniversums". Merkur 27, (1977), pp. 9-92.

"Wieder den Strukturalismus: das Beispiel des Foucault". Merkur 37, (1973), pp. 468-82.

AMIOT, M., "Le relativisme culturaliste de Michel Foucault". Temps modernes 22, (1967), pp. 1271-98.

- ANON, P., "Las Meninas". *Revista de Occidente*, 18, n° 52, (1967), pp. 34-52.
- ARON, H., "Wittgenstein's Impact of Foucault". in Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought. Vienna, Holder-Pichler-Tempsky, (1978), pp. 58-60.
- AUZIAS, J.M., "Le neo-structuralisme de Michel Foucault". in Clefs pour le structuralisme. Paris: Segheres, (1967); 3<sup>e</sup> ed., (1975), pp. 128-46.
- BAKKER, R., "Un point de vue anthropologique de Claude Levi-Strauss". *Alge meen Nederlands Tijdschriftvoor Wijsbegeerte* 63, n° 1, (1971), pp. 42-59.
- BALTHEISER, K., "Die Wegbereiter des linguistischen Strukturalismus". Thèse, Salzburg, (1971).
- BASTHES, R., "Savoir et folie". *Critique* 17, (1961), pp. 915-922.
- BODEI, R., "Foucault: Pouvoir, Politique et Maîtrise de soi". *Critique*, 471-72, (1986), pp. 898-917.
- BOLLE, E., "Pouvoir et desir. Nietzsche et la Pensee de Foucault, Deleuze et Guattari". *Lien en Bog*, 5, (1982), pp. 79-84.
- BROWN, PL., "Epistemology and Method: Althusser, Foucault, Derrida". *Cultural Hermeneutics* 3, n° 2, (1975), pp. 147-63.
- BURGELIN, P., "L'archéologie du savoir". *Esprit* 35, (1967), pp. 843-61.
- CANGUILHEM, G., "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?". *Critique* 24, (1967), pp. 599-618.
- CHATELET, F., "Où en est le structuralisme?". *Quinzaine Litteraire*, 1 July 1967, pp. 18-19.
- CORVEZ, M., "Les nouveau estructuralistes". *Revue Philosophique de Louvain* 67, (1969), pp. 582-605.
- "Le estructuralisme de Michel Foucault". *Revue Thomiste* 68, (1968), pp. 101-24.
- DAIX, P., "Du structuralisme, 1: Le divorce avec la philosophie". *Lettres Françaises*, 20

march 1968, pp. 5-7.

"Du structuralisme (suite), 2°: Mort de L'homme au fin de l'anthropocentrisme". Lettres françaises, 27 march 1968, pp. 9-10.

"Structure su structuralisme (II): Althusser et Foucault". Lettres Françaises, 3 july 1968, pp. 7-11

DELEUZE, G., "Un nouvel archiviste". Critique 26, (1970), pp. 195-209.

"Ecrivain non: un nouveau catographe". Critique 31, (1975), pp. 1207-27.

DOMENACH, JM., "Le système et la personne". Esprit 5, (1967), pp. 771-80.

DONATO, E., "Structuralisme: The Aftermath". Sub-Stance 7, (1973), pp. 9-26.

DREYFUS, H. y RABINOW, P., "Consequences of pragmatism: essays 1972-1980". Presses University of Minnesota, 1982.

"L'Etude de l'homme". in Magazine Litteraire, 207, (1987), pp. 42-43.

DUMEZIL, G., "Un Homme Hereux". Le Nouvel Observateur, 29, (1984), p. 54.

EWALD, F., "Anatomie et corps politiques". Critique, 31, (1975), pp. 1228-1265.

"Foucault, une Pensée sans Aveu". Magazine Litteraire, 127-128, (1977), pp. 23-25.

"Une expérience foucauldienne: Les principes généraux du droit". Critique, 471-472, (1986), pp. 788-793.

FELMAN, S., "Foucault/Derrida: Folie et Logos". in La Folie et la Chose Litteraire. Seuil, (1978), pp. 35-55.

FLYNN, BC., "Michel Foucault and the husserlian problematic of a trascendental philosophy of history". Philosophy Today, 22, (1978), pp. 224-238.

FRANCOVICH, G., "El estructuralismo: Levi-Strauss, Foucault, Marx, Sartre, Marcuse, Mc'Luhan". Ensayo 3, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, (1973).

GARAUDY, R., "Estructuralisme et la mort de l'homme". Pansée 135, (1967).

GIL CALVO, E., "Más allá de Foucault". El viejo topo, 18, (1978), pp. 57-59.

GUEDON, J.C., "Michel Foucault: The Knowledge of Power and the Power of Knowledge". Bulletin of the History of Medicine 51, (1977), pp. 245-77.

GUTIERREZ, R., "Michel Foucault: Los laberintos del estructuralismo". Insula 30, n° 349, (1975).

HABERMAS, J., "Une flèche dans le coeur du temps présent". Critique 471-472, (1986), pp. 794-799.

HONNET, A., "Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité". Critique 471-72, (1986), pp. 800-816.

HUPPERT, G., "Divinatio et eruditio: Thoughts on Foucault". History and Theory 13, (1974), pp. 191-207.

JACOB, A., "Sur le structuralisme". Etudes Philosophiques, April-June, (1969), pp. 173-86.

JARA, J., "El hombre y su diferencia histórica". Revista Venezolana de Filosofía 9, (1979), pp. 59-90.

KAHN, J.F., "Le minitieuse conquete du structuralisme". Express, 321 Augus, (1967), pp. 39-41.

KAMPITS, P., "Das Ende de Philosophie im französischen Strukturalismus". Wissenschaft und Welbild 23, n° 2, (June 1970), pp. 126-38.

LACHARITE, N., "Les conditions de possibilité du savoir: deux versions structuralistes de ce problème". Dialogue 7, (1968), pp. 369-73.

LE BON, S., "Un positiviste désespéré: Michel Foucault". Temps modernes 22, (1967), pp. 1299-1319.

LECOURT, D., "Sur l'archéologie et le savoir (à propos de Michel Foucault)". Pensée 152, (1970), pp. 69-87.

LENTRICCHIA, F., "History or the Abyss: Poststructuralism". K1018, pp. 156-120.

LEVY, BH., "Le système Foucault". Magazine Littéraire 101, (1975), pp. 7-9.

LEVY, Z., "L'épistémologie structuraliste de Michel Foucault". Iyyun 225, n° 1-2, (1974), pp. 39-57.

LEYVRAZ, JP., "Ueber den Strukturalismus". Studia Philosophique 30/31, (1972, for 1970/1971), pp. 167-95.

MARTIN, H., "Michel Foucault, penseur de la discontinuité et de la relation". Ecoles Historiques, Paris, Seuil, (1983).

MIGUELEZ, R., "Theorie du discours et théorie de l'histoire". Dialogue 13, (1947), pp. 53-70.

MEGILL, A., "Foucault, Structuralism and the ends of History". Journal of Modern History, 51, (1979), pp. 451-503.

MILLET, L. y D'ANVELLE, M., "Lo structuralismo: Saussure, Levv-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, Barthes". Gitta Nuova, Rome, (1971).

MOREY, M., "Entrevista con Bernard-Henry Levi". Viejo Topo, n° 16, (1978).

"Chomsky versus Foucault". Diario de Mallorca, 7-11-1976.

NIKOLOVA, M., "Le problème de la 'mort' de l'homme dans la philosophie du structuralisme". Filsofscka Mys'l 28, n° 6, (1972), pp. 659-74.

"L'interprétation structuraliste de l'homme et de sa place dans la société". Filofkie Nauki 1, (1974), pp. 108-18.

PACE, D., "Structuralism in History and the Social Sciences". American Quartely 30, (1978), pp. 282-97.

PARAIN-VIAL, J., "Analyses structurales et idéologies structuralistes". E. Privat, Toulouse, 1969.

PETRISOR, M., "Correlations structurales dans la pensée de Michel Foucault". Revista de Filozofie, 16, n° 2, (1969), pp. 247-59.

REUER, J., "Der 'endgültige' Tod Gottes, zum Strukturalismus von Michel Foucault".

Salzburger Jahrbuch für Philosophie 14, (1971, for 1970), pp. 111-25.

REVAULT D'ALLONES, O., "Michel Foucault: Les mots contre les choses". Raison Presente 2, (1967), pp. 29-41.

RIEF, A., "Michel Foucault". Antworten der Strukturalisten: Barthes, Foucault, Jacob, Jakobson, Levy-Strauss. Edited by Adelbert Reif. Hamburg: Hoffmann und Campe, (1973).

ROJAS, C., "Foucault. Una respuesta general al marxismo". Pucara 3, (1977), pp. 187-193.

ROVATTI, A., "D'un lieu risqué sujet". Critique, 471-472, (1986), pp. 918-924.

SAID, E., "Abecedarium Culturae: Structuralism, Absence, Writing". Tri-Quartely 20, (1971), pp. 33-71.

SARTRE, JP., "Jean-Paul Sartre répond". Arc 30, (1966), pp. 87-96.

SERRES, M., "D'Erehwon à l'autre du cyclope". K10156, pp. 167-206.

SLOTEDIJK, M., "Michel Foucaults strukturele Theorie der Geschichte". Philosophisches Jahrbuch 79, n° 1, (1972), pp. 161-84.

SUBIRATS, E., "Una lección de Foucault". Liberación, 30 dic. 1984, pp. 13.

TODISCO, O., "Lo strutturalismo: instance umanistiche e orientamenti della filosofia". Sapienza 25, n° 2, (1972), pp. 169-209.

TRIAS, E., "Presentación de la obra de Michel Foucault". Convivium, 30, (1969), pp. 55-68.

VALDINOCCI, S., "Les incertitudes de l'archéologie: arche et archive". Revue de Metaphysique et de Morale, 83, (1978), pp. 73-101.

VEGETTI, M., "Foucault et les Anciens". Critique, 471-72, (1986), pp. 925-932.

VERLEY, J., "L'archéologie du savoir et le problème de la periodisation". Dix-huitième Siècle, 5, (1973), pp. 151-162.

VEYNE, P., "Foucault revolutionne l'histoire". in Comment on écrit l'histoire. Paris, Editions Seuil, 2ª ed.

"Le dernier Foucault et sa moral". Critique 471-472, (1986), pp. 933-941.

WAHL, F., "Y atil une épistème structuraliste? ou d'une philosophie e decà du structuralisme: Michel Foucault". in Qu'est-ce que le structuralisme?. Ducrot, Oswal et alii, Editions du Seuil, (1968), pp. 305-389.

WHITE, H., "Foucault decoded: Notes from underground". History and Theory 12, (1973), pp. 45-62.

ZANDOYA, JM., "En torno al structuralismo". Crisis, Revista española de Filosofía 19, nº 73, (1972), pp. 45-62.

### 3.- OTRAS OBRAS UTILIZADAS.

ABRAMS, M.H.: El espejo y la lámpara. Ed. Barral, Barcelona, 1975.

SAN AGUSTIN: Las Confesiones. B.A.C., Madrid 1991.

ARENDT, H.: On Violence. Penguin, London, 1970.

The Human Condition. University of Chicago Press, 1973.

BACHELARD, G.: Le nouvelle esprnt scientifique. P.U.F., Paris, 1941.

La philosophie du non. P.U.F., Paris 1981.

BARTHES, R.: Essais critiques. Seuil, Paris, 1964.

Critique et verité. Seuil, Paris 1966.

BELL/EDWARDS/WAGNER: Political Power. McMillan, London, 1969

BENJAMIN, W.: Discursos interrumpidos I. Taurus , Madrid, 1982.

BENTHAM, J.: El panóptico. Ed. de la Piqueta, Madrid, 1979

BERMAN, M.: Todo lo sólido se desvanece en el aire. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1988.

- BLANCHOT, M.: El espacio literario. Paidós, Barcelona, 1992.
- BOSWELL, J.: Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Chicago 1980.
- BREUER, S.: Die Gesellschaft des Verschwindens. Junius Verlag, Hamburg, 1993.
- CANGUILHEM, G.: Lo normal y lo patológico. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.
- J. CASIANO: Institutions cenobitiques: Conférences. Editions du CERF, Paris 1955-1965.
- CASTEL, R.: L'ordre psychiatrique. Gallimard, Paris, 1977.
- CAVAILLES, J.: Sur la logique et la théorie de la science. P.U.F., Paris, 1947.
- CLAUSEWITZ, C.: Vom Kriege. Weltbild Verlag, Augsburg, 1990.
- DOVER, K.J.: Greek Homosexuality. Duckworth, London, 1978.
- GOFFMAN, E.: Asylums. Doubleday & Co., New York, 1961.
- HEGEL, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Reclam Verlag, Stuttgart, 1987.
- HEIDEGGER, M.: Unterwegs zur Sprache. Neske, Pfullingen, 1959.  
Wegmarken. Klosterman, Frankfurt, 1967.
- JAKOBSON, R.: Ensayos de lingüística general. Planeta, Barcelona, 1985.
- KIRCHHEIMER, O; RUSHE, G.: Pena y estructura social. Ed. Temis, Bogotá, 1984.
- LUKES, S.: Power. A radical View. McMillan Press, London, 1969.
- MALINOWSKI, B.: Crimen y costumbre en la sociedad salvaje. Ariel, Barcelona, 1978.
- MARROU, H. I.: Historia de la educación en la Antigüedad. EUDEBA, Buenos Aires, 1976(3).
- MARX, K.: Werke. Dietz Verlag, Berlin 1983.

- MILLIBAND, R.: El estado en la sociedad capitalista. Siglo XXI, Madrid 1985.
- MILLS, C. W.: The Power Elite. Oxford University Press, 1956.  
Power, Politics, People. Oxford University Press, 1963.
- NIETZSCHE, F.: Sämtliche Werke. (KSA), dtv/de Gruyter, Berlin, 1980.
- ORTIZ-OSÉS, A.: Metafísica del sentido. Univ. de Deusto, Bilbao, 1989.
- PARSONS, T.: Sociological Theory and Modern Society. McMillan, London, 1967.
- PLATON: Obras completas. Aguilar, Madrid, 1972.
- POULANTZAS, N.: Poder político y clases sociales en el estado capitalista. Ed. Siglo XXI, Madrid, 1975.
- SARGENT, B.: La homosexualidad en la mitología griega. Ed. Alta Fulla, Barcelona, 1986.
- SENECA: Epístolas morales a Lucilio. Ed. Gredos, Madrid, 1986-1989.
- SOLLERS, Ph.: La escritura y la experiencia de los límites. Pre-textos, Valencia, 1976.
- SZASZ, Th.: The manufacture of Madness. Routledge & Keagan, London, 1984.  
The Age of Madness. J. Aronson, London, 1974.  
The Myth of mental Illness. Harper & Row, London, 1984.
- TERTULIANO: De paenitentia. Ed. CERF, Paris, 1984.
- TRIAS, E.: La aventura filosófica. Mondadori, Madrid, 1988.  
La lógica del límite. Destino, Barcelona, 1991.
- WEBER, M.: Economía y sociedad. F.C.E.; Mejiro, 1984.